

# یو ادا النوادر

حکیم الامت مجتہد الملت حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی قدس سرہ  
تفسیر حدیث، فقہ، علم کلام اور تصوف کے نادر علمی مضامین پر مشتمل حضرت کی آخری تصنیف

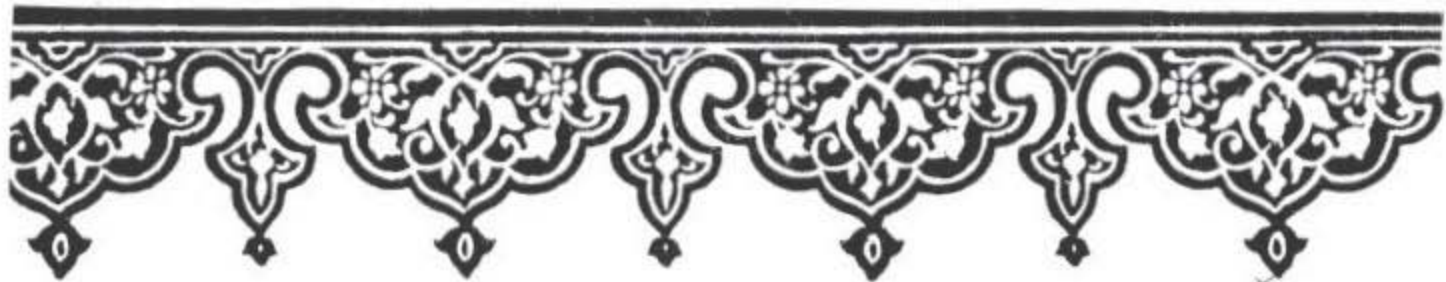
ادارۃ اسلامیات لاہور

۱۹۰ - انارکلی ، لاہور



# بَوَادِ النُّوَادِ

حکیم الامت محمد بن عبد اللہ حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی قدس سرہ  
تفسیر حدیث، فقہ، علم کلام اور تصوف کے نادر علمی مضامین پر مشتمل حضرت کی آخری تصنیف



ادارۃ ایسے پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز ایمیتا

<p>• کوئٹہ روڈ ہنگامہ اردو بازار، کراچی فون ۲۷۲۲۳۰۱</p>	<p>• ۱۹۰۔ انارکلی، لاہور، پاکستان فون ۷۳۵۳۲۵۵ - ۷۳۳۳۹۹۱</p>	<p>• دنیا ٹاؤن سنٹر، مال روڈ، لاہور فون ۷۳۲۳۳۱۲، ٹیکس ۷۳۲۳۷۸۵ - ۳۲ - ۹۲</p>
---	---	---



پہلی بار عکسی طباعت : ذیقعدہ ، ۱۴۰۵ھ ، اگست ۱۹۸۵ء  
 باہتمام و انتظام : اشرف برادران (سلمہم الرحمن)  
 ناشر : ادارہ اسلامیات ، لاہور  
 طباعت :  
 قیمت ، اعلیٰ کاغذ مجلد ڈائی دار :-

## ادارہ اشرف برادران پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز (امیت)

* دنیا بھر میں سب سے بڑا ادارہ، لاہور	* ۱۹۰ - انارکلی، لاہور، پاکستان	* سولہ روڈ
فون ۶۳۲۳۳۱۲ - ٹیکس ۶۳۲۳۴۸۵ - ۹۲-۳۲۰	فون ۶۳۲۳۴۹۱ - ۶۳۵۳۱۵۵	پتہ: اردو بازار، کراچی فون ۶۴۲۲۳۰۱

### ملنے کے پتے

ادارہ اسلامیات ۱۹۰، انارکلی، لاہور ۲  
 دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی ۱  
 ادارۃ المعارف، ڈاک خانہ دارالعلوم، کراچی ۱۳  
 مکتبہ دارالعلوم، ڈاک خانہ دارالعلوم، کراچی ۱۳



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## عرضِ ناشر

نحمدہ وفضل علی رسولہ الکریم۔ اما بعد!

الحمد للہ عرصہ دراز کے بعد بواور النوادر کا جدید ایڈیشن آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ کتاب حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا شاہ محمد اشرف علی تھانوی قدس سرہ کے اُن علمی تحقیقی مضامین پر مشتمل ہے۔ جو حضرت مدوح قدس سرہ نے مختلف اوقات میں تحریر فرمائے اور متفرق جگہوں میں ان کی اشاعت ہوتی رہی، مگر چونکہ یکجا نہ ہونے کی بناء پر ان سے استفادہ آسان نہ تھا۔ اس لئے حضرت اقدس قدس سرہ نے ان تین صد نادر علمی مضامین کو ایک کتاب میں یکجا جمع کرنے کا حکم دیا اور اس کا نام بواور النوادر تجویز فرمایا۔ یہ کتاب حضرت کی آخر حیات میں زیور طبع سے آراستہ ہو کر آئی۔ حضرت قدس سرہ کے خلیفہ مجاز حضرت مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحی صاحب

مذہبہم العالی مآثر حکیم الامت میں بیان فرماتے ہیں:

”حضرت کے وصال سے شاید ایک ہفتہ یا عشرہ قبل کتاب بواور النوادر طبع ہو کر آئی۔ جن صاحب نے طبع کرائی تھی، انہوں نے اس کتاب کے بینل نسخے حضرت کی خدمت میں ہدیۃ ارسال کئے تھے۔ کتابیں جس وقت پیش کی گئیں حضرت اٹھ کر بیٹھ گئے اور بڑی مسرت کے اظہار کے ساتھ ایک ایک کتاب پر ہاتھ رکھ کر فرما رہے تھے کہ میری جان ان کے



انتظار میں اٹکی ہوئی تھی، پھر ان کتابوں کو چند مخصوص اصحاب  
میں تقسیم فرمایا۔ (ماثر حکم الامت ص ۶۷)

یہ علمی شاہکار سب سے پہلے محمد عبدالکرم صاحب جج پنشنر نے کراچی  
سے ۱۳۵۹ھ میں طبع کروایا جبکہ دوسری بار جبراً قدس حضرت مولانا مفتی محمد شفیع  
صاحب قدس اللہ سرہ نے اپنی زیر نگرانی اپنے اشاعتی ادارہ سے والد محترم مولانا  
محمد زکی کیفی رحمۃ اللہ علیہ کے ذریعہ ۱۳۶۵ھ میں اس کی اشاعت کی خدمت سر  
انجام دی اور کہیں کہیں کچھ مفید حواشی کا اضافہ فرمایا۔

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے اسی ایڈیشن کی فوٹو کاپی مکمل فہرست  
کے اضافہ کے ساتھ ہمیں آپ کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل  
ہو رہی ہے۔

تقبل اللہ منا و نفعنا بہ فی الدنیا و الآخرة۔ آمین۔

اللہ تعالیٰ حکم الامت قدس سرہ کے مزید علمی جواہر پارے نئی آب و  
تاب کے ساتھ ہمیں شائع کرنے کی توفیق عطا کرے۔ آمین

والسلام

اشرف برادران (سلمہ الرحمن)

ادارہ اسلامیات، ۱۹۰، انارکلی، لاہور



فہرست بترتیب مضامین فن وار

قرآن و تفسیر

- ۱۲ رفع صوت جب طاعمال کا سبب کیسے ہے؟ سورة الحجرات کی آیت کی تفسیر و تحقیق
- ۲۰ ”لو انزلنا هذا القرآن علی جبل“ پر ایک شبہ کا حل
- ۳۵ آیت الایسراء میں معراج کا ذکر نہ ہونے کا ایک نکتہ
- ۳۷ ”وما علمناہ الشعر“ پر ایک اشکال کا جواب
- ۳۸ آیت فناء اور آیت خلود پر ایک شبہ کا حل (کل من علیہا فان)
- ۴۲ ”وجعلنا ہار جوما للشیاطین“ میں رجم شیاطین پر شبہ کا جواب
- ۵۰ ”نحن اقرب الیہ من جبل الوریہ“ میں کون سی معیت مراد ہے؟
- ۸۴ آیت ”لقطعنا منہ الوتین“ کی تفسیر پر اشکال کا جواب
- ۱۰۴ مسح ارجل کے اثبات پر ایک نکتہ کا جواب
- ۱۰۷ ”دار جلم“ بالجبر والی قرأت کی ایک توجیہ
- ۲۶۳ سورة الاعراف رکوع ۳، آیت فریقاً ہدی و فریقاً حق علیہم الضلالة الخ کی تفسیر
- ۳۰۶ دو کالموں میں علیحدہ علیحدہ قرآن مجید و ترجمہ چھاپنے کا حکم
- ۳۱۳ نظم میں ترجمہ قرآن کا حکم
- ۳۱۷ قرآنی عبارت کے بغیر صرف ترجمہ قرآن چھاپنے کا حکم
- ۳۲۹ عوام کو ترجمہ قرآن سکھانے کی شرائط
- ۳۷۲ ”یا ہوج و ما ہوج“ کی تاویل خلاف جمہور کا رد
- ۳۷۸ دو آیات قرآنیہ کالف سنتہ“ اور ”خمین الف سنتہ“ میں تطبیق
- ۵۰۰ (قراءت) حروف مہموہ کی ادائیگی کی تحقیق ”ضیاء الشمس فی اداء الهمس“
- آیت ”ولا یبہدین زینتہن الا ما ظہر منہا“ پر رسالہ القاء السکینہ فی تحقیق
- ۵۱۰ ابداء الزنیۃ -
- ۷۵۲ التواجر بما یعلق بالتشابه (آیات متشابہات کے بارے میں رسالہ)
- ۷۸۷ قرآن میں تصویر کی اشاعت (تقلید القرآن المنیر عن تدنیس التضاویر)

### حدیث

- ۱۴۲ نیز ۷ حدیث ذوالیدین میں کلام خصوصیت نبوی ہونے کا احتمال
- ۱۰ حدیث ”رفع امتی الخطاء والنسیان“ میں اشکال کا حل
- ۲۰ احادیث ”اشترط حج نفسه للبحر عن غیرہ“ و حدیث المصراة و حدیث خیار المجلس کی تحقیق
- ۳۵ نیز ۲۲ حدیث میں جہنم کے سانس لینے پر ایک شبہ کا حل
- ۵۷ الحیاء والعی شعبتان من الایمان کی تشریح اور قول من عرف اللہ طال لسانہ کی تحقیق
- ۷۴ حدیث لایقص الا امیر الخ کی تشریح
- ۱۰۲ لایؤمن احدکم حتی اکون احب الیہ الخ میں کون سی محبت مراد ہے؟
- ۱۰۳ حدیث ”هل علی غیرھن؟“ پر اشکال کا جواب
- ۱۱۰ دُعَاء ”واجعلنی فی أعین الناس کبیراً“ پر ایک اشکال کا حل
- از ۱۱۶ تا ۱۱۹ جامع ترمذی کی ۹ متفرق نو احادیث کی تشریح علیحدہ علیحدہ عنوان
- ۱۸۶ ترمذی کی حدیث اعتاق اور مذہب حنفی میں تعارض کا جواب
- ۲۹۴ طلوع شمس سے افساد فجر یا تمام صلوٰۃ سے متعلق احادیث پر ایک نظر
- ۳۵۶ گائے کا گوشت کھانے سے متعلق دو احادیث
- ۳۸۶ حدیث ”الرویا علی رجل طائر“ کے معنی
- ۴۰۷ حدیث ”البغض الحلال الی اللہ الطلاق“ کی تشریح
- ۴۰۷ حدیث ”اکثر اهل الجنة البله“ کی تشریح
- ۴۰۹ حدیث ”من عشق فحف“ کی تشریح
- ۴۵۶ حدیث ”لم یبق من النبوة الا البشیرات“ کی تشریح
- ۷۱۵ حدیث ”الذی یعود فی عطیته کمثل الکلب“ کی تشریح پر رسالہ التحریض
- ۷۱۵ علی صالح لتعریض

### فقہ

- ۷ چار میں نکاح منحصر ہونے کی حکمت
- ۳۶۸ نیز ۳۳ اڑتے ہوئے ہوائی جہاز میں نماز پڑھنے کا حکم
- ۵۱ وقف علی الاولاد کی بعض شرائط اور قاضی متعین کرنے کی ضرورت



- ۶۴ لوٹ سے ادائے زکوٰۃ
- ۶۶ قرآن شروع کرتے ہوئے سورۃ توبہ کی ابتداء میں بسم اللہ پڑھنا یا نہ پڑھنا
- ۶۹ مباہلہ کے مشروع ہونے یا نہ ہونے کی تحقیق
- ۷۲ غرض فاسد پر مبنی مسجد کو مسجد ضرار کے ساتھ ملحق کرنا؟
- ۹۱ عمل تسخیر کے حکم کی تحقیق
- ۳۶۲ نیز ۱۵۱ عمل سمرینیم کا حکم
- ۹۳ حرمت مصاہرت کے اثبات کے لئے آیت سے استدلال
- ۳۴۲ نیز ۲۱۱ رطوبت فرج کا حکم
- ۹۶ سُنی عورت کا شیعی تہرائی کے ساتھ نکاح کا حکم
- ۱۰۸ سرورِ عالم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بُرا کہنے پر ذمہ ٹوٹ جائیگا حکم
- ۱۱۴ جمعہ کی اذان اول سے حرمت بیع کا حکم
- ۱۱۶ وجوب و تہ پر اشکال کا جواب
- ۱۱۹ مسئلہ نفاذ قضاء قاضی ظاہراً و باطناً کی تشریح
- ۱۲۶ داڑھی کو دھونے یا مسح کرنے کی تحقیق
- ۱۲۶ فرض سے رہ جانے والے کو و تہ جماعت کے ساتھ پڑھنا
- ۱۲۶ نکاح سے وطن بن جانے کی ضروری شرط
- ۱۲۷ نماز کا اعادہ اُس وقت واجب ہے جب داخل صلوٰۃ کسی واجب کا ترک ہو
- ۱۲۸ بیٹھ کر نماز پڑھتے ہوئے سجدہ میں سرین زمین سے اٹھانا
- ۱۳۰ کھنکھارنے سے نماز فاسد ہوتی ہے یا نہیں؟
- ۳۷۴ نیز ۱۳۰ ہر سوت کے شروع میں جہراً بسم اللہ کہنے میں امام اعظم اور امام عاصم کا اختلاف
- ۱۳۱ جماعت ثانیہ کے مکروہ ہونے کی تفصیل
- ۱۳۲ سجدہ تحیّہ کی حرمت
- ۱۳۲ غیر نمازی کے قول پر عمل کرنے کا حکم اور حدیث ذوالیدین
- ۱۳۴ سجدہ سہو میں تشہد پڑھنے کا حدیث سے ثبوت
- ۱۳۴ کوئی سورت کا فضل نماز میں مکروہ ہے؟

- ۱۴۲ خطبہ جمعہ کے دوران عربی عبارات کا ترجمہ کرنا
- ۱۴۵ غیر مشاق اور ہیکلے کی امامت کا حکم
- ۱۴۶ چرم اضمحیہ کی قیمت میں تملیک کی شرط
- ۱۴۷ وہ ابن السبیل جس کے پاس فی الوقت مال نہ ہو زکوٰۃ لے سکتا ہے
- ۱۴۷ منی آرڈر کے ذریعہ ادائیگی زکوٰۃ کا حکم
- ۱۴۸ تار کے ذریعہ خبر کا حکم شرعی
- ۱۵۰ روزہ دار کے منہ میں صبح تک پان کا ٹکڑا باقی رہے
- ۱۵۱ صاحب جائیداد کی آمدنی اگر کفایت نہ کرے تو زکوٰۃ لینے کا حکم
- ۱۵۱ اسلام لانے کے بعد نو مسلمہ کی عدت کا حکم
- ۱۵۳ دوسرے شخص کے نام سے جائیداد خریدنا
- ۱۵۶ مسائل طاعون (طاعون سے متعلق مفصل مسائل)
- ۲۱۳ ثبوت ہلال کا طریقہ اور تار کی خبر کا حکم
- ۲۱۶ تالاب میں مچھلی کی خرید و فروخت کا حکم
- ۲۲۰ مفقود کے مسئلہ میں امام مالکؒ کے مذہب کی تحقیق
- ۲۲۳ دعائے میت سے متعلق القاسم کے مضمون پر شبہات کا جواب
- ۲۲۸ قبلہ سے انحراف کی حد
- ۲۳۳ طلاق مدہوش کا حکم
- ۲۳۵ عنین سے تفریق کرانے کا طریقہ
- ۲۳۶ قضا نمازیں زیادہ ہو جانے پر تعیین کا لازم نہ رہنا
- ۲۳۷ طویل دن والے مقامات پر نماز روزہ کا حکم
- ۳۰۲ پھولوں اور پھلوں کی خرید و فروخت کے احکام و قواعد
- ۳۰۷ نکاح خوانی کی اجرت سے متعلق حکم شرعی کی تحقیق
- ۳۲۰ سونے چاندی کے بٹن اور گھنڈیوں کا حکم
- ۳۲۱ شادی میں دف بجانے کی تحقیق
- ۳۳۸ تکبیر پر سجدہ کرنیکا حکم



- ۳۴۸ تراویح میں ختم قرآن کے سنت منکدہ ہونے کی تحقیق  
 ۳۵۲ فارسی میں جواز قرأت سے متعلق قول احناف کی توجیہ  
 ۳۵۶ گراموفون کا حکم  
 ۳۶۲ غیر عربی میں خطبہ جمعہ کا حکم  
 ۳۶۲ عورتوں کے بال کٹوانے کا حکم  
 ۳۶۶ دارالہرب کے رہوا کو فیضی میں داخل کرنے کا رد  
 ۳۸۶ کھانے پر فاتحہ خوانی اور کھانے کے متبرک ہو جانے سے متعلق شاہ ولی اللہ کی عبارت کا حل  
 ۳۸۸ حی علی الصلوة پر مقتدیوں کا کھڑا ہونا  
 ۳۸۹ انجکشن سے روزہ کا نہ ٹوٹنا  
 ۴۰۸ اشہد ان محمد رسول اللہ کے وقت انگوٹھے چومنا  
 ۴۲۸ اوقات نماز و روزہ تھانہ بھون  
 ۴۴۲ کالے رنگ کے خضاب کی تحقیق  
 ۴۴۳ مٹھی سے کم داڑھی کاٹنے کی حرمت پر اجماع  
 ۴۴۳ صاع و درہم کا حساب  
 ۴۵۳ خفیہ پولیس کا کافروں کی وضع اور ان کا شعار اختیار کرنا  
 ۴۵۶ عرفات میں درخت لگانے کا حکم  
 ۴۵۸ فلسطین میں یہودیوں کے ہاتھ زمین فروخت کر نیکا حکم  
 ۴۶۳ قنوت نازلہ میں وضع یدین یا ارسال کا حکم  
 ۴۶۳ کفار کے قبضہ سے وقف مملوک نہ ہونا  
 ۴۶۴ سوکن کے گھر میں اپنی کسی بیوی کو بلانا  
 ۴۶۸ سمت کعبہ کے فوق الارض و تحت الارض ہونے کے بارے میں تحقیق عجیب  
 ۴۸۸ لاؤڈ اسپیکر سے متعلق رسالہ التحقیق الفریدی حکم آلہ تقریب الصوت البعید  
 ۵۲۲ امام کے سامنے اذان جمعہ کا حکم  
 ۵۳۶ حاکم وقت کو معزول کرنے اس کے معزول ہونے کی تحقیق پر رسالہ  
 ۵۴۶ مسائل نکاح سے متعلق پیش کئے جانے والے "شارد اہل" پر تنقید و تحقیق

- ۵۹۸ فلم سے متعلق رسالہ تصحیح العلم فی تفسیر الفلم  
 ۶۸۸ تین طلاقیں کے بارے میں مفصل رسالہ رد التوحد فی الطلاق ذات التحد  
 ۷۶۱ اداء مہر کی نیت نہ رکھنے والے کے بارے میں حضرتؒ کا رسالہ  
 ۷۶۳ تقبیل مہر کے بارے میں حضرتؒ کا مفصل رسالہ  
 ۷۹۱ مساجد کے پاس گانے بجانے کے بارے میں ایک سوال کا جواب  
 ۷۹۷ حرام ملازمتوں کے بارے میں احکام شرعیہ  
 ۸۱۱ آراء جدیدہ کے بارے میں دو فتویٰ

### تصوف

- ۵ ذکر اللہ سے اطمینان نہ ہونا  
 ۶ بعض اعتبار سے جوانوں کے مقابلہ میں بوڑھوں میں شہوت کا زیادہ ہونا  
 ۷ توجہ متعارف کمال مقصود نہیں ہے۔  
 ۳۳ مثنوی میں حضرت موسیٰ علیہ السلام اور چرواہے کے واقعہ کے بعض اجزاء کا حل  
 ۳۶ رسالہ ”الفتوح“ میں حدیث روح پر شبہات کا جواب  
 ۴۹ خواب میں اُردو زبان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گفتگو فرمانا  
 ۵۲ کعبہ کا بعض اولیاء کی زیارت کو جانے پر شبہ کا حل اور راہ اعتدال  
 ۵۹ حُب خداوندی پر حُب نبوی کے غلبہ کا شبہ اور اس کی تحقیق  
 ۶۰ فرضوں کی بہ نسبت نفل میں دل زیادہ لگنا  
 ۶۱ نسبت باطنی ایک ہوتی ہے رنگ مختلف ہوتے ہیں  
 ۶۱ تواضع اور بغض فی اللہ کو جمع کرنا  
 ۶۲ ارواح بزرگان کے ایصالِ ثواب میں نیت کی درستگی  
 ۶۶ شیخ کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بہ نسبت زیادہ انجذاب ہونا  
 ۶۷ اسم ذوالجلالہ ”اللہ“ کا مفرداً تکرار ذکر اسم ذات  
 ۷۱ بزرگوں کی توجہ کے سبب سے کسی کا ہلاک ہو جانا  
 ۷۳ ایک نیک خاتون کے دس اوس سے متعلق عجیب تحقیق  
 ۷۵ اشرفِ نفس کا مفہوم

- ۷۵ قرآن و حدیث سے اہل خدمت اور اقطاب کے ثبوت کے لئے استدلال
- ۷۶ بعض عبادات سے دُور می ہو جانے کا وہم
- ۷۶ امور غیر اختیاریہ کی تحصیل یا ازالہ کے اہتمام میں مفاسد ہیں
- ۷۸ کرامت سے متعلق تحقیق
- ۸۰ طریق عشق کی تشریح
- ۸۲ وسوس کی آمد یا آورد میں فیصلہ
- ۸۲ استعانت بالخلق کی اقسام اور اس کے احکام
- ۸۳ مجاہدہ ثانیہ کی تحقیق
- ۸۵ اموات سے استفاضہ اور سلب نسبت کی تحقیق
- ۸۷ حضرت حسن بصریؒ کی حضرت علیؓ سے ملاقات نہ ہونے کی بنا پر چشتیہ سلسلہ نامکمل ہونیکا شبہ
- ۸۸ عشاء کے بعد سے تہجد کے وقت کی ابتداء ہو جاتی ہے
- ۹۷ سورۃ واقعہ کی تلاوت فقر و فاقہ کے دور ہونے کی نیت کرنا
- ۹۸ تصوف کے بعض غامض رسائل کے بارے میں مشورہ
- ۱۰۳ بارہ رکعتوں سے زیادہ بھی تہجد ہی ہوگی
- ۱۰۵ اُنس سے متعلق رسالہ قشیریہ کی ایک عبارت کا حل
- ۱۰۹ ذکر غیر نسانی معتبر ہے
- ۱۰۹ وہ حال معتبر نہیں جو شیخ کو اطلاع دینے سے زائل ہو جائے
- ۱۱۰ لواریج جاتی کی بعض عبارتوں کا حل اور ایک مشورہ
- ۱۱۱ حدیث سے لطائف ستہ کی طرف ایک اشارہ کی تفسیر
- ۱۹۰ سماع سے بعض حضرات کی وفات پر ایک سوال کا مفصل جواب
- ۱۹۲ حضرت حاجی امداد اللہؒ اور اُن کے خلفاء کے درمیان اختلاف مسلک کے شبہات کا مفصل جواب
- ۲۰۴ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا درود کو بلا واسطہ سننے سے متعلق ایک جواب
- ۲۵۶ دوازہ تسبیح کے بعض اجزاء کی تحقیق
- ۲۵۷ بلا ارادہ لفظ 'اللہ' ذوالجلالہ کی ہاء کا ذکر اللہ میں حذف ہونا
- ۲۶۷ توکل کی اقسام اور اس کے احکام



- ۲۷۵ قرب فرائض اور قرب نوافل کی تحقیق
- ۳۲۲ نقشہ نعل شریف سے متعلق ادب اور راہ اعتدال
- ۳۲۸ سماع سے متعلق حضرت حاجی صاحب قدس سرہ کا عجیب جملہ بحوالہ مولانا یعقوب
- ۳۵۳ ایصالِ ثواب کرنے والے کو بھی ثواب ملتا ہے
- ۳۵۳ ایصالِ ثواب تقسیم ہو کر ملتا ہے یا پورا پورا؟
- ۳۸۲ قبولِ توبہ کی علامت گناہ کا بھول جانا ہے؟
- ۳۹۳ شجرۃ المراد یعنی نقشہ تصوف
- ۳۹۴ قیاس فقہی اور اعتبارِ صوفیہ میں فرق اور فالِ مشروع اور فالِ غیر مشروع
- ۳۹۶ رسالہ السّم فی السّم
- ۳۹۷ الظم فی السّم
- ۳۹۷ منصور کے قول اور قتل منصور کی توجیہ
- ۳۹۸ رسالہ لطائف قدوسی سے مشرب قلندرِ راہ کی تحقیق
- ۴۰۰ روضہ نبویہ کی زیارت اور عرسوں میں شرکت
- ۴۰۲ "انیس الارواح" سے سماع با مزامیر کی تحقیق
- ۴۰۶ رقص و تواجہ کی اصل
- ۴۱۱ قیامت میں رویتِ باری تعالیٰ
- ۴۱۶ ایک دن میں دو مرتبہ کھانا کھانے کا حکم
- ۴۲۰ جمع، فرق اور جمع الجمع کا مطلب
- ۴۲۶ خواب سے متعلق رسالہ "اصدق الرؤیا" کا دیباچہ
- ۴۳۳ اہل تصوف کے متعلق مضامین سے متعلق نصیحت
- ۴۳۹ مجذوبوں اور بھوسے لوگوں کے ساتھ معاملہ حدیث کی روشنی
- ۴۴۵ تصرف کی تحقیق
- ۴۴۶ ذکر میں ضرب اور جہر کی تحقیق نیز معمول بدون عامل کے پڑھنے کا حکم
- ۴۴۷ مسئلہ مولد شریف رسالہ کا حوالہ
- ۴۶۰ بعض خواب اور کشف کا بطلان

- استخارہ کے نتیجہ کی تحقیق  
 ۴۶۳ غائبانہ بیعت اور بچوں کی بیعت کا حکم  
 ۴۷۱ تصور اجنبیہ کے اختیاری و سوسہ کا معصیت ہوتا  
 ۴۷۲ بعض بزرگوں کے بلا و ضوہت پر پڑھنے کے واقعہ کی توجیہ  
 ۴۷۵ سخت پریشانیوں کو دور کرنے کی سہل تدبیر  
 ۴۷۶ نماز میں بعض مراقبوں کے بارے میں تحقیق  
 ۴۷۷ رسالہ "القطائف من اللطائف" لطائف ستہ کی تحقیق  
 ۵۶۰ رسالہ "البصائر فی الدوائر" سلسلہ نقشبندیہ مجددیہ کے دوائر کی تشریح  
 ۵۹۳ مسئلہ وحدت الوجود سے متعلق رسالہ ظہور العدم بنور القدم  
 ۶۲۰ تمیز العشق من الفسق، عشق مجازی سے متعلق مفصل رسالہ  
 ۶۹۸ و سوسہ کے بارے میں تحقیقی رسالہ المحصنة فی حکم الوسوسہ  
 ۷۲۱ حکمتہ القوم فی حکمتہ الصوم خاص روزے کے دنوں میں کم کھانا شریعت سے ثابت نہیں  
 ۷۶۹ رسالہ التعرف فی تحقیق التصرف، تصرف کے بارے میں مفصل رسالہ  
 ۷۸۰ "اقتباس الانوار" کے ایک مقام کی توضیح، تسوید السطح فی تصفیہ بعض الشطح  
 ۷۹۳ متوفی بیوی کا تصور کرنا  
 ۷۹۸ مبادئی تصوف پر اہم رسالہ  
 ۸۰۱ اعمال اختیاری ہونے کے باوجود شیخ کی ضرورت برحق ہے  
 ۸۰۵ رسالہ التحقیف فی الاختیار الضعیف - امور اختیاریہ کے بارے میں ایک و سوسہ  
 ۸۰۸ عقائد و کلام (اور فلسفہ و منطق)  
 ۲۴ عرض اعمال کی کیفیت - ارضی الأقوال فی عرض الأعمال من مقال المعارف الجلال  
 ۷۰ کافر کے عذاب مؤبد اور الوہیت حق میں کوئی منافات نہیں  
 ۸۹ حق تعالیٰ کی تجلی ذاتی یا تجلی صفاتی، عرش پر یا ہر مکان پر؟  
 ۹۲ جبر و قدر کی تحقیق  
 ۱۰۵ مصالح احکام کے نافع ہونے کی شرائط  
 ۱۰۸ "حجۃ شرائع من قبلنا" کے قاعدہ سے متعلق ایک تبنیہ



- ۱۰۹ تصورِ حق بالکنہ، ممتنع ہے اور تصور بالوجہ میں عارفین متفاوت ہیں
- ۱۱۵ مسئلہ ”عدم خلق قرآن“ کا آیت قرآنیہ پر انطباق
- ۱۱۵ موجود والی خارجی اور موجود والی الذہنی کی تقسیم پر مشہور اشکال کا جواب
- ۱۲۳ قیاس استثنائی کی تشریح سہل عنوان سے
- ۲۰۶ قدرت واجبہ کا صدق و کذب پر عموم
- ۲۰۷ قدمت واجبہ کا صدق و کذب پر عموم (مزید)
- ۲۱۱ نیز ۳۸۰ اخبار عن غیر الواقع پر حق تعالیٰ کی قدرت سے متعلق ایک مفصل مکالمہ
- ۲۱۱ امام غزالی کے قول لیس فی الامکان بابتدع عما کان کا مطلب
- ۲۶۲ عینیت اور غیریت کے مختلف اصطلاحی معنوں کی تحقیق
- ۳۶۳ مسئلہ تقدیر پر اشکالات کا جواب
- ۳۶۷ ”تقویت الایمان“ کی ایک عبارت متعلقہ شفاعت پر اعتراض کا جواب
- ۳۸۳ ”استواء علی العرش“ سے متعلق بعض عبارات کی تحقیق
- ۴۳۲ شیخ اکبر کی طرف انقطاع عذاب کے عقیدہ کی نسبت اور اس کا جواب
- ۴۴۷ معراج شریف میں سرعت سیر طی زمان و مکان کے ساتھ
- ۴۴۹ جسم اطہر نبوی کی حفاظت کی تحقیق
- ۴۷۲ قدم عرش کے حکم کا بطلان
- ۵۲۵ شیخ اکبر کے کلام سے بقاء نبوت کا شبہ پیدا ہونے کا جواب
- ۶۰۱ مسئلہ استواء سے متعلق رسالہ ”تمہید الفرش فی تحدید العرش“
- ۶۳۳ مشرکین کے پھجوں کے جتنی یا نارمی ہونے سے متعلق رسالہ
- ۷۰۶ شرک و توسل سے متعلق رسالہ الإِدْرَاک والتواصل
- ۷۱۲ رسالہ الإرشاد فی مسئلۃ الاستعداد (استعداد فطری)
- ۷۲۲ رسالہ قائد قادیان (اس کے عقائد بمع حوالہ جات اور حکم شرعی)
- ۷۳۷ آغا خانیوں کے عقائد کے بارے میں رسالہ الحکم الحقانی فی الحزب الآغاخانی
- ۷۴۱ علم غیب کے بارے میں رسالہ شق الجیب عن حق الغیب
- ۷۷۶ حضرت مولانا اسماعیل شہید کی کتاب ایضاح الحق الصریح کے بارے میں سوال کا جواب



## متفرقات

- ۶ العبرة لعموم الالفاظ کے قاعدہ کی وضاحت
- ۱۰۸ غلامی اور ولدیت اسماعیل میں منافات نہ ہونے کی صورت
- ۱۱۴ مناظرہ کے قاعدہ لایحوز النقل من دلیل الی دلیل آخر کی تشریح
- ۱۵۴ مجاور مدینہ کے مطبوعہ مروجہ وصیت نامہ کا حکم
- ۱۵۵ تعدد آدم کی تحقیق
- ۲۳۰ علماء و انبیاء کے مابین بوقت خوف، کتمان حق کا فرق
- ۳۲۸ حضرت عمرؓ کے صاحبزادے ابو شحمہ سے متعلق تحقیق
- ۳۲۵ نسب فاروقی میں ”ابراہیم“ کی تحقیق
- ۳۵۰ روضہ نبویہ پر قبۃ سے متعلق حکم شرعی کی تحقیق اور شیخین کی قبور روضہ نبویہ میں ہونے کی حکمت
- ۳۶۹ سایہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تحقیق
- ۳۷۰ غنیۃ الطالبین سے احناف کے مرجع ہونے کا شبہ
- ۳۸۱ سیرۃ النبی (شبلی) کی جلد سوم کے مصنف کی درخواست پر ناقدانہ رائے
- ۳۹۱ حضرات انبیاء علیہم السلام کے بول و براز کی طہارت سے متعلق روایات
- ۴۲۷ مؤلف کا اپنی بعض تحریرات سے رجوع اور قارئین کو مشورہ
- ۴۲۸ مؤلف کی اپنی سوانح ضبط کرنے سے ممانعت
- ۴۳۲ لوگوں کے ساتھ معاملات سے متعلق ایک حکایت سے نصائح کا استنباط
- ۴۴۲ الزامی جواب کا طریقہ درست ہونا چاہیئے
- ۴۴۸ عربوں کی عجیوں پر فضیلت ہونے پر شبہ کا جواب
- ۴۵۵ مبارک اور منحوس ہونے کی تحقیق
- ۴۶۸ مناظرہ کی اقسام باعتبار اغراض
- ۴۶۸ رفع یدین سے متعلق شاہ عبدالقادر دہلوی کی تقریر
- ۴۸۳ رسالہ تعدیل حقوق الوالدین
- ۵۰۸ اشاعت اسلام میں تلوار کا مقام
- ۶۶۵ اختلاف اور اتفاق و اتحاد کی حقیقت، اس کی اقسام، احکام شرعی اور اس کے حصول کا طریقہ

رسالہ افکار دینی ضمیمہ اخبار بنی، اخبار اور اس کے ایڈیٹر سے متعلق شرعی احکام ۶۹۳  
حضرت تھانویؒ اور مولانا حسین احمد مدنیؒ کے باہمی اختلاف پر رسالہ شق الغین عن حق علی و حسین ۸۱۵  
نسب میں افراط و تفریط کا حکم شرعی ۸۱۹

### فارسی ادب

- ۸ بوستان کے دیباچہ میں درج اشعار سے متعلق اشکال کا جواب  
۱۰ حافظ کے شعر "در گلستان ارم دوش چو از لطف ہوا" الخ کی تشریح  
۲۳ شیخ کے آئینہ ہونے سے متعلق مثنوی کے بعض اشعار کا حل  
۴۸ گلستان کے اشعار "گر کے وصف اوزمین پرسد" کا مطلب  
۵۰ مثنوی کے اشعار "قصہ مسجد اقصیٰ و خروب رستن" کا مطلب  
۵۱ ایک شعر "نقصان ز قابل است و گر نہ علی الدوام کی غلطی  
۶۳ بعض اشعار مثنوی کا حل، جس میں اولیاء اللہ کی دعا دہن ہونے کا ذکر ہے  
۷۱ زینب کی تعریف میں مولانا جامی کے اشعار پر اعتراض اور اس کا جواب  
۱۸۷ حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں مولانا جامی کے بعض اشعار کا حل  
۲۶۹ مثنوی دفتر اول کے اشعار "چند باران عطا باران شد" الخ کی تشریح  
۲۷۶ مثنوی کے بعض اشعار "آں دمے را کہ نگفتم با خلیل" الخ کی تشریح  
۲۷۹ لیلۃ التعریس میں ناز فوت ہو جانے سے متعلق مثنوی کے چند اشعار کا حل  
۲۷۹ مثنوی دفتر ششم کے اشعار "ہم جو عیسیٰ بر سرش گیرد فرات کا حل اور ایک قول  
۲۸۱ نوزاد یقینہ، مثنوی علی الصواء کی تحقیق  
۲۸۶ مثنوی دفتر ششم نصف کے قریب قصہ غرانیق کی توجیہ اور تحقیق  
۳۱۸ مثنوی دفتر اول کے اشعار "سعی شکر نعمت قدرت بود میں جبر محمود اور جبر مذموم کی تشریح  
۳۲۱ مثنوی کے عنوان در بیان استغناء و عجب شاہزادہ و زخم خوردن از باطن شاہ کے اشعار کی تشریح  
۵۰۶ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قول "ہذا ربی سے متعلق مثنوی کے اشعار کی توجیہ

## فهرست مضامین

## بترتیب صفحات

- ۲ عرض ناشر اور تمهید : ناشر اول -  
 ۳ تمهید فهرست اول : غرائب الرغائب  
 ۴ تمهید فهرست دوم : الکلام الدالة على الحكم الضالة  
 ۴ تمهید فهرست سوم : نوادر

## ۱- غرائب الرغائب

- ۵ غریبه ۱ : در دفع اشکال عدم اطمینان بذکر -  
 ۵ غریبه ۲ : در تحقیق قاعده اصولیة اعتبار عموم الفاظ -  
 ۶ غریبه ۳ : در تجربه زیادت شہوت در پیراں بہ نسبت جواناں از بعض وجہ -  
 ۶ غریبه ۴ : در کمال مقصود نبودن توجہ متعارف  
 ۶ غریبه ۵ : در جواب حدیث ذوالیدین بابت احتمال خصوصیت نبویہ  
 ۶ غریبه ۶ : در حکمت حصر منکوحات در اربع -  
 ۸ غریبه ۷ : در دفع اشکال متعلق بعض اشعار دیباچہ بوستان  
 ۱۰ غریبه ۸ : در حل اشکال متعلق بحديث رُفِعَ عَنْ امْتِي الْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ  
 ۱۰ غریبه ۹ : در حل بعض اشعار حافظ  
 ۱۲ غریبه ۱۰ : در تحقیق تسبب رفع صوت برائے جبط اعمال  
 ۲۰ غریبه ۱۱ : در اشکال متعلق آیت لو انزلنا هذا القرآن على جبل -  
 ۲۰ غریبه ۱۲ : در تحقیق احادیث اشتراط حج نفسه للحج عن غيره وحديث المصراة  
 وحديث خیار المجلس -  
 ۲۳ غریبه ۱۳ : ارضی الا قوال فی عرض الاعمال من مقال العارف الجلال -  
 ۳۳ غریبه ۱۴ : در توجیه بعض اجزاء مشکلمہ حکایت راعی موسی علیہ السلام مذکورہ در ثنوی  
 ۳۵ غریبه ۱۵ : نکته عدم ذکر عروج سموات در آیت اسراء  
 ۳۶ غریبه ۱۶ : جواب بعضی شبهات بر حدوث روح مذکور در رسالہ " الفتوح "



- غریبه ۱۷: در دفع اشکال بر مضمون وما علمناه الشعر - ۳۷
- غریبه ۱۸: در دفع شبه متعلقه آیت فناء و خلود - ۳۸
- غریبه ۱۹: در دفع اشکال متعلق رجم شیاطین - ۳۲
- غریبه ۲۰: در دفع اشکال عدم عموم صیغ با وجود نفس جہنم - ۴۲
- غریبه ۲۱: در حکم نماز در هوای جهاز وقت طیران - ۴۳
- غریبه ۲۲: در حل بعضی اشعار گلستان - ۴۸
- غریبه ۲۳: در توجیه تکلم رسول الله صلی الله علیه وسلم در اردو در خواب - ۴۹
- غریبه ۲۴: در حل بعضی اشعار شنوی سرخی قصه مسجد قصی و خروب رستن - ۵۰
- غریبه ۲۵: در تحقیق حکم قائلین بالمعیتہ الذاتیہ - ۵۰
- غریبه ۲۶: در تخطیه بعضی اشعار - ۵۱
- غریبه ۲۷: بعضی شرائط وقف علی الاولاد و تحریک ترسیم بعضی قوانین - ۵۱
- غریبه ۲۸: در توجیه زیارت کعبه حسناء بعضی اولیاء را - ۵۲
- غریبه ۲۹: در دفع شبهات متعلق حدیث الحیا، والعی شعبتان من الایمان و تحقیق معنی قول من عرف الله طال لسانه - ۵۷
- غریبه ۳۰: در دفع شبه غلبه حب نبوی بر حب الهی - ۵۹
- غریبه ۳۱: در دفع شبه زیادت جمعیت در نفل به نسبت فرض معتمه - ۶۰
- غریبه ۳۲: در تحقیق توحد و تعدد نسبت باطنه - ۶۱
- غریبه ۳۳: در اجتماع تواضع و بغض فی الله - ۶۱
- غریبه ۳۴: در نیت ایصال ثواب بارواح بزرگان - ۶۲
- غریبه ۳۵: در حل بعضی اشعار شنوی موبه علم محیط و عدم رد دعاء اولیاء - ۶۳
- غریبه ۳۶: در ادائے زکوٰۃ به نوٹ - ۶۴
- غریبه ۳۷: در حل اشکال زیادت انجذاب الی ایشخ به نسبت انجذاب الی الرسول صلی الله علیه وسلم - ۶۶
- غریبه ۳۸: در تحقیق بسمله یا ترک آن در ابتداء سورة توبه - ۶۶
- غریبه ۳۹: در تحقیق تکرار اسم جلاله مفرداً - ۶۷
- غریبه ۴۰: در تحقیق مشروعیت یا عدم مشروعیت مباہله - ۶۹

- ۴۰ غریبه ۴۱: در دفع شبه تنافی در میان تغذیب مؤبد کافر و در میان شان الوهیت حق  
 ۴۱ غریبه ۴۲: در دفع اشکال هلاکت بعضی بتوجه بزرگان  
 ۴۱ غریبه ۴۳: در دفع اشکال به بعضی اشعار مولانا جامی در وصف زلیخا  
 ۴۲ غریبه ۴۴: در تحقیق الحاق مسجد مبنی بغرض فاسد بمسجد صزار  
 ۴۳ غریبه ۴۵: در تحقیقات عجیبه متعلق و ساوس ایک صالحه کاحال  
 ۴۴ غریبه ۴۶: در تحقیق معنی حدیث لا یقص الا امیر الخ  
 ۴۵ غریبه ۴۷: در تحقیق معنی اشرف النفس  
 ۴۵ غریبه ۴۸: در رد لولیت ثبوت اقطاب و اهل خدمت از قرآن و حدیث  
 ۴۶ غریبه ۴۹: در تحقیق توهم حجاب به بعض طاعات  
 ۴۶ غریبه ۵۰: در مفاسد اتهام امور غیر اختیار به تحصیل یا ازاله  
 ۴۸ غریبه ۵۱: در تحقیق متعلق کرامت  
 ۸۰ غریبه ۵۲: در تحقیق طریق عشق  
 ۸۲ غریبه ۵۳: در تحقیق آمد و آورد و ساوس  
 ۸۲ غریبه ۵۴: در احکام اقسام استعانت بالمخلوق  
 ۸۳ غریبه ۵۵: در تحقیق مجاهده ثانیه  
 ۸۴ غریبه ۵۶: در رفع اشکال متعلق بآیت "لقطعنا منه الوتین"  
 ۸۵ غریبه ۵۷: در استفاضه از اموات و تحقیق سلب نسبت  
 ۸۷ غریبه ۵۸: در رفع شبه نامکمل شدن سلسله حشیتی بناء بر عدم لقاء حسن بصری با علی رضی الله عنه  
 ۸۸ غریبه ۵۹: در ابتداء وقت تهجد از بعد عشاء  
 ۸۹ غریبه ۶۰: در تحقیق تجلی ذاتی یا صفاتی حق بر عرش یا هر مکان  
 ۹۱ غریبه ۶۱: در تحقیق حکم عمل تسخیر  
 ۹۱ غریبه ۶۲: در حکم عمل مسمرینم  
 ۹۲ غریبه ۶۳: در جبر و قدر  
 ۹۲ غریبه ۶۴: در دفع شبه سردودیت از عدم استجاب دعا  
 ۹۳ غریبه ۶۵: در استدلال بر حرمت مصاهرت به آیت

- غریبہ ۶۶: در حکم رطوبت فرج ۹۵
- غریبہ ۶۷: در تحقیق نکاح سُنیہ با شیعی تبرائی ۹۶
- غریبہ ۶۸: در تلاوت سورۃ واقعہ بہ نیت عدم اصابہ فقر ۹۷
- غریبہ ۶۹: در مشورہ نسبت بعضی رسائل تصوف ۹۸
- غریبہ ۷۰: در تحقیق محبت عقلی و طبعی و تحقیق معنی حدیث "لَا یُؤْمِنُ أَحَدُکُمْ حَتَّىٰ اَکُونَ أَحَبَّ اِلَیْهِ" ۱۰۲
- غریبہ ۷۱: در زیادت رکعات تہجد بہ دوازده ۱۰۳
- غریبہ ۷۲: در حل اشکال متعلق حدیث "ہل علی غیرہن" ۱۰۳
- غریبہ ۷۳: در جواب از مسح ارجل ۱۰۴
- غریبہ ۷۴: در حل عبارت قشیریہ متعلق بہ انس ۱۰۵
- غریبہ ۷۵: در شرائط نافعیت تحقیق مصالح احکام ۱۰۵
- غریبہ ۷۶: در توجیہ عجیب قراءۃ دار جلمک بالجتر ۱۰۷
- غریبہ ۷۷: در تنبیہ متعلق بہ قاعدہ حجیت شرائع من قبلنا ۱۰۸
- غریبہ ۷۸: در عدم تنافی بین الرق و ولدیت اسماعیل علیہ السلام ۱۰۸
- غریبہ ۷۹: در نقض ذمہ بہ شتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۰۸
- غریبہ ۸۰: در امتناع تصور حق بالکنہ و تفاوت عارفین در تصور بالوجہ ۱۰۹
- غریبہ ۸۱: در معتبر بودن ذکر غیر لسانی ۱۰۹
- غریبہ ۸۲: در غیر معتبر بودن حالے کہ باطلاع شیخ زائل شود ۱۰۹
- غریبہ ۸۳: در دفع اشکال بہ حدیث "وَاجْعَلْنِی فِیْ اَعْيُنِ النَّاسِ کَبِیْرًا" ۱۱۰
- غریبہ ۸۴: در حل بعض عبارات لوائح جامی رحمۃ اللہ علیہ ۱۱۰
- غریبہ ۸۵: در تقریر اشارہ بہ لطائف ستہ از حدیث "فِیْ ضِیَاءِ الْقُلُوبِ" ۱۱۱
- غریبہ ۸۶: در دفع اشکال بہ حرمت بیع باذان اول جمعہ ۱۱۲
- غریبہ ۸۷: در تحقیق قاعدہ مناظرہ "لَا یَجُوزُ النُّقْلُ مِنْ دَلِیْلِ اِلٰی دَلِیْلِ اٰخَرٍ" ۱۱۲
- غریبہ ۸۸: در انطباق مسئلہ کلام بہ آیت قرآنیہ "اِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِیًّا" ۱۱۵
- غریبہ ۸۹: در دفع اشکال مشہور متعلق تقسیم موجود الی الخارجی والذہنی ۱۱۵



- غریبه ۹۰: در رفع اشکال متعلق بوجوب وتر ۱۱۶
- غریبه ۹۱: در معنی تقييد تکفير صفات بعدم غشيان الکبائر ۱۱۶
- غریبه ۹۲: در توجیه بودن مسجد نبوی مصداق آیت "لمسجد" أسس على التقوى ۱۱۷
- غریبه ۹۳: در اثبات تصرف از نبی صلی الله علیه وسلم ۱۱۷
- غریبه ۹۴: در اصل وصول ثواب و طاعت بدینہ الی الاموات ۱۱۷
- غریبه ۹۵: در اشکال متعلق بتصدیق دعوی قاتل عدم قتل را ۱۱۸
- غریبه ۹۶: در تحقیق کفاره بودن حدود ۱۱۸
- غریبه ۹۷: در تفصیل حکم نذر ۱۱۸
- غریبه ۹۸: در بودن لسان اشد از سیف در فتنه ۱۱۹
- غریبه ۹۹: در عدم استلزام غلبه در محابرة مرحقانیت را ۱۱۹
- غریبه ۱۰۰: در تحقیق مسئله نفاذ قضاء قاضی ظاهراً و باطناً ۱۱۹
- غریبه ۱۰۱: در قیاس استثنائی با سهل عنوان ۱۲۳

### مسائل فهرست دوم

#### ۲- الکلمة الدالة على الحكم الضالة

- حکمة ۱: تحقیق غسل و مسح ریش ۱۲۶
- حکمة ۲: وتر بجاعت خواندان متخلف فرض را ۱۲۶
- حکمة ۳: شرط وطن بودن به تأصل ۱۲۶
- حکمة ۴: تخصیص وجوب اعاده تبرک واجب داخل صلوة ۱۲۷
- حکمة ۵: تحقیق رفع الیتین در سجده مصلی قاعدا ۱۲۸
- حکمة ۶: افساد تنجیح بلا عذر و عدم افساد بعذر یا بمصلحت ۱۳۰
- حکمة ۷: رفع تعارض در میان قول عاصم و امام صاحب در جهر تسمیه بر هر سورت ۱۳۰
- حکمة ۸: تفصیل کراهت جماعت ثانیه ۱۳۱
- حکمة ۹: حرمت سجده تحية ۱۳۲
- حکمة ۱۰: عمل مصلی به قول غیر مصلی و تحقیق حدیث ذوالیهدین ۱۳۲
- حکمة ۱۱: ثبوت تشهیدین در سجده سهوا از حدیث ۱۳۳

- ۱۴۴ حکمتہ ۱۲: تفسیر سورہ صیغہ کہ فصل بدان مکروہ است
- ۱۴۴ حکمتہ ۱۳: در اثناء خطبہ ترجمہ وغیرہ کردن
- ۱۴۵ حکمتہ ۱۴: اقتداء غیر الشیخ بالشیخ و غیر مشاق
- ۱۴۶ حکمتہ ۱۵: اشتراط تملیک در ثمن چرم اخیجہ
- ۱۴۷ حکمتہ ۱۶: حلت زکوٰۃ برائے ابن السبیل لہ مال لامعہ
- ۱۴۷ حکمتہ ۱۷: ادائے زکوٰۃ بذریعہ منی آرڈر
- ۱۴۸ حکمتہ ۱۸: تحقیق حکم خبرتار
- ۱۵۰ حکمتہ ۱۹: برگ تنہول یافتن صائم در دھن وقت صبح
- ۱۵۱ حکمتہ ۲۰: اخذ زکوٰۃ کسے را کہ منافع اراضیش زائد از حاجت نباشد
- ۱۵۱ حکمتہ ۲۱: عدت نو مسلمہ بعد از اسلام
- ۱۵۱ حکمتہ ۲۲: حکم مسمر بنرم
- ۱۵۳ حکمتہ ۲۳: خریدن جائیداد بنام شخصے دیگر
- ۱۵۴ حکمتہ ۲۴: تحقیق وصیت نامہ مشہرہ از مجاور مدینہ
- ۱۵۵ حکمتہ ۲۵: تعدد آدم
- ۱۵۶ حکمتہ ۲۶: مسائل طاعون
- ۱۸۶ حکمتہ ۲۷: دفع تعارض در حدیث اعتاق و مذہب حنفی
- ۱۸۷ حکمتہ ۲۸: حل بعض اشعار جامی در شان یوسف علیہ السلام
- ۱۹۰ حکمتہ ۲۹: وجہ اختلاف در سماع و سبب سماع وفات بعض را
- ۱۹۴ حکمتہ ۳۰: دفع شبہات متعلقہ اختلاف مسلک حضرت حاجی صاحب و خلفائے ایشان
- ۲۰۴ حکمتہ ۳۱: جواب روایتہ دالہ بہ سماع نبوی درود رابلا واسطہ
- ۲۰۶ حکمتہ ۳۲: عموم قدرت واجبہ صدق و کذب را
- ۲۰۷ حکمتہ ۳۳: عموم قدرت واجبہ صدق و کذب را
- ۲۱۱ حکمتہ ۳۴: شرح مکالہ بینی بعض المحقولین در قدرت حق تعالی بر اخبار عن غیر الواقع
- ۲۱۱ حکمتہ ۳۵: لیس فی الامکان بأبدع مما کان
- ۲۱۱ حکمتہ ۳۶: عصیل حکم رطوبت فرج

- حکمتہ ۳۷: طریق ثبوت ہلال و تحقیق حکم خبر تار ۲۱۳
- حکمتہ ۳۸: تفصیل بیع سمک در تالاب ۲۱۶
- حکمتہ ۳۹: تحقیق مذہب مالک در مسئلہ مفقود ۲۲۰
- حکمتہ ۴۰: تحقیق شبہات متعلقہ مضمون القاسم بابت دعائے میت ۲۲۳
- حکمتہ ۴۱: حد الانحراف عن القبلة ۲۲۸
- حکمتہ ۴۲: فرق در میان علماء و انبیاء در کتمان وقت خوف ۲۳۰
- حکمتہ ۴۳: طلاق مدہوش ۲۳۳
- حکمتہ ۴۴: طریق تفریق زوجہ از عنین ۲۳۵
- حکمتہ ۴۵: عدم لزوم تعیین در نماز قضا ۲۳۶
- حکمتہ ۴۶: رسالہ تعدیل حقوق الوالدین ۲۳۷
- حکمتہ ۴۷: التحقيق الفرید فی حکم آلتہ تقرب الصوت البعید ۲۳۷
- حکمتہ ۴۸: حکم صوم و صلوة در بعض مقامات طولیۃ النہار ۲۳۷
- حکمتہ ۴۹: حل بعض اشعار شنیعی متعلق آئینہ بودن شیخ ۲۴۰
- حکمتہ ۵۰: تحقیق بعض اجزاء دوازده تسبیح ۲۵۶
- حکمتہ ۵۱: تحقیق حکم حذف ہائے جلالہ بلا قصد (خیر الدالۃ علی حکم ہاء الجلالۃ) ۲۵۷
- حکمتہ ۵۲: حکم اختلافی غیر واصل بحق بعد بذل جہد از روح المعانی و قیاس غیر متردد پر ۲۶۳
- حکمتہ ۵۳: معانی اصطلاحیہ مختلفہ عینیت و غیریت ۲۶۴
- حکمتہ ۵۴: اقسام و احکام توکل ۲۶۷
- حکمتہ ۵۵: منظریت عالم مرذات و صفات را ۲۶۹
- حکمتہ ۵۶: معنی قرب فرائض و قرب نوافل ۲۷۵
- حکمتہ ۵۷: حل بعض اشعار آن دے را کہ نگفتم با خلیل الخ ۲۷۶
- حکمتہ ۵۸: حل بعض اشکال متعلق فوت صلوة لیلة التعرّیس ۲۷۹
- حکمتہ ۵۹: تحقیق الفاظ اشعار شنیعی و معنی نوزاد یقینہ لمشی علی الهواء ۲۸۱
- حکمتہ ۶۰: تحقیق و توجیہ قصہ غرائیق ۲۸۶
- حکمتہ ۶۱: توجیہ احادیث متعلقہ اتمام یا افساد صلوة فجر بطلوع شمس ۲۹۴



- حکمت ۶۲: بیع از بار و شمار. قاعده عامه و فائده تامه فی بیع الازمار و اثمار.
- حکمت ۶۳: حکمت کتابت قرآن و ترجمه در دو کالم مقابل
- حکمت ۶۴: تحقیق اجرة الانکاح — "الصراح فی اجرة الانکاح"
- حکمت ۶۵: ترجمه قرآن در نظم
- حکمت ۶۶: عدم جواز کتابت ترجمه قرآن مجرد از قرآن.
- حکمت ۶۷: حکم بن سیمین و زریں
- حکمت ۶۸: تحقیق ضرب دف در شادی
- حکمت ۶۹: تحقیق قصه ابوشحمة
- حکمت ۷۰: شرائط تعلیم ترجمه قرآن بعوام
- حکمت ۷۱: رساله ضیاء الشمس فی اداء الهمس (قرأت حروف مهموسه)
- حکمت ۷۲: تحقیق سجده بر تکبیر
- حکمت ۷۳: اصلاح معاملة تمثالی لعل شریف
- حکمت ۷۴: تفصیل حکم رطوبت فرج
- حکمت ۷۵: مزید تحقیق تعیین ابراهیم در نسب فاروقیان
- حکمت ۷۶: تحقیق سماع از حضرت حاجی صاحب بروایت مولانا محمد یعقوب صاحب
- حکمت ۷۷: طلب دلیل به سنت موکده بودن ختم قرآن در تراویح
- حکمت ۷۸: تحقیق متعلق قبه روضه نبویه مع دفع شبه قبور شیخین
- حکمت ۷۹: عطاء ثواب بموصل ثواب نیز
- حکمت ۸۰: تجزیه یا توفیه اجر با ایصال الی المتعدد
- حکمت ۸۱: توبیه قول حنفیه بجواز قرأت در فارسیه
- حکمت ۸۲: احسن التفهیم مقوله سیدنا ابراهیم<sup>۳</sup> در تحقیق توبیه مولانا رومی
- حکمت ۸۳: در جنة الحسام من اشاعة الاسلام
- حکمت ۸۴: رفع شبه بر مسبب بودن صیغ و شتاء از تنفس دوزخ
- حکمت ۸۵: ثبوت لحم بقر خوردن آن حضور صلی الله علیه وسلم
- حکمت ۸۶: شنیدن گراموفون

- حکمت ۸۷: حکم عمل مسمیر نیرم ۳۶۲
- حکمت ۸۸: جواب اشکالات بر مسئله تقدیر ۳۶۳
- حکمت ۸۹: رساله القاء السکینة فی تحقیق ابداء الزینة ۳۶۴
- حکمت ۹۰: حکم خطبه در غیر عربی ۳۶۴
- حکمت ۹۱: تنقید بر رساله مقام محمود، در شفاعت و اعتراض بر عبارت تقویة الایمان ۳۶۷
- حکمت ۹۲: خلاصه الکلام فی اذان الجمعة بین یدی الامام ۳۶۸
- حکمت ۹۳: اقامت الطامنة علی زاعم بقاء النبوة العائمة ۳۶۸
- حکمت ۹۴: در تحقیق صلوة بر هوای جبار ۳۶۸
- حکمت ۹۵: در تحقیق مضمون تظلیل غمام ۳۶۹
- حکمت ۹۶: در کشف شبه مرجیه بودن خفیه از عبارت غنیه ۳۷۰
- حکمت ۹۷: در تحقیق جزئیات تسمیه عند العاصم ۳۷۱
- حکمت ۹۸: در قص نساء شعر راس را ۳۷۲
- حکمت ۹۹: رساله جنزل الکلام فی عزل الامام ۳۷۲ ب
- حکمت ۱۰۰: ضم شارح الدلائل فی ذم شارح الدلائل - ۳۷۲ ب

بوادر النوادر ————— حصه دوم

(مسائل فهرست سوم)

- (۳) نوادر — یعنی مضامین جدیدہ التدوین ۳۷۴
- نادره ۱: در ردّ تاویل لفظ دجال و یا بروج مابروج خلاف جمهور ۳۷۴
- نادره ۲: در ردّ ادخال ربوا دار الحرب در فیئ ۳۷۶
- نادره ۳: تطبیق عجیب در مقدار یوم بعثت الف و خمسين الف ۳۷۸
- نادره ۴: در تنقید بر حصه معینه جلد سوم سیرة النبی ۳۸۱
- نادره ۵: در تحقیق بعض عبارات متعلقه استواء علی العرش بجواب بعض اسئله ۳۸۳
- نادره ۶: در تحقیق نسیان ذنوب علامت قبول توبه بودن و تحقیق قول شیخ اکبر ۳۸۴
- نادره ۷: القطائف من اللطائف ۳۸۶
- نادره ۸: در معنی حدیث المرویا علی رجل طائر ۳۸۶

- نادره ۹: تحقیق فاتحه خواندن بر طعام و تبرک بودن طعام از فاتحه ۳۸۶
- نادره ۱۰: تحقیق قیام امام و مأمومین بر حجی علی الصلاة و تکبیر امام بر قد قامت الصلوة ۳۸۸
- نادره ۱۱: عدم افطار صوم بر عمل انجکشن ۳۸۹
- نادره ۱۲: طهارت بول و براز حضرات انبیاء علیهم السلام ۳۹۱
- نادره ۱۳: رساله البصائر فی الدوائر ۳۹۳
- نادره ۱۴: رساله تصحیح العلم فی تبیح الفلم ۳۹۳
- نادره ۱۵: رساله تمهید الفرش فی تحدید العرش ۳۹۳
- نادره ۱۶: شجرة المراد ( امور مسجوت عنها فی التصوف ) ۳۹۳
- نادره ۱۷: رساله عبور البراری فی سرور الذراری ۳۹۴
- نادره ۱۸: رساله ظهور العدم بنور القدم ۳۹۴
- نادره ۱۹: رساله احکام الایتلاف فی احکام الاختلاف ۳۹۴
- نادره ۲۰: رساله الدالتوجه فی الطلاق ذات التعدد ۳۹۴
- نادره ۲۱: افکار دینی ضمیمه اخبار بنی ۳۹۴
- نادره ۲۲: در بیان فرق قیاس فقهی و اعتبار صوفیه و فال مشروع و فال غیر مشروع ۳۹۴
- نادره ۲۳: رساله الیم فی السم ۳۹۶
- نادره ۲۴: العلم فی السم ۳۹۷
- نادره ۲۵: توجیه قول منصور و توجیه فتوی بقتل منصور ۳۹۷
- نادره ۲۶: در تحقیق مشرب قلندران در ترک فرائض از لطائف قدوسی ۳۹۸
- نادره ۲۷: در تحقیق اعراس و زیارت روضه مقدسه نبویه از انوار العارفین ۴۰۰
- نادره ۲۸: در تحقیق سماع با سزا میرانہ انیس الارواح ۴۰۲
- نادره ۲۹: رساله تمیز العشق من الفسق ۴۰۵
- نادره ۳۰: الادراک والتوصل الی حقیقة الاشراک والتوصل ۴۰۶
- نادره ۳۱: در اصل رقص و تواجد ۴۰۶
- نادره ۳۲: در معنی البغض المحال الی الله الطلاق ۴۰۷
- نادره ۳۳: در معنی اکثر اهل الجنة البله ۴۰۷



- نادره ۳۳: در مسح عینین بالانامل عند قول المؤذن اشهد ان محمداً رسول الله  
 ۳۰۸  
 نادره ۳۵: در معنی حدیث من عشت فعت  
 ۳۰۹  
 نادره ۳۶: در تحقیق مسئله رویت قیامت  
 ۳۱۱  
 نادره ۳۷: در تحقیق اکل مرتین فی یوم واحد  
 ۳۱۷  
 نادره ۳۸: رساله الارشاد فی مسئله الاستعداد  
 ۳۱۸  
 نادره ۳۹: رساله التحریض علی صالح التقریض  
 ۳۱۸  
 نادره ۴۰: المحصنة فی حکم الوسوسة  
 ۳۱۸  
 نادره ۴۱: جبر محمود و جبر مذموم  
 ۳۱۹  
 نادره ۴۲: در معنی اصطلاحات جمع و فرق و جمع الجمع  
 ۳۲۰  
 نادره ۴۳: در مضرت از تکدر شیخ و صعوبت سلب احوال باطنی  
 ۳۲۱  
 نادره ۴۴: خطبه اصدق الرؤیا  
 ۳۲۶  
 نادره ۴۵: اطلاع رجوع از بعض تحریرات  
 ۳۲۷  
 نادره ۴۶: در وصیت بمنع از ضبط سواخ احقر  
 ۳۲۸  
 نادره ۴۷: اوقات نماز و تنبیہات متعلقه نماز و روزه (الساعات للطاعات)  
 ۳۲۸  
 نادره ۴۸: مضمون متعلق معاملات بجواب بعض سوالات (الاتناع عن السباع)  
 ۳۳۲  
 نادره ۴۹: رساله قائد قادیان  
 ۳۳۳  
 نادره ۵۰: در معامله با کلام اهل طریق  
 ۳۳۳  
 نادره ۵۱: در جواب از نسبت انقطاع عذاب بسوئے شیخ اکبر  
 ۳۳۴  
 نادره ۵۲: در معامله با مباهیل و مجاذیب و بلبه  
 ۳۳۹  
 نادره ۵۳: در طریق جواب الزامی عبارت مرزا  
 ۳۴۲  
 نادره ۵۴: در تحقیق خضاب اسود  
 ۳۴۲  
 نادره ۵۵: در اجماع بر حرمت اخذ لجه دون القبضه  
 ۳۴۴  
 نادره ۵۶: در حساب صاع و درهم  
 ۳۴۳  
 نادره ۵۷: در تحقیق مسئله التصرف  
 ۳۴۵  
 نادره ۵۸: در تحقیق جبر و ضرب و مد و تکرار بعض کلمات ذکر و اقتصار بر معمول  
 ۳۴۶

- نادره ۵۹: در تحقیق علمی و علمی مسئله مولد شریف مع مالها وما علیها  
 ۲۴۴ نادره ۶۰: در توجیه سرعت سید معراج شریف بطی زمان و مکان  
 ۲۴۸ نادره ۶۱: در حل شبهه متعلق تفضیل عرب بر عجم در نسب  
 ۲۴۹ نادره ۶۲: در تحقیق حفاظت جسم اطهر نبوی  
 ۲۵۲ نادره ۶۳: رساله الحكم المحقانی فی حنب الاغا خانی  
 ۲۵۳ نادره ۶۴: شق الجیب عن حق الغیب  
 ۲۵۳ نادره ۶۵: التواجه بما يتعلق بالتشابه  
 ۲۵۳ نادره ۶۶: در حکم مبر و پیرو و خفیة پولیس که بعض اوقات وضع کفار اختیار می کنند  
 ۲۵۵ نادره ۶۷: رساله التشبه بأهل السفاح لمن لا یبرید اداء المهر فی النکاح  
 ۲۵۵ نادره ۶۸: رساله تعدیل اهل الدهر فی درجه تقلیل المهر ( احکام تقلیل مهر )  
 ۲۵۵ نادره ۶۹: رساله کلمة القوم فی حکمة الصوم  
 ۲۵۵ نادره ۷۰: رساله اعداد الجنة للتوفی عن الشبهه فی اعداد البدعة والسنة  
 ۲۵۵ نادره ۷۱: تحقیق السعد والنحس  
 ۲۵۶ نادره ۷۲: تحقیق معنی حدیث بشارات  
 ۲۵۷ نادره ۷۳: نصب اشجار در عرفات  
 ۲۵۹ نادره ۷۴: بیع اراضی فلسطین بدست یهود  
 ۲۶۰ نادره ۷۵: بطلان بعض احلام و کشف  
 ۲۶۳ نادره ۷۶: تحقیق ثمره استخاره  
 ۲۶۷ نادره ۷۷: رساله التعرف فی تحقیق التصرف  
 ۲۶۷ نادره ۷۸: تقدیس القرآن المنیر عن تدنيس التصاویر  
 ۲۶۷ نادره ۷۹: سد الغلط و المفاسد فی حکم اللغظ عند المسجد  
 ۲۶۷ نادره ۸۰: تسویه السطح فی تصفیه بعض الشطح  
 ۲۶۷ نادره ۸۱: صائب الکلام فی حکم مناصب الحرام در ملازمتها غیر مشروع  
 ۲۶۷ نادره ۸۲: المقالة المتماکمة فی تصور الحلیلة البالکة  
 ۲۶۸ نادره ۸۳: المناظره عن متعارف المناظره یعنی اقسام مناظره

- نادرہ ۸۴: نعم المنادی فی تصحیح المبادی ۴۶۸
- نادرہ ۸۵: التحریر النادر لتقریر الشاہ عبدالقادر ۴۶۹
- نادرہ ۸۶: حل الاشکال علی ضرورۃ الشیخ مع وجود الاختیار فی الأعمال ۴۷۱
- نادرہ ۸۷: تحقیق لطیف بجواب اشکالات متعلق نشوع ۴۷۱
- نادرہ ۸۸: بیعت غائبانہ و بیعت صغیر ۴۷۱
- نادرہ ۸۹: ابطال حکم بقدیم عرش ۴۷۲
- نادرہ ۹۰: تحقیق ارسال یا وضع یدین در قنوت نازلہ ۴۷۳
- نادرہ ۹۱: الوقف لایملک بامستیلاء الکفار ۴۷۳
- نادرہ ۹۲: در تحقیق مقالات طلب ضرہ در نوشتش در خانہ ضرہ اُخری ۴۷۴
- نادرہ ۹۳: تحقیق معصیت بودن استنذاء بتصور اجنبیہ بالاختیار ۴۷۴
- نادرہ ۹۴: جواب اشکال بر واقعہ بعض بزرگان تہجد بلا وضو ۴۷۵
- نادرہ ۹۵: المقالات المفیدہ فی حکم اصوات الآلات المجدیدہ ۴۷۶
- نادرہ ۹۶: تدبیر سہل رفع تشویشات صعبہ ۴۷۶
- نادرہ ۹۷: شق الغین عن حق علی وحسین ۴۷۷
- نادرہ ۹۸: حل اشکال بر بعض مراقبات در نماز ۴۷۷
- نادرہ ۹۹: الاختلاف للاعتراف در تقبیح افراط و تفريط در انساب ۴۷۷
- نادرہ ۱۰۰: تحقیق عجیب بلکہ اعجب متعلق سمت کعبہ فوق و تحت ارض ۴۷۸

### مجموعۃ الرسائل الاشرفیہ

- ۱: شرح مکالمہ سینی و بین بعض المعقولین در قدرت حق تعالی بر اخبار عن غیر الواقع ۴۸۰
- ۲: تعدیل حقوق الوالدین ۴۸۳
- ۳: التحقیق الفزیدی فی حکم آتہ تقریب الصوت البعید ۴۸۸
- ۴: ضیاء الشمس فی اداء الہمس ۵۰۰
- ۵: احسن التفہیم لمقولۃ سیدنا ابراہیم علیہ السلام ۵۰۶
- ۶: درجۃ الحسام من اشاعۃ الاسلام ۵۰۸



- ٥١١ : ٤ : القاء السكينه في تحقيق ابداء الزمنية
- ٥٢٣ : ٨ : خلاصه الكلام في اذان المجتمه بين يدي الامام
- ٥٢٥ : ٩ : اقامه الطامه على زاعم بقاء النبوة الحقيقه العامه
- ٥٣٤ : ١٠ : جنل الكلام في عزل الامام
- ٥٣٤ : ١١ : ضم شارو الايل في ذم شارو ابل
- ٥٦٠ : ١٢ : القاطف من اللطائف (لطائف ستة)
- ٥٩٣ : ١٣ : البصائر في الدوائر
- ٥٩٨ : ١٤ : تصحيح العلم في تقيح الفلم
- ٦٠١ : ١٥ : تمهيد الفرش في تحديد العرش
- ٦٣٣ : ١٦ : عبور البراري في سرور الدراري
- ٦٢٠ : ١٧ : ظهور العدم بنور القدم
- ٦٦٥ : ١٨ : احكام الايتلاف في احكام الاختلاف
- ٦٨٨ : ١٩ : رد التوحيد في الطلاق ذات التعدد
- ٦٩٣ : ٢٠ : افكار ديني ضميمه اخبار بني
- ٦٩٨ : ٢١ : تميز العشق من الفسق
- ٤٠٦ : ٢٢ : الإدراك والتوصل الى حقيقته الاشراف والتوصل
- ٤١٢ : ٢٣ : الارشاد في مسئلة الاستعداد
- ٤١٥ : ٢٤ : التحريض على صالح التعريض
- ٤٢١ : ٢٥ : المحصنة في حكم الوسوسة
- ٤٢٣ : ٢٦ : قائد قاديان
- ٤٣٤ : ٢٧ : الحكم الحقاني في حزب الاغاني
- ٤٤١ : ٢٨ : شق الجيب عن حق الغيب
- ٤٥٢ : ٢٩ : التواجه بما يتعلق بالنشابه
- ٤٦١ : ٣٠ : تحقيق التشبيه بأهل السفاح لمن لا يريد اداء المهر في النكاح
- ٤٦٣ : ٣١ : تعديل الدهر في درجة تقليل المهر

- ٣٢ : كلمة القوم في حكمة الصوم ٤٦٩
- ٣٣ : اعداد الجنة للتوفي عن الشبهة في اعداد البدعة والسنة ٤٧٤
- ٣٤ : التعرف في تحقيق التصرف ٤٨٠
- ٣٥ : تقديس القرآن المنير عن تدنيس التصاوير ٤٨٤
- ٣٦ : سد الغلط والمفاسد في حكم اللفظ عند المساجد ٤٩١
- ٣٧ : تسويد السطح في تصفية بعض الشطح ٤٩٣
- ٣٨ : صائب الكلام في حكم مناصب المحرام ٤٩٤
- ٣٩ : المقالة المتعاليمة في تصور الحليمة الهالكة ٤٩٨
- ٤٠ : نعم المنادى في تصحيح المبادى ٨٠١
- ٤١ : حل الاشكال على ضرورة الشيخ مع وجود الاختيار في الأعمال ٨٠٥
- ٤٢ : التحفيف في الاخبار الضعيف ٨٠٨
- ٤٣ : المقالات المفيدة في حكم اصوات الآلات الجديدة ٨١١
- ٤٤ : شق الغين عن حق علي وحسين ٨١٥
- ٤٥ : الاختلاف للاعتراف وبرقح افراط وتفريط در انساب ٨١٩





جريدة النور من مؤلف هذه الرسالة أعني تكريم الامت مجدداً لمت حضرت مولانا محمد شرف علي صاحب نور الشريعة

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْبُحُورِ

أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى تَتْلُو فِي نُحُوشِهِمْ فَغَشَاهَا غُشَّةً

(أَوَّالِي مَقَابِلَةِ بِلَاغِيَيْنِ)

لما دلت الآيات على حسن التقاط بعض المرام من كثير الكلام  
بإقتضار المقام بحيث ذكر فيها بعض مما في صحف موسى وإبراهيم  
عليهما الصلوة والسلام وكانت من ذوات هذا الشأن

رَسَالَة

# بَوَادِرُ النُّوَارِ

المنتخبة من تاليفات هذا العبد المستهمل حيث أقصر في انتخابها على المهام  
من العلوم والأحكام وهديتها وربتها باكمل اهتمام واجب لنظام  
ثم اعنت بطبعها مرة ثانية

العبد الضعيف محمد بن عبد غفر بأضاً المقد بعض شي مؤلف

في محرم الحرام سنة ١٣٨٥

مِنْ مَكْتَبَةِ اشْرَافِ لَعْلُومِ شُعْبَةِ دَارِ الشَّاعِرِ يُونُسَ

وقد اهتم بتصحيح الغزير الفاضل المولوي سيد حسن المندس دار العلوم الديوبند  
(مطبوعه كمال پریس پریس دہلی)

# عرض از ناشر

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وكفى وسلاماً على عباده الذين اصطفى - أما بعد بقية السلف حجة الخلف -  
مجدد الملة حكيم الأئمة امام رباني سیدی حضرت مولانا اشرف علی صاحب قدس اللہ سرہ کی یہ تصنیف تاریخ  
تصنیف کے اعتبار سے سب سے آخری اور خاتمۃ القضاہ ہے۔ اور مضامین کے اعتبار سے روح القضاہ  
حضرت اقدس نور اللہ مرقدہ نے اس کتاب کی اصل یعنی فہرست مضامین مع حوالہ کتب کو ۱۳۲۷ھ سے ۱۳۳۷ھ تک  
مختلف فرصتوں میں مرتب فرمایا۔ حق سبحانہ و تعالیٰ نے حضرت اقدس کو مشکل سے مشکل کام میں آسان سے آسان  
نکال دینے کی ایک خصوصیت عطا فرمائی تھی اس لئے یہ فہرستیں تو خود قلم مبارک سے مرتب کر دیں اور شائع کر دیں  
یہ وصیت لکھ دی کہ کوئی صاحبان فہرستوں کے اصل مضامین کو تمام تصانیف سے منتخب کر کے شائع کر دیں۔ اللہ  
سبحانہ و تعالیٰ کا یہ معاملہ بھی حضرت اقدس کیساتھ ہمیشہ سے تھا کہ

تو چنانچہ خواہی خدا خواہ جنس

می دہد یزداں مرا دست یقین

چنانچہ جنگ کی وجہ سے سامان طباعت مفقود ہونے کے باوجود ایک صاحب خیر شیخ محمد عبد الحکیم  
صاحب پشورنگ کراچی اسکی طباعت کیلئے آمادہ ہو گئے۔ جنگ لکھی ہوئی تہذیب شروع میں درج ہے۔ اور حضرت  
اقدس کے مرض وفات میں یہ کتاب مکمل طبع ہو گئی۔ لکھنؤ میں چھپی تھی۔ تھانہ بھون پہونچنے میں کچھ دیر لگی تو  
روزانہ انتظار رہتا تھا۔ وفات سے تقریباً بیس روز پہلے یہ کتاب پہونچ گئی جس سے بہت ہی مسرور ہوئے۔  
گرائی شدید کی وجہ سے بہت ہی تھوڑے نسخے طبع ہوئے تھے جن میں کچھ نسخے حضرت والا نے اپنی رقم سے اپنی  
لئے طبع کرائے تھے۔ یہ نسخے اپنے مخصوص متعلقین میں تقسیم فرمائے۔ سب سے پہلا نسخہ اس ناکارہ کو عطا فرمایا۔ یہ سب مطبوعہ  
نسخے اس قدر قلیل تھے کہ بہت کم حضرات کو دستیاب ہوئے۔ حضرت اقدس کی وفات کے بعد اسکی دوبارہ طباعت  
سب سے زیادہ ضروری معلوم ہوئی۔ اور چند مخلص دوستوں کے تقاضا نے اہمیت پیدا کر دی۔ انکی برکت سے حق تعالیٰ  
نے اس کی طبع ثانی کا شرف اس ناکارہ کو عطا فرمایا۔ کہیں کہیں کچھ مفید حواشی کے اضافہ کی بھی توفیق ہوئی۔ تصحیح کا بھی حسب  
قدت انتظام کیا گیا اور محتاط تناسب ضخامت کتاب کی دو جلدیں کر دی گئیں۔ جلد اول میں اصل کتاب کے تین حصے۔ غرائب حکم  
فلا دیں اور جلد دوم میں وہ رسائل مستقلہ جنکا حوالہ تینوں مذکورہ حصوں میں آیا ہے۔ واللہ الحمد اولہ و آخرہ +  
بند محمد شفیع دیوبندی عفا اللہ عنہ - محرم ۱۳۶۵ھ

## تصہیدات شر اول

بعد الحمد والصلوة - یہ ایک نہایت عجیب و گہرا ہے۔ ملقب بہ نوادر النواد جو جامع ہے حضرت سیدی  
وسیدی حکیم الامتہ مجدد الملتہ مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب دام ظلہم العالی کے تین سو متفرق مضامین کا  
اس کے قبل ان مضامین کی تین فہرستیں بھی صاحب مضامین کے قلم سے مختلف اوقات میں مرتب ہو چکی ہیں جن میں سے بعض



شائع بھی ہوئی ہیں اور بعض قلمی مدرسہ امداد العلوم میں محفوظ تھیں۔ ان میں ہر فہرست شو مضمون کی ہے مع عدم اعتبار  
 الکسر اور یہ مضامین مختلف علمی ابواب کے ہیں جو باستثنا نہایت قلیل مختلف رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں مگر بعض دواعی  
 جو کہ بعض فہرست ہائے مذکورہ کی تہید میں مذکور ہیں ان کے مجتمعاً شائع ہونے کے مقتضی تھے جنکا حاصل یہ ہے بعض مضامین  
 ہمہ وقت کا بدون تعب ملجانا اور خود ایک جلسہ میں ان کے مطالعہ کا موجب تجدید نشاط ہونا اور حق تعالیٰ کی نعمت کا اظہار کہ ایک  
 خاص شان کے مضامین بدون مشقت حضرت صاحب تالیف دایم ظہیم کے قلب پر وارد فرمائے اور ان مصالح کی تحصیل  
 تکمیل کیلئے بعض تہیدات میں بجانب صاحب مضامین ان مضامین کے مستقلاً شائع کرنے کا مشورہ بھی دیا گیا ہے۔ اس  
 عاجز نے اس مشورہ پر عمل کرنے کیلئے اس خدمت کی سعادت حاصل کرنے کا عزم کیا اور توفیق الہی نے دستگیری فرمائی  
 چنانچہ رسالہ ہذا جو تینوں مذکورہ فہرستوں کے مضامین کا جامع ہے اُس صورت مجوزہ میں آپ کے سامنے ہے۔ ناظرین  
 سے امید کہ رسالہ کے نافع ہونے کی اور اس عاجز کی یہ خدمت علمی مقبول ہوگی اور ذخیرہ آخرت ہونے کی دعا فرمادیں۔  
 چونکہ مذکورہ فہرستوں کی تہیدیں بھی بہت فوائد پر مشتمل ہیں اس لئے صاحب مضامین کے مشورہ سے اصلاح و النفع ہی  
 معلوم ہوا کہ نقل مسائل سے پہلے ان تہیدات کو بھی بعینہ نقل کر دیا جاوے۔ پھر مسائل کو ان ہی عنوانات سے جو  
 فہرستوں میں تجویز کئے گئے ہیں نقل کیا جاوے اور قبل نقل ان تہیدات اور فہرستوں کو احتیاطاً صاحب مضامین کے نظر سے  
 بھی مکرر گذران دیا گیا ہے اس نظر کے وقت کہیں کہیں عبارات اور مسائل کے نمبروں میں خفیف خفیف تصرف  
 بھی کام لیا گیا ہے ان مواقع میں عبارات سابقہ مطبوعہ کی ساتھ اختلاف ہونے سے شبہ نہ کیا جاوے۔

واللہ ولی الہدایۃ فی کل سوائۃ ودیانۃ وهو العاصم عن کل غوائۃ۔  
 العارض الشیخ محمد عبد الحکیم حج پنشنر۔ مقام کراچی۔ سلخ رجب ۱۳۵۹ھ

## تہید فہرست اول

### غرائب الرغائب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلوة۔ یہ مجموعہ ہے احقر کے ایسے چند مضامین کا جو بلا نقل جزئی استناداً الی الکلیات مواقع خاصہ پر  
 ذہن میں آیا کئے۔ اسی لئے ان کو غرائب سے ملقب کیا گیا اور چونکہ یہ مضامین نہایت دلچسپ ہیں اسلئے ان کو  
 رغائب سے موصوف کیا گیا اور غرض ان کے جمع کرنے سے چند امور ہیں +

(۱) تفریح ناظرین ان کے مطالعہ سے بوجہ ان کے عجیب غریب ہونے کے لان کل جدید نذیر۔

(۲) تحدیث بالنعمة کہ احقر کو باعتبار ان کے علم کے ان نعم علیہ میں بعض لوگوں سے متفرد و سربا یابا گیا۔

(۳) توقع اصلاح اذ اہل علم بوجہ احتمال غلط سبب عدم استناد الی النقل الصریح اور گوان مضامین کا اگر حصہ مختلف

تالیفات میں شائع بھی ہو چکا ہے مگر متفرق ہونے کے سبب بعض اوقات خود مجھ کو بھی انکا موقع یاد نہ آتا تھا اسلئے سرسری

تتبع کے بعد انکو مجتمع کر دینا عمل و اسہل فی النفع معلوم ہوا۔ اور اسی وجہ سے مستقل تصنیفات کے مضامین کو

اس میں نہیں لیا گیا۔ الا نادر العارض صا کیونکہ ان سے اخذ کرنا چنداں دشوار نہیں۔ اور یہ مضامین ایک ماہ

محدود تک ہیں اور ایسے مضامین اور بھی ہیں مگر فی الحال شو پر اکتفا کیا گیا اور ان دونوں وصف میں رسالہ



ہم رنگ ہے اصدق الرویا کا اور زمانہ بھی دونوں کی تالیف کا ایک ہے۔ وَاللّٰہُ تَعَالٰی وَلِیُّ النُّعُوْمِ  
(اشرف علی عفی عنہ)

## تمہید فہرست دوم

### الکلمۃ الدالۃ علی الحکم الضالۃ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بعد الحمد والصلوة عرض ہے کہ اس رسالہ کی اجمالی حقیقت اس کے نام ہی سے ظاہر ہے اور تفصیل یہ ہے کہ  
مجھ کو بعض اوقات اپنے لکھے ہوئے بعض مضامین کے تفصیل کی ضرورت ہوتی تھی خواہ کسی سائل کے جواب کیلئے خواہ کسی  
شائق کے ابتدائی خطاب کیلئے اور وہ اسوجہ سے کہ غیر مستقل مؤلفات میں (جیسے مختلف اوقات کے فتاویٰ اور جیسے  
ماہواری رسالے) منتشر تھے بعض اوقات ملتے نہ تھے اسلئے میں نے ایسے مؤلفات پر ایک سرسری نظر ڈال کر ایسے  
مضامین کے نشانات کو اپنی سہولت کیلئے اولاً اور دوسرے ناظرین کے نفع کیلئے ثانیاً ایک جدول کی شکل میں ضبط کر لیا اگر کسی  
مختلف سائل کا جمع کرنا بھی مختلف معلوم ہو وہ اپنی نشانات سے انکو ایک مستقل رسالہ کی صورت میں بھی جمع کر سکتا ہے اور  
چونکہ اسکو رسالہ غرائب کیساتھ بعض اوصاف میں اشتراک بھی ہے جیسے مجموعہ مضامین کی تعداد اور جیسے ان مضامین کا  
خاص شان سے نافع ہونا اسلئے اسکو حکماً غرائب کا دوسرا حصہ بھی قرار دیا جاسکتا ہے اور حقیقتہً اسلئے نہیں کہ اس کے  
تئیں کی بنا جو کہ اسکے خطبہ میں مذکور ہے اسکی تدوین کی بناء سے جو کہ ابھی اوپر مذکور ہوئی تھا تڑپے۔ اللہ اعلم  
لک الحمد علی ما سہلت لنا الامور وشرحت لنا الصدد

## تمہید فہرست سوم

### نواذر

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بعد الحمد والصلوة۔ یہ رسالہ گویا جلد ثانی پر رسالہ الکلمۃ الدالۃ علی الحکم الضالۃ کی جو ۱۳۳۳ھ کے رمضان میں  
تھایا اور النور میں شائع کیا گیا تھا جسکی حقیقت اس کے خطبہ سے ظاہر ہے جس کا اصل یہ ہے کہ بعض اوقات مجھ کو اپنے  
ایسے لکھے ہوئے مضامین کے تفصیل کی ضرورت ہوتی تھی جو غیر مستقل مؤلفات میں منتشر تھے اور وہ بعض اوقات ملتے نہ تھے۔ اسلئے میں  
ایسے مؤلفات پر سرسری نظر ڈال کر ایسے مضامین کے نشانات کو اپنی سہولت کیلئے اولاً اور دوسرے ناظرین کے نفع کیلئے ثانیاً ایک جدول  
کی شکل میں ضبط کر لیا اور چونکہ سنہ مذکور کے بعد اور مضامین بھی اس قسم کے لکھے گئے یا اس شان کے ثابت ہو گئے اسلئے اس فہرست  
میں اضافہ کی حاجت ہوئی وہ اضافہ یہ ہے اور فہرست پہلے بالاسے امتیاز کیلئے اسکے اجزا کا عنوان نادرا متبا معلوم ہوا  
اب یہ کل تین فہرستیں ہوئیں مضامین عجیبہ عمدہ کی۔ اگر ان مضامین کے دیکھنے کیلئے کسی کو مختلف سائل کا جمع کرنا مختلف ہو  
وہ ان ہی نشانات سے انکو ایک مستقل رسالہ کی صورت میں جمع کر سکتا ہے۔ اگر ایسا اتفاق ہو تو مشوقہ عرض کیا جاتا ہے  
کہ اس مجموعہ کا لقب بوار النواذر رکھا جاوے

کتبہ اشرف علی ۱۳۵۴ھ

بسم بحر الکاف وفتح اللام جمع کلمۃ ببحر الکاف و سکون اللام مکرر جمع کسرۃ کذا فی القاموس ۱۲ منہ ۱۳۵۴ھ اور بعض مستقل  
مؤلفات کا جو ایک دم مضمون آگیا ہے یا کوئی مضمون متماثل غیر منقول عن المؤلف السابق آئینہ ۱۵۵۴ھ استطراد آج ۲ منہ

بسم بحر الکاف وفتح اللام جمع کلمۃ ببحر الکاف و سکون اللام مکرر جمع کسرۃ کذا فی القاموس ۱۲ منہ ۱۳۵۴ھ اور بعض مستقل  
مؤلفات کا جو ایک دم مضمون آگیا ہے یا کوئی مضمون متماثل غیر منقول عن المؤلف السابق آئینہ ۱۵۵۴ھ استطراد آج ۲ منہ

# آغاز مسائل مقصودہ

اب ہر فہرست کے مسائل بامتیاز عنوانات مجوزہ تمہیدات منقول ہوتے ہیں

## مسائل فہرست اول

### غرائب الرغائب

#### بسم اللہ الرحمن الرحیم

#### سلا عن ربیہ

در دفع اشکال عدم اطمینان بذکر حال۔ احقر کی پے حال غار پر بہت ندامت و پریشانی ہے کہ ارشاد خداوندی تو ہے لا یذکر اللہ نظمین القلوب احقر کو کیوں برخلاف اسکے بواطمینانی و گروانی شامل حال ہے۔

تحقیق۔ مراد آیت میں اطمینان طبعی نہیں ورنہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ قول و لکن لیطمئن قلبی کہ دال ہے اس وقت عدم حصول اطمینان پر مستلزم ہوگا لغو ذرا اللہ انکے عدم تاثر کو ذکر سے حاشا و کلا۔ اس کا کون قائل ہو سکتا ہے بلکہ مراد اس سے اطمینان عقلی یعنی ایمان اعتقادی ہے جس کو ابراہیم علیہ السلام نے اپنے قول بلیٰ میں ظاہر فرمایا ہے پس آیت میں یہی اطمینان اعتقادی مراد ہے دلیل اسکی خود سیاق و سباق ہے قال تعالیٰ ویقول الذین کفروا لولا انزل علیہ آیت من ربہ اس کے جواب کے سلسلہ میں ارشاد ہوا ہے یعنی یہ لوگ عناد سے فرائش معجزات مقترجہ کی کر کے ہیں اور جواب اہل ایمان ہیں وہ ذکر اللہ سے کہ فردا عظم اس کی قرآن ہے مطمئن ہوتے ہیں یعنی ایمان لاتے ہیں۔ یعنی قرآن



کے اعجاز کو دلالت علی النبوة کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور ذکر اللہ میں بھی خود بہت ہے کہ جس مرتبہ کا ذکر ہوتا ہے اسی مرتبہ کا اس سے اطمینان ہوتا ہے۔ ذکر اعتقادی سے اطمینان اعتقادی اور ذکر حالی اطمینان حالی۔ آپ ذکر اعتقادی پر اطمینان حالی تلاش کرتے ہیں۔ وہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ شدہ شدہ ہو جاوے گا اس کے نہ ہونے سے شبہ عدم نافعیت ذکر کا نہ کریں فقط تربیہ حصہ سوم ص ۵۵

## دوسرا عنریہ

در تحقیق قاعدہ اصولیہ اعتبار عموم الفاظ قاعدہ کلیہ اصولیہ لا عبرۃ لخصوص السبب بل العبرۃ لعموم الالفاظ میں عموم سے وہ عموم مراد ہے جو مراد متکلم سے متجاوز نہ ہو چنانچہ حدیث میں ہے لیس من البوالصیاء فی السفر ظاہر ہے کہ الفاظ عام ہیں مگر یہ بھی جمہور کے نزدیک یقینی ہے کہ مراد صرف وہ صوم ہے جیسا اس حدیث کے سبب ورود میں تھا یعنی جیسے مشقت و مصیبت تھی۔

## تیسرا عنریہ

در تجربہ زیادت شہوت دہیراں اکثر بوطول میں شہوت جوان سے زیادہ ہوتی ہے گو قوت کم ہوتی ہے نسبت جواناں از بعض وجہ ہے اور جوانی میں قوت عفت کی زیادہ ہوتی ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ جوانی میں چونکہ شہوت قوی ہوتی ہے اس لئے اُس کے روکنے میں نفس کو حظ وافر حاصل ہوتا ہے بخلاف ایام ضعیفی کے اور حظ وافر نفس کو محمود اور مطایب معلوم ہوتا ہے۔ دوسری وجہ ہے کہ جوانی کی حالت میں بہت زیادہ ہوتی ہے بخلاف عالم ضعیفی کے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ انسان بوجہ شدت شہوت عالم جوانی میں عفت کا اہتمام زیادہ کرتا ہے بخلاف عالم ضعیفی کے کہ اس زمانہ میں بوجہ ضعف شہوت اس طرف اہتمام نہیں ہوتا۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ اکثر لوگ جوانوں سے تو اپنے لڑکوں اور عورتوں کو دور رکھتے ہیں اس لئے بھی ان کو ابستار کم ہوتا ہے بخلاف بوطول کے کہ اُن سے کسی کو اندیشہ نہیں ہوتا اس لئے اُن سے احتیاط نہیں کی جاتی وہ معصیت نظروں میں زیادہ مبتلا ہو جاتے ہیں اور گویہ معاصی اصل زنا کی برابر نہ ہوں لیکن چونکہ اکثر لوگ انکو خفیف سمجھتے ہیں اس حیثیت سے ان میں اشدت آ جاتی ہے۔



## چوتھا عنبر

درمکان مقصود نبودن توجہ متعارف کمال تو وہ ہے جو مقبولان الہی میں پایا جاوے اور نامقبول اس سے محروم ہوں اور توجہ متعارف مشترک ہے بین المقبولین والمردودین۔ اور مدار اسکا ایک خاص طریق پر مشق کرنا ہے جس سے قوت نفسانیہ متصرف حاصل ہو جاتی ہے اور وہ اگر نیک نیتی سے ہو تو گویا جاز ہے لیکن انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا یہ طریقہ رہا نہیں وہاں تو فقط نصیحت اور مواعظ اور دعا و شفقت سے کام لیا جاتا تھا (و کفی بھود قدوة ۱۲ جامع) اور بعض اوقات یہ قوت اہل باطل میں بھی بہت ترقی پذیر ہوتی ہے۔ اسی لئے ہر توجہ دینے والے کے پاس بیٹھنا مناسب نہیں جب تک کہ اُس کا متبع سنت ہونا یقین نہ ہو جاوے بعض اوقات بڑا ضرر ہوتا ہے۔

## پانچواں عنبر

در جواب حدیث ذوالیدین | اجماع ہے نمازیں کلام کرنے سے فساد صلوٰۃ پر۔ اب رہا یہ کہ کوئی خاص نوع کلام کی اس حکم سے مستثنیٰ ہے یا نہیں سو اس دعوے استثناء کے لئے دلیل کی حاجت ہے سو خصم سے مطالبہ کیا جائے اور اس پر منع وارد کیا جاوے رہی حدیث ذوالیدین ۲ سو اگر بعد نسخ بھی ہو تب بھی اس تقریر کو مضر نہیں کیونکہ یہ خصوصیت ہوگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کہ آپ سے کلام کرنا مثل کلام مع اللہ تعالیٰ بطل صلوٰۃ نہ تھا علیٰ ہذا آپ کا کلام کرنا بھی کہ آپ کے لئے مثل خصائص بشمار کے اسکا بھی خاص ہونا کچھ بھی بعید نہیں

## چھٹا عنبر

در حکمت حصر منکوحات در اربع | چار نکاح سے متجاوز نہ ہونے کی ایک حکمت یہ بھی ہے کہ عورت کا فی نفسہ حق قصار و طر بھی اور نکاح کی جو اصلی مصلحت ہے یعنی ابتغار ولد جو موقوف ہے اجمال پر وہ بھی مقتضی اس کو ہے کہ کم از کم ہر طہر میں ایک بار ہمبستری ہو جایا کرے اور صحیح المزاج عورت کو ہر ماہ میں ایک بار حیض ہو کر طہر ہوتا ہے یہ امر تو باعتبار حالت عورت کے ہے اور متوسط قوت کا

مرد ایک ہفتہ میں ایک بار صحبت کرنے سے صحت کو محفوظ رکھ سکتا ہے یعنی ایک ماہ میں چار بار قربت کر سکتا ہے پس اس طرح سے اگر چار عورتیں ہونگی تو ہر عورت سے ایک طہر میں ایک بار صحبت ہوگی جس میں تمام مصالح متعلقہ جانین کی عایت ملحوظ رہے گی اور اس سے زیادہ منکوحات میں یا تو مرد پر زیادہ تعب ہو کر اس میں قوت تولید کی نہ رہے گی اور یا عورت کا حق ادا نہ ہوگا اور چونکہ قانون عام ہوتا ہے اسلئے کسی خاص مرد کا زیادہ قوی ہونا اس حکمت میں مغل نہیں ہو سکتا ابدتہ بغیر صلی اللہ علیہ وسلم میں چونکہ قوت بھی زیادہ تھی اور آپ کو قوانین عامہ سے ممتاز کر کے بہت سی خصوصیات بھی عطا کی گئی ہیں اس لئے اس حکم میں بھی آپ کو ایک خاص امتیاز عطا فرمایا گیا۔

## سُأَلُوا عَنْ سِرِّهِ

دفع اشکال متعلق بعض اشعار دیباچہ بوستان

بہ بندند بروے در باز گشت  
کہ داموے یہوشیش در وہند  
یکے دیدہ بازو پر سوختہ است  
وگر بردہ بازو بیرون نبرد  
کز کس نروہ است کشتی بڑل  
نخت اسپ باز آمدن پے کنی  
صفائی بست در تیج حاصل کنی  
طلبگار عہد الستت کند  
وزیخا ببال محبت پری  
نماند سراپردہ الآجلال  
عنانش بگیری و تحیر کہ ایست  
گم آں شد کہ دنبال راعی نرفت

وگر سائے محرم راز گشت  
کے رادیں بزم ساغر دہند  
یکے باز را دیدہ بروختہ است  
کے رہ سوے گنج فتاروں نبرد  
بمردم دیں موج دریائے خوں  
اگر طالباہی کایں زمیں طے کنی  
سامل نہ آئینہ دل کنی  
مگر بوے از عشق مستت کند  
پائے طلب رہ در یخا بری  
بند یقیں پردہ ہائے خیال  
دگر مرکب عقل را پو یہ نیست  
دریں بحر جز مرد داعی نرفت

قال السعدی رحمہ وگر سائے محرم راز گشت الی قولہ دریں بحر جز مرد داعی نرفت۔ ان ابیات میں



ظاہر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس سے اوپر ادراک ذات و صفات بالکنہ کا امتناع بیان کیا ہو تو ظاہر یہی ہے کہ یہاں سے وگرسالکے الخ میں اُسی کا تحقق فرض کیا گیا ہے اور یہ صریح تعارض بھی ہے دوسرے واقعے کے بھی خلاف ہے کیونکہ ادراک بالکنہ فی الواقع مستبعد ہے تو اُس کا فرض محال ہے اُس پر احکام واقعہ مرتب نہیں ہوتے جیسا یہاں وگرسالکے الخ میں مرتب کئے گئے ہیں پھر اخیر میں سے دریں بحر جز مرد داعی الخ میں ظاہر اشاریہ بھی ادراک بالکنہ ہوگا تو اُن میں ایک تعارض مذکور کا اشکال ہوگا کہ اول مطلقاً امتناع کا حکم کیا تھا یہاں اُس سے استثناء کیا دوسرے واقعے کے بھی خلاف ہوگا کیونکہ ادراک بالکنہ کا امتناع واقع میں عام ہے تیسرے سے وگرسالکے الخ کے مدلول سے معارض ہوگا کیونکہ اس میں بعض سالکین کے لئے اس کا وقوع فرض کر لیا گیا ہے پھر اس حصر دریں بحر جز مرد داعی الخ کے کیا معنی اور اگر شعر سے وگرسالکے الخ کی توجیہ کے لئے ادراک بالکنہ لیا جاوے بلکہ معرفت مخصوص جاہل الفانی جاوے تو اشکال تعارض کا تو جاتا رہیگا لیکن سے بہ بند برہے الخ میں اشکال ہوگا کیونکہ اس میں بقا بعد الفنا کی نفی ہوتی ہے حالانکہ یہ حکم صحیح نہیں دوسرے سے دریں بحر جز مرد داعی زلفت میر، اگر بحر سے مراد فنا ہے تو اوپر کے حکم سے وگرسالکے الخ سے معارض ہے اور اگر مراد بقا ہے تو علاوہ اس کے کہ اس تعبیر میں بُعس ہے کیونکہ بحر کا خاصہ استغراق ہے اور بقا میں استغراق نہیں، خود یہ حصر بھی واقع کے خلاف ہے اولاً اکثر سالک حصول بقا سے ممتاز ہوتے ہیں۔ اور اگر کوئی درجہ عالیہ لیا جاوے تو دوسرے انبیاء علیہم السلام اس میں شریک ہیں یہ ہے تقریر اشکال کی۔ توجیہ اس کی جو دو روز کے غور کے بعد خیال میں آئی یہ ہے کہ ایک ادراک عقلی ہے ایک کشفی ہے اور ایک یعنی ہے یعنی سویت۔ پس اشعار بالا میں تو ادراک عقلی کے متعلق جہنم ہونے کی نفی ہے چنانچہ لفظ قیاس و لفظ فکر اس کا قرینہ ہے اور اس حکم کی صحت ظاہر ہے اور ادراک کشفی کا ان ابیات میں ذکر ہے سے وگرسالکے الخ مگر ادراک کشفی بھی متعلق بالکنہ نہیں جیسا دوسرے دلائل مستقلہ سے ثابت ہے بلکہ بہ نسبت ادراک عقلی کے اس میں قدمے نامہ انکشاف ہے جو کہ فوقی و وجدانی ہے پس معنی مقام کے یہ ہیں کہ ادراک عقلی تو وجہ انکشاف ممکن تک بھی نہیں چلتا البتہ ادراک کشفی انکشاف ممکن کے درجہ تک ہو سکتا ہے مگر اُس میں قدرت علی التبعیر نہیں ہوتی جو وہ سر کو محرم ماز کر کے سے بہ بند برہے الخ میں رجوع سے مراد تعبیر و خطا۔



اہل عقل کو ہے آگے اسی کشف کا طریقہ بتلایا ہے۔ اگر طالبی الخ میں درجہ کشف کا درجہ ادراک  
انتقل سے بڑھا ہوا ہے اسی لئے۔ بدوی قس پر وہ ہائے خیال۔ کا حکم فرمایا اب آگے رہ گئی ریت  
اسکی نفی اہل کشف کیلئے بھی کرتے ہیں۔ نہ اندر اپدہ الاجلال۔ اور اسی مرتبہ رویت کو رسول  
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بطور حشر ثابت کرتے ہیں اس قول میں دریں بحر الخ فافہم حق الفہم  
پھر زبانی فرمایا کہ ان اشعار کے حل کے بعد معلوم ہوا کہ فن دانی میں یعنی فن تصوف میں حضرت  
مولانا رومی قدس سرہ زیادہ محقق ہیں حضرت شیخ سعدی رح ہے۔

## آٹھواں عشریہ

در حال اشکال متعلق بحديث رفع عن امي الخطا و النسيان  
سوال میرے دل میں آنجناب کی تفسیر لا یكلف الله نفساً  
الایہ دیکھ کر ایک خدشہ پیدا ہوا ہے جو معروض خدمت ہے امید کہ  
جواب سے مشرف فرمایا جاوے و هو هذا لا یكلف الله نفساً معلوم ہوتا ہے کہ امم سابقہ  
بھی خطا و نسیان سے معفو عنہم تھے اور حدیث رفع عن امي الخطا و النسيان سے معلوم ہوتا ہے  
کہ وہ خطا و نسیان کے مکلف تھے کما ان الله توب اليه في التضرع فما وجه التوفيق بينهما  
الجواب میری عبارت متعلقہ تفسیر آیت ہذا کے اخیر میں اس سے صریحاً تعرض ہے ملاحظہ  
فرمایا جاوے اس کا ضروری حصہ نقل کرتا ہوں۔ رد تو بھی ممکن ہے کہ جتنے مراتب خطا و نسیان  
کے اور اسی طرح وساوس و خطرات کے معاف کئے گئے ہیں ان میں بعض اختیاری ہوں چنانچہ  
تامل سے یہی معلوم بھی ہوتا ہے اس لئے ان کا مکلف بنانے میں کوئی اشکال نہ تھا اور حدیثوں میں  
عن امي کی قید سے امم سابقہ کا بعض مراتب میں مکلف ہونا مفہوم بھی ہوتا ہے ورنہ محض لا یكلف  
لا لایطاق کی نفی تو لفظ نفساً عام معلوم ہوتی ہے سب امم کو ام۔ ۲۵۔ محرم ۱۳۳۱ھ

## نواں عشریہ

در حل بعض اشعار لفظ رم منہیہ متعلقہ شعر در گلستان ارم دوش چو از لطف ہوا۔ الی آخر البتین  
عہ ہوا۔ اشعار یہ ہیں۔ در گلستان ارم دوش چو از لطف ہوا۔ زلف منہی می آشفست  
گفتہ ہے سندھم جام بہاں بیت گو + گفت افسوس کہ آں دولت دیدار غفلت

واقع رسالہ عرفان حافظ ردیف التار

میں نے تین رسالہ میں تو ان اشعار کا اپنے فہم میں آنا اور پھر حاشیہ میں انکی کچھ توجیہ لکھی ہے اسکے بعد ۱۳۳۲ھ کے دولت گزرنے کے بعد اتفاقاً مراد آباد جانے کے وقت مولانا محمد صدیق صاحب کے پھر ملاقات ہوئی انہوں نے پھر ان اشعار کی نسبت یہ فرمایا کہ شعر اول کا مصرع اول بعض نسخوں میں اور طرح پایا گیا ہے یعنی بعض میں تو اس طرح مع در گلستان جہاں دوش چو از لطف ہوا۔ اور بعض میں اس طرح مع در گلستان جہاں دوش جو زما از لطف۔ مگر اس نسخہ ثانیہ پر قلم بھی لگا ہوا ہے اور یہ اختلاف نسخہ سننے کے بعد آج میں نے پھر غور کیا تو نسخہ اولے کی یہ تقریر ذہن میں آئی کہ میں نے گلستان عالم میں گذشتہ زمانہ میں (اور دوش سے یہی مراد ہے نہ کہ خاص شب متصل) چونکہ لطف ہوا کے سبب سبیل میں تامل ہو رہا تھا اور آج جا کر دیکھا تو چونکہ خزاں کے سبب کچھ بھی نہ رہا اس سبب میں نے اُسے محبت کو خطاب کیا کہ اے منہجم کہ گذشتہ زمانہ میں تجھ پر گل اور سبیل کہ سلطان چمن ہیں مشابہ شاہ جم کے تیرا وہ سامان آرائش کہ مشابہ جام جم کے تھا مجامع التزیین کہاں گیا۔ اس نے بزبان حال کہا کہ وہ سب فنا ہو گیا پس مصرعہ اولی شعر اول میں کلمہ چو ظرفیہ نہیں تاکہ آشفتن اور گفتن کا زمانہ متحد ہو بلکہ شرطیہ ہے اور ایک جزو شرط کا مقدم ہے جیسے قرینہ مقام دال ہے خصوص لفظ دوش کہ اس سے انقطاع بھی مفہوم ہوتا ہے یعنی اولامی آشفتن باز آں آشفتن کی شکفتگی مانند لہذا گفتم الخ اور مقصود اس مضمون کے وہی ترہید ہوگی جو منہیہ سابقہ میں لکھی ہے اور نسخہ ثانیہ کی اول تو اس لئے توجیہ ضروری نہ رہی کہ وہ قلم زن پایا گیا اور اگر اس سے قطع نظر کر لیجاوے تو اس میں بقرینہ مقام کلمہ شرط مقدم ہوگا اور لطف سے مراد وہی لطف ہوا ہوگا اور جو اناس الف ندائیہ ہونے سے مخاطب کو صفت جو ان خطاب ہو جاویگا اور مطلب کی وہی تقریر ہوگی جو ابھی لکھی گئی اور دونوں تقریر بلکہ تقدیر تقریر منہیہ سابقہ پر بھی خود یہ اشعار بھی اور ان کے بعد کا شعر سخن عشق نہ آئست الخ بھی سب اپنے مضمون میں مستقل ہونگے جیسا کہ غزل میں سابق و لاحق کے ارتباط کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔ عجیب اتفاق ہے کہ پہلا منہیہ بھی عشرہ اولی محرم میں لکھا گیا تھا اور یہ منہیہ بھی عشرہ اولی محرم میں لکھا گیا البتہ سنہ بدل ہوا ہے یعنی ۱۳۳۲ھ۔ ۳ محرم ۱۳۳۲ھ



## دسوالِ عشریہ

دتحقیق تسبب رفع صوت برحیط اعمال | سماء الحجرات - قولہ تعالیٰ - یَا اَیُّهَا الذِّیْنَ اٰمَنُوا لَا تَرْفَعُوْا  
اَصْوَاتَكُمْ اِلٰی قَوْلِ تَعَالٰی اِنْ تَحْبَطْ اَعْمَالُکُمْ وَاَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ -

احقر نے اپنی تفسیر میں اس مقام پر اولاً یہ لکھا تھا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات رفع صوت الی قولہ گو اور معاصی موجب جہٹ نہیں ہوتے، لیکن یہ اس عام میں سے مخصوص ہے۔  
ثم الی قولہ لا تشعرون کے یہی معنی ہیں اور اس تقریر پر جو شبہ ہو سکتا تھا کہ اس میں تو معتزلہ و خوارج کے استدلال کی بھی گنجائش نہ رہی الی قولہ غایت مافی الباب ایک محصیت کو بھی حابط اعمال کہنا پڑیگا سو اس وجہ جزئیہ کی نقیض کوئی سالبہ کلیہ منصوص نہیں ثم الی قولہ قایل ہونا ارنج ہے یہ تھی تقریر مقام کی جو تفسیر میں اختیار کی گئی تھی مگر بعد میں اس میں یہ جزء قلب میں کھٹکنے لگا کہ اہل سنت کے اس قاعدہ کو جو ظاہر عام معلوم ہوتا ہے کہ معاصی حابط اعمال نہیں مخصوص کہنا پڑیگا جیسے بجز ضرورت توجیہ قریب آیت کے اور کوئی دلیل نہیں اور چونکہ دوسری توجیہات بھی محتمل ہیں اس لئے احتمال کے ہوتے ہوئے اس ظاہر کا دلیل بننا مشکل ہے اور بلا دلیل تخصیص کا دعویٰ مشکل اس لئے ایسی توجیہ کی تلاش ہوئی جس میں تخصیص کا بھی قایل ہونا نہ پڑے اور آیت میں بھی کسی بعید تاویل کا ارتکاب کرنا نہ پڑے پس متعدد تفاسیر میں بھی تلاش کیا گیا اور دوسرے احباب بھی مشورہ کیا گیا مگر میرے قلب کو کسی توجیہ سے شفا نہ ہوئی آخر حضرت مولانا رمی کے کلام سے جناب باری تعالیٰ میں دعا کر کے اتمداد کی ان کے کلام میں کوئی ایسا مضمون ظاہر فرما دیجئے جو اس آیت کی تفسیر میں معین ہو جاوے یہ دعا کر کے جو مثنوی کھولی تو دوسرا شعر مناسبہ کے ساتھ یہ شعر نکلا

چوں دل آں شاہ زین ساں خوں بُو | عصمت و انت فیہم چوں بود

جس میں بہت ہی تھوڑا تاویل کرنے سے فوراً قلب میں تقریر ذیل وارد ہوئی وہ یہ کہ بے ادبی اور گستاخی سے جبکہ بقصد ایذار رسول نہ ہو صرف گناہ ہی ہوگا مگر چونکہ یہ سبب ہوگا ایذار رسول کا (وینطبق علی قول مولانا زین ساں خوں بود) اور ایذار رسول حق تعالیٰ کے نزدیک اس قدر بغض ہے کہ بعض اوقات وہ سبب ہو جاتا ہے خذلان و عدم توفیق و عدم حفظ حق للجبہ کا (وینطبق علی قول مولانا عصمت چوں بود) اور یہ خذلان



سبب قریب ہو جاتا ہے وقوع فی الکفر الاختیاری کا اور کفر کا حابط اعمال ہونا معلوم ہے پس معنی یہ ہوئے کہ تم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رفع صوت و جہر بالقول مت کرو کبھی ایسا نہ ہو کہ آپ کو تکلیف پہنچے جس سے تم مخذول ہو جاؤ اور اس غذلان کے سبب خدا نخواستہ تم قصد الکفر کے اعمال کرنے لگو اور جس وقت تم رفع صوت و جہر بالقول کے مرتجب ہوئے تھے اس وقت تم کو اس سبب رفع و جہر للکفر بواسطہ تازی سول و غذلان حق کی خبر اور اسکا احتمال بھی نہ تھا کیونکہ اُسکے ارتکاب کا کب احتمال ہو سکتا تھا پس میں نے جو کہا کہ کبھی ایسا نہ ہوا الخ یہ حاصل ہے ان تحبط بتاویل مخافة ان تحبط کا اور یہ جو کہا ہے اس وقت الی قولہ خبر اید اس کا احتمال بھی نہ تھا یہ حاصل ہے وانتم لاتشعرون کا پس اس تقریر پر کسی محصیت کا حابط بلما واسطہ ہونا بھی لازم نہ آیا اور اسی حبط بلما واسطہ ہی کی اہل سنت نے نفی فرمائی ہے اور اس محصیت کا دوسرے معاصی سے اشد ہونا بھی جو کہ مفہوم عن المقام ہے ثابت ہو گیا کہ دوسرے معاصی میں اس شان کی وعید نہیں آئی۔ الحمد للہ اس تقریر سے سب غبار صاف ہو گئے اور لفظاً بھی کسی تکلف کا ارتکاب کرنا نہیں پڑا۔ و هذا من فضل اللہ تعالیٰ ثمن برکات مولانا ج۲ - ۲۹ بحرم ۱۳۲۵

نیز اشرف علی عارض ہے کہ تقریر بالا میں جملہ حالیہ و انتم لاتشعرون کی مقارنت عامل کے ساتھ حکمیہ ہوگی اسکے بعد ایک تقریر اس حال کی مقارنت حقیقیہ کی ذہن میں آئی جس کو ہنوز ضبط نہ کرنے پایا تھا کہ مشفق مولوی حبیب احمد صاحب مجھ کو ٹھکڑا دکھائی دے کہ وہ بالکل وہی تقریر تھی جسکو میں لکھنا چاہتا تھا اس لئے میں اس میں بالکیہ متفق ہوا اور ذیل میں اسکو نقل کیا جاتا ہے و ہونا چونکہ و انتم لاتشعرون حال ہے ان تحبط اعمال کو سے اسلئے مجھے اچھا معلوم ہوتا ہے کہ عنوان بیان یہ ہو پس معنی یہ ہوئے کہ تم رفع صوت و جہر بالقول مت کرو مبادا اس کی شامت تمہارے اعمال حبط ہو جائیں (اس طرح کہ رفع صوت و جہر بالقول موجب حبط اعمال ہو کر مفضی الی المخذلان ہو اور غذلان منجر بکفر اختیاری اور کفر اختیاری موجب حبط اعمال ہو جائے) اور تمہیں احساس بھی ہو کہ اسکا اصلی سبب تمہارا رفع صوت و جہر بالقول ہی تھا اور تمہارے ایسے لا ابالی پن نے تم کو یہ روز بد دکھایا اس عنوان میں پورا مقصود بھی آگیا اور انتم لاتشعرون کی حالت بھی ظاہر رہی۔ انتہی تقریر المشفق الموصوف -

## تمتہ التحقیق المذکور السوال من العبد

من العبد الکئیب الی جناب الشیخ الاکمل  
النجیب مد اللہ ظلہ بعد الاف تحیة و  
سلام۔ اما بعد فقد طالعت رسالۃ  
الامداد لشہر رجب المرجب و فیہا  
نیز من بقیة تاویل الایة الکریمۃ  
یا ایہا الذین امنوا لاترفعوا اصواتکم  
فوق صوت النبی الخ ولا تشک فی متنا  
ذلک التاویل لکن اختلف فی صدری  
ان فی ای موضع قال هل السنة و  
الجماعة ان الاعمال بعضها لاتکون  
موجبة لحبط بعض الاعمال بل طنی ان  
الامر خلاف فہذا الاما علیہما محمد  
ابن اسمعیل البخاری رحمہ اللہ مع علو  
کعب فی العلوم والکلام قد بوب بابا  
فی صحیحہ ص ۱۸ المطبوع فی المصطفائی  
وقال باب خوف المؤمن ان یحبط عملہ  
وهو لا یشعر وقال للسند ہی فی تعلیقہ  
علی البخاری ای خوف من ان یکون  
مناقفا فیمحط لذلك عملہ وهو لا  
یعلم بنفاق لکمال غفلتہ او خوف من  
ان یحبط عملہ لشؤم معاصیہ کما رفع

از غلام شکستہ دل بجناب شیخ کامل شریف مد اللہ  
ظلہ۔ بعد ہزاروں ہزار تحفہائے سلام سنون معروض  
آنکہ میں نے رسالہ الامداد بابت ماہ رجب المرجب ص ۳۲  
مطالعہ کیا جس میں کچھ بقیہ جہد بابت تفسیر آیت کریمہ  
یا ایہا الذین امنوا لاترفعوا اصواتکم فوق صوت  
النبی الایہ مذکور تھا۔ اس تفسیر کی خوبی اور متانت میں  
شک نہیں لیکن میرے دل میں یہ خلجان ہو رہا ہے کہ  
اہل سنت نے تو کسی موقع میں بھی یہ نہیں کہا کہ بعض  
اعمال دوسرے اعمال کے حبط (وغارت ہونے) کا سبب  
نہیں بن سکتے بلکہ میرا گمان یہ ہے کہ معاملہ برعکس ہے  
دیکھئے امام ہمام محمد بن اسمعیل بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے  
جس کا پایہ علوم و کلام میں بہت بلند ہے اپنی صحیح میں  
ایک باب باندھا ہے۔ باب خوف المؤمن ان  
یحبط عملہ وهو لا یشعر (باب اس بیان میں کہ  
مومن کو ڈرنا چاہیئے اپنے عمل کے حبط ہونے سے  
غفلت کی حالت میں) ص ۱۸ مطبوع مصطفائی علامہ  
سندھی حاشیہ بخاری میں فرماتے ہیں یعنی مومن  
کو اس بات سے ڈرنا چاہیئے کہ وہ منافق ہو اور اسوجہ  
سے اُسکے اعمال حبط ہو جائیں اور اُس کو اپنے نفاق  
کی بوجہ کمال غفلت کے خبر بھی نہ ہو یا مطلب یہ کہ  
مومن کو اپنے اعمال کے حبط ہونے سے ڈرنا چاہیئے



علو لیلۃ القدر من قلبہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 لنشؤم الاختصاصام وفي تفسير جامع البيان  
 فسر تلك الآية الكريمة هكذا ان تحبط اي  
 كراهة او خشية ان تحبط اعمالكم وانتم  
 لا تشعرون يحبطها وفي الصحيح ان الرجل  
 ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يلقى لها  
 بالا الا يكب لها في النار بعد ما بين السماء  
 والارض اه وقد ايت في الصحيح ۵۹۹  
 جلد دوم مصطفائی بلفظ اخر عن ابی ہریرۃ  
 سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول  
 ان العبد يتكلم بالكلمة ما يتبين فيها  
 يزل بها في النار بعد ما بين المشرق والمغرب  
 رواية عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ  
 علیہ وسلم قال ان العبد ليتكلم بالكلمة  
 من رضوان الله لا يلقى لها بالا الا يرفع الله  
 بها درجته وان العبد ليتكلم بالكلمة من سخط  
 الله لا يلقى لها بالا الا يهوى بها في جهنم  
 فترجمة البخاری وتفسير جامع البيان  
 يدلان صراحة مع هذين الحديثين ان  
 بعض الاعمال قد يكون موجبا لبطالان  
 الاعمال فاشناعه بالتزامه و فرق  
 بين هذا القول وقول المعتزلة والخوارج  
 فانهم يقولون ان الكبائر يخرج العبد من

بوجہ گناہوں کی نحوست کے جیسا کہ شب قدر کا علم  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک سے اٹھا  
 لیا گیا بوجہ نحوست خسومت کے اور تفسیر جامع البیان  
 میں اس آیت کریمہ کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز پر آواز بند نہ کرو بوجہ خوف اس  
 بات کے کہ تمہارے اعمال جبط ہو جائیں اور تم کو اسے جبط  
 ہونے کی خبر بھی نہ ہو صحیح میں ہے کہ آدمی بعض دفعہ ایک بات  
 اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف کہتا ہے جسکی اسکو پرواہ  
 بھی نہیں ہوتی مگر اسکی وجہ اسکو جہنم میں زمین و آسمان  
 کے فاصلہ سے بھی زیادہ گہرے درجہ میں ڈال دیا جاتا ہے  
 اور میں نے خود صحیح بخاری جلد دوم ۵۹۹ مصطفائی میں  
 دیگر الفاظ سے اس حدیث کو دیکھا ہے۔ ابو ہریرۃ  
 نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ نے ارشاد  
 فرمایا کہ بندہ بعض دفعہ ایک بات کہتا ہے جسکی اسکو کوئی بات  
 نہیں معلوم ہوتی اور اسکو جہنم میں مابین شرق و مغرب  
 زیادہ گہرے درجہ میں ڈال دیا جاتا ہے۔ ابو ہریرۃ حضور صلی اللہ  
 علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں فرمایا حضور نے کہ بندہ بعض  
 دفعہ کوئی بات اللہ کی خوشی کی کہتا ہے جسکی اسکو قدر نہیں ہوتی  
 حق تعالیٰ اسکی وجہ اسکو بہت درجہ بلند فرما دیتے ہیں  
 اور بعض دفعہ کوئی بات اللہ کی ناراضی کی کہتا ہے جسکی  
 اسکو پرواہ بھی نہیں ہوتی مگر اسکی وجہ سے جہنم میں جھونکا جاتا ہے  
 بس بخاری کا ترجمہ الباب اور تفسیر جامع البیان ان دونوں  
 حدیثوں کے ساتھ لکھ کر صراحتہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ



الایمان فاما یدخل فی الکفر کما هو راجح الخواجه  
اولا یدخل فی الکفر و یثبت منزلة بین المنزلتین  
وهو قول المعتزلة بخلاف تلك المقالة فانها  
تدل علی الجبط بدون دفع الایمان بستانس  
هذا من تلك الاية الکريمة ایضا فان الله  
تعالی صدرها بقوله یا ایها الذین امنوا  
تنبيه علی ان ذلك الجبط یكون مجامعا  
مع الایمان و ذیلها بقوله وانتم لا تشعرون  
اشعار علی ان هذا لا یدخل فی الکفر  
لعدم تعدد الکفر ولا یبعد ان یكون الامر  
هكذا لان الله تعالی مهمما ذکر الجبط  
فی غیر هذه الاية فاما قارئها  
بخسرات فی الدنیا و الآخرة او الخلود  
او عدم اقامة الوزن و غیر ذلك من  
الوعید و فی هذه الاية لو یدکر كذلك  
و نحن نعد الایات جسا ادی الیه  
نظری -

قال الله تعالی و من یرتد منکم  
عن دینہ فیمت وهو کافر فاولئک  
حبطت اعمالهم فی الدنیا و الآخرة  
الخ (سینقول رکوع ۱۱)

و من یکفر بالایمان فقد حبط  
عمله الخ (لا یحب الله رکوع ۵۶)

کہ بعض اعمال کہی دوسرے اعمال کیلئے موجب بطلان ہوتے ہیں  
پس اس بات کے مان لیتے ہیں کہ کسی خرابی ہو اور اس قول میں  
اور معتزلہ اور خوارج کے قول میں بڑا فرق ہو کیونکہ وہ قائل  
ہیں کہ کبار بندہ کو ایمان نکال دیتے ہیں پھر یا تو وہ کافر ہو  
جاتا ہے جیسا کہ خوارج کی رائے ہو یا یہ کہ کفر میں بھی دخل  
نہیں ہوتا اور ایمان و کفر کے بیچ میں ایک مرتبہ عمل آتا ہے  
یہ قول معتزلہ کا ہے یہ سب اس مذکورہ بالا قول کے خلاف ہیں  
کیونکہ اس قول سے صریحاً عمل پر دلالت ہوتی ہو نہ کہ  
زوال ایمان پر اور اسکے لئے اٹھا اس آیت میں بھی ہو جو  
ہی کیونکہ حق تعالیٰ نے اس آیت کے اس قول سے شروع فرمایا  
یا ایہا الذین امنوا (ایمان والو) جس اس امر پر تنبیہ  
ہوتی ہو کہ یہ جبط عمل ایمان باقی رہنے کی حالت میں ہوتا ہو اور  
آخر میں یہ قول فرمایا و انتم لا تشعرون (اس حال تک  
کہ تم جانتے بھی نہیں ہو) یہ بات بظاہر کیلئے کہ یہ جبط کفر میں بھی دخل  
کرے گا کیونکہ کفر کا قصہ تھا اور کچھ بجید نہیں کہ یہ جبط عمل اسی  
طرح یعنی بدون وال ایمان ہو کیونکہ حق تعالیٰ نے اس آیت کے  
سوا جہاں کہیں بھی جبط عمل کا ذکر فرمایا وہاں ساتھ ساتھ خسرات یا  
و آخرت کا دائمی خول جہنم کا یا وزن ہو نہ کیا یا کسی وعید کا  
ذکر ضرور کیا ہو اور اس آیت میں ایسی باتیں نہ کور نہیں (اب میں  
اپنی وسعت نظر کے موافق آیتوں کا شمار کرتا ہوں) حق تعالیٰ  
فرماتے ہیں اور جو کوئی پھر جبکہ تمہاری دین میں اپنے دین کے  
اور مہر کا کافر ہو کر پس ان لوگوں کے اعمال کا رت ہو گو دنیا  
و آخرت میں (سینقول رکوع ۱۱) اور جو کوئی ایمان کا انکار



وَيَقُولُ لَٰذِينَ آمَنُوا أَفُولَ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ  
 جَهْدَ يَمَانِهِمْ لَمَعَوْهُمْ حَبَطَ أَعْمَالُهُمْ الْخُ  
 لَا يَجِبُ لِلَّهِ رُكُوعٌ ۱۲۶) وَلَٰئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ  
 فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبَطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلُ  
 مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (وَمَا مِنْ بَابَةٍ فِي الْأَرْضِ رُكُوعٌ)  
 مَا كَانَ لِلشُّرَكِيَّةِ أَنْ يُعْبَدَ إِلَّا مَسْجِدًا لِلَّهِ شَاهِدِينَ  
 عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفَرِ أُولَٰئِكَ حَبَطَتِ أَعْمَالُهُمْ الْخُ  
 (بَرَاءَةُ رُكُوعٌ ۹۶) وَخَضِعْ كَالَّذِي خَضَعُوا أُولَٰئِكَ  
 حَبَطَتِ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (بَرَاءَةُ  
 رُكُوعٌ ۱۵۶) أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ  
 وَلِقَاءِ رَجَبِهِمْ حَبَطَتِ أَعْمَالُهُمْ (قَالَ الْعَاقِلُ لَكَ رُكُوعٌ)  
 لَنْ أَشْرَكَتَ لِي حَبَطَ حِمْلِكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ  
 الْخَاسِرِينَ (فَمَنْ أَظْلَمُ رُكُوعٌ ۴۶) وَالَّذِينَ  
 كَفَرُوا افْتَنَّا لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ ذَلِكَ  
 بَأَنَّهُمْ كَفَرُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ  
 (حُجُورُ رُكُوعٌ ۵) بَلْ قَوْلُ الْقَوْلِ بَعْدَ حَبَطِ  
 الْأَعْمَالِ هُوَ قَوْلُ الرَّحْمَةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا  
 يَضُرُّهُمُ الْإِيمَانُ مَعْصِيَةٌ فَالظَّاهِرُ  
 أَنَّ الْقَوْلَ بِالْتَخْصِصِ وَغَيْرِ ذَلِكَ غَيْرُ  
 ضَرُورِيٍّ - هَذَا مَا ظَهَرَ لِحُجُودِ مَكُوفَاتِ  
 صَحُوفِ الْمَرْجُوِّ الْقَبُولِ وَالْإِشْقِ فِي  
 إِلَى مَوَاقِعِ غَلَطٍ وَاهِدَةٍ فِي  
 إِلَى سِوَاءِ الطَّرِيقِ الْخَيْرِ فِي

اٹکا کرے ان کے اعمال کا رت ہو گئے (لا یجب لہ رُکوع ۵)  
 اور مسلمان لوگ کہیں گے کہ کیا یہ وہی لوگ ہیں کہ بڑی بات لگے  
 قسیم کیا کرتے تھے کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں۔ ان لوگوں کی  
 ساری کارروائیاں غارت گئی (لا یجب لہ رُکوع ۱۲۶)  
 یہی لوگ ہیں جن کے لئے آخرت میں سزا آگے کے کچھ نہیں دو جو  
 انہیں بخش کیا دنیا میں کار کیا اور کچھ کرتے تھے فضول ہو گا  
 (و ما من ابۃ رُکوع ۲) مشرکوں کو حق نہیں کہ اللہ کی مسجد کو  
 آباد کریں اس حال میں کہ اپنے نفسوں پر کفر کے گواہ ہیں ان  
 لوگوں کے اعمال کا رت ہو گئے (برارت رُکوع ۶) اور تم بھی  
 فضول باتوں میں غرض کیا جیسا کہ پہلوں سے غرض کیا۔ ان  
 لوگوں کے اعمال ضائع ہو گئے دنیا و آخرت میں (برارت  
 رُکوع ۱۵۶) یہی لوگ ہیں جنہوں نے اپنے رب کی آیتوں کا کفر  
 کیا اور اس کی نقاسے اٹکا کر پائے ان کے اعمال ضائع گئے  
 (قَالَ لَمْ أَقْل لَكَ رُكُوعٌ ۳) البتہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرے  
 اعمال ضائع ہو جائیں گے اور تو اٹکا سوں میں ہو جائیگا۔  
 (فَمَنْ أَظْلَمُ رُكُوعٌ ۴۶) اور جنہوں نے کفر کیا اُن کے لئے ہلاکت بھی جو  
 اور خدا نے اُن کے اعمال غارت کر دیئے یہ السو کہ انہوں نے  
 کلام الہی سے کراہت کی تو خدا نے ان کے اعمال کو ضائع  
 کر دیا (حج رُکوع ۵) بلکہ میں کہتا ہوں کہ عدم حبط اعمال کا قول  
 مرجح کا قول ہے جو کہتی ہیں کہ ایمان کیساتھ کوئی معصیت مضر  
 نہیں ہوتی پس ظاہر ہے کہ تخصیص (جہر) وغیرہ کے قائل ہونے کی  
 ضرورت نہیں یہ وہ بات ہے جو آپ کے ناچیز خادم کے ذہن میں  
 آئی اگر صحیح ہو تو امیدوار قبول ہوں ورنہ بگو کو موافق علی



دستور مفیدین و حمد اللہ  
ظلالکم۔ والسلام  
مع الاکرام۔

**الجواب**۔ لیعلم ان الحط الذی  
نسبت نفیہ الی اهل السنة والجماعة  
هو الذی یكون اثره کون الاعمال لمنا  
کالعدم کما یكون فی الکفر حتی یبطل  
صلوته وصیامه اصلا ویجب علیه الحج  
ثانیا اذا استطاع الزاد والراحلة بعد  
التوبة وانتفاء عند اهل الحق لا یشک  
فیه والافکیف لو یحکموا فی قضا وھو  
باعادة الحج مثلاً بعد صدور بعض  
المعاصی کما حکموا بہا بعد التوبة من  
الارتداد والحط الذی اشد من التوبة  
النجاری تعلیق السندھی ان کان هذا  
هو المذکور سابقا فلا نسلم دلالتهما علیہ  
وان کان غیرہ من ذھاب برکت الاعمال  
وثوابہا کلاً او بعضاً فلا یضرنا فی دعوی  
انتفاء عن اهل الحق لانا لا نکرہ فیبقی  
النزع اذن لفظیاً لکن لا یناسب لایۃ  
فان سوقہا یدل ظاہراً علی ان شان هذا  
الحط اشد من سائر المعاصی ولا اشدیۃ  
فیما یشترک بینہ و بینہا و کذا ما نقلتمو

سے مطلع فرمایا جائے اور مجھے سید معاریتہ  
دکھائیے۔ مجھے بھی افادہ فرمائیے ہمیشہ آپ افادہ  
فرماتے ہیں اور خدا تعالیٰ آپ کا سایہ دہرا کرے  
**جواب**۔ جاننا چاہیے کہ جس جہط کی نسبت بطور  
نفی کے اہل سنت والجماعت کی طرف کی گئی ہے وہ  
وہ ہے جس کا اثر یہ ہو کہ اعمال گزشتہ بالکل کالعدم  
ہو جائیں جیسا کہ کفر سے ہوتا ہے کہ نماز اور روزہ بالکل  
باطل ہو جاتا رہی اور اسپر دوبارہ حج واجب ہوتا ہے  
اگر طاقت زادور اہل بعد توبہ کے ہو چکا۔ اور اہل حق کے  
نزدیک اسکے انتقار میں کوئی شک نہیں ہو سکتا ورنہ  
پھر انھوں نے اپنے فتاویٰ میں بعض معاصی موجب حط  
اعمال کے صدقہ بعد اعادۂ حج کا حکم کیوں نہیں کیا  
جیسا کہ وہ یہ حکم بعد توبہ ارتداد کرتے ہیں پس وہ جہط حکم  
آپنے ترجمہ باب بخاری اور حاشیہ سندھی ثوابت  
کیا ہے یہی مذکور بالا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ  
دونوں سپردال ہیں اور اگر اسکے سوا جہط کے کوئی دوسرا  
معنی مراد ہیں مثلاً برکت عمل و ثواب کا کل اعمال کے یا  
بعض کھسارے ہو جانا تو یہ ہمارے دعویٰ انتقار جہط عن  
اہل الحق کو مضرت ہوگا کیونکہ اس جہط کا ہم انکار نہیں کرتے  
تو اب نزاع صرف لفظی رہ گیا مگر یہ معنی ثانی جہط کے  
اس آیت میں مناسب نہیں کیونکہ سوق آیت کھلم کھلا  
اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس جہط کی شان  
(جو چہرے ہو) دیگر معاصی سے زیادہ سخت ہے اور

من الحدیثین فلا یسأس له بالحبط أصلاً  
وانما مدلولها الوقوع فی المعصیة العظیمة  
ولا یلزمه الحبط بشئ من التفسیرین  
واما تفسیر جامع البیان فلیس فیہ  
شئ نأخذ علی الترجمة حتی یستدل علی  
المدعی واما ما ذکرتموه من الفرق  
بین قولکم وقول المعتزلة والخارج  
فنعم الفرق لو مس الیہ الحاجة ولا  
نمس ما لا یتثبت بناءً من الحبط ولو  
یتثبت ولا یدل شئ من الایات  
التي سردتموها علی شئ من المقصود  
كما هو ظاهر واما دلالة آية الحجرات  
علی كون هذا الحبط مجامع الايمان  
فمنقوض بقوله تعالی یا ایها الذین امنوا  
من یرتد منکم عن دینہ والحال ان  
الايمان باعتبار الحال والحکم المقصود  
باعتبار المال - وما فسرتم قول المرجئة  
بانقضاء هذا الحبط یحتاج الی النقل  
بل الظاهر ان معنی قولهم لا یضر  
ای لا یعاقب علیہ فیقی الحاجة الی  
التخصیص والتاویل علی حالها هذا  
ما عندی ولعل غیری یقدر علی  
احسن مما قدرت وقدرت - ۶ رجب ۳۳۲

جس بات میں تمام اعمال مشترک ہوں اس میں شدیدہ کہا  
اسی لہذا جو احادیث آپ کے نقل کی ہیں انکو حبط کوئی  
بھی علاقہ نہیں بلکہ انکا مدلول تو صرف ایک بڑے  
گناہ میں پڑ جانا ہے ان میں حبط کسی تفسیر کے موافق  
بھی لازم نہیں آتا ہی تفسیر جامع البیان تو اُس میں تعبیر  
باب زیادہ کوئی بات نہیں یہاں تک کہ اُس کے مدعی پر  
استدلال کیا جاکا اور جو فرق آپ کے معتزلہ و خوارج کے  
قول میں اور اپنے قول میں کیا ہے تو وہ فرق اچھا اگر  
اُسکی کچھ ضرورت ہوتی مگر ضرورت نہیں جب تک کہ اُسکا  
مبنی یعنی حبط ثابت نہ ہو جاوے اور یہ ثابت نہیں ہوا اور  
جتنی آیات آپ کے بیان کی ہیں وہ مقصود پر بالکل  
دلالت نہیں کرتیں اور یہ ظاہر ہے - رہا آیت حجرات  
کا حبط پر دلالت کرنا ایمان کے بقا کے ساتھ تو یہ  
دوسری آیت کے منقوض ہے فواتے ہیں حق تعالیٰ  
لے ایمان والو جو کوئی تمہارے میں اپنے دین سے  
پھر جا۔ بات یہ ہے کہ ایمان بالفعل کے اعتبار سے ہے  
اور حکم کفر آئندہ حالت کے اعتبار سے ہو اور آپ نے  
جو قول مرجئة کی تفسیر اس حبط کی نفی سے کی ہے اس  
کیلئے نقل کی ضرورت ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ اُنکے قول کے  
معنی یہ ہیں کہ ایمان کو معصیت مضر نہیں یعنی اُسپر  
عذاب ہی نہیں ہوتا تو تخصیص در توجیہ کی ضرورت  
بجا اہم وجود ہے یہ تو میرا خیال ہے اور شاید کوئی  
کوئی صاحب میری قدرت اور میری تقریر کو زیادہ عمدہ بیان کرے



گیارہواں غریبہ در حل اشکال متعلق آیت لو انزلنا هذا القرآن علی جبل  
مثنوی معنوی قدوم عنوان بخان رید روستائی الخ کے تحت بیت اشعار

حق ہی گوید کہ سائے معنور و کور کہ لو انزلنا کتابا للجبل	نے زنام پارہ پارہ گشت طور لا نصدع ثما نقطع ثما دخل
ازمن ارکوه احد واقف بدے	پارہ گشتے و دلش پرغوں شدے

ان اشعار کے مقصود پر اور اسی طرح اس کے ماقذ یعنی آیت لو انزلنا هذا القرآن علی جبل الخ پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ الزام تو مقبولین و مطیعین پر بھی عاید ہوتا ہے کہ وہ بھی تو اس درجہ قرآن سے متاثر نہیں ہوئے جواب یہ ہے کہ مقصود اس اس درجہ کے متاثر کی مطلوبیت نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو پھر اطاعت ہی کا تحقق نہ ہوگا اور یہ حکمت تکلیف کے منافی ہے بلکہ مطلب ہے کہ قرآن مجید سے جو کہ فی نفسہ ایسا موثر ہے گو اس کی اتنی تاثیر انسان میں بوجہ حکمت مطلوب نہیں مگر جبکہ مطلوب ہے اس قدر تو انسان کو متاثر ہونا چاہیے جیسا کہ مطیعین ہوتے ہی ہیں۔ فافہم۔ ۱۰ صفر ۱۳۸۵

بارہواں غریبہ در تحقیق احادیث اشراط مج نفسہ الحج عن غیر وید  
المصرق و حدیث خیار المجلس

سوال من العبد المفلتاق الی حضرت الشیخہ الاکمل لا شرف الالبجل مد اللہ ظلہ  
اما بعد فہذا العبد منذ زمان قد فصر عن التخیرو لبس هذا الامر من قصود الباع علی  
انی قد کان عرض لی الحمی بنا فض فحالت بینی بین ما اشتهی و بحمد اللہ قد برء لستقم  
فشکر اللہ علی سبائہ النعم۔ و فی تلك الايام لما استنطع علی ضربی فی الہف نفسی  
ثم انی اکل فجنابکم لجل شبہات قد عرضت لی فی ثناء التدریس الصحیح للامام محمد  
بن اسمعیل البخاری ولو اقدر علی جواب شاف من عندی فالتجأت الی سند مح و سبیلہ  
النجاح فی یوم مذوی۔ انا معاشر الخفیۃ نستدل علی جواز الحج عن الغیروان لو یحجر

عن نفسه بحديث الخثعمية المروية في البخاري المطبوع في المطبع المصطفائي ص ٢٥٠ و ٢٢٦ و ٢٢٧  
ونقول الحديث مطلق وايضا لو سئلها صلى الله عليه وسلم لو حججت ام لا فيدل على جواز الحج  
البذل وان لو حجج عن نفسه لكن في هذا شيء لان سوال الخثعمية كان غداة جمع كما وقع  
في الصحيح ص ٢٢٦ استنباطا وفي سنن النسائي ص ١٦٦ بهذا اللفظ ان امرأة من خثعم  
سالت النبي صلى الله عليه وسلم غداة جمع الحديث باب الحج عن الحي الذي لا يستمر  
على الرجل خلا يمكن ان يكون المعنى افاجبه عنه العام لان الوقت قد مضى بل المعنى  
افاجبه عنه عاما نحو ولما كان الغالب من حالها انها قد قضت الحج ثم سألت فلم هذا  
لو تعرض النبي صلى الله عليه وسلم عن سؤالها بانها حججت ام لا وقال نعم اي يجوز لك اداء  
فريضة الحج عن ايديك ولما كان المكي عن شبرمة لو يحج من قبل قطعاً اذ كان ذلك عامحة  
الوداع فلما قال لبيك عن شبرمة سأله من شبرمة فلما قال هو مخي فلا جرم نهى النبي صلى  
الله عليه وسلم عن ذلك وامره بقضاء الوطر عن نفسه ثم عن شبرمة فحديث الخثعمية  
ظني انه مقيد لا مطلق وعدم الكشف له مرفعل مبني تلك المسئلة كون وقت الحج  
ظرفاً موسعاً هو العمر لا هذا الحديث وامثال فالمرحون تفيد في جواب شاف من عندهم  
اذا الشراح لم يأتوا بشيء يغني ولو يفتح لي ما يعني -  
**الجواب** نعم هذا الحديث محتمل فلا يصح الاستدلال لكن لتا في اصل المسئلة دليل  
ايضاً وهو سوال الجهمية وجوابه صلى الله عليه وسلم لها بقوله ارايت لو كان على امك  
دين الحديث وهو مذكور في صحيح البخاري ص ٢٥ من الجلد الاول فلما الحق صلى الله عليه  
وسلم الحج عن الغير ثم نهى الدين ولم يشترط في قضاء الدين تقديرو دين نفسه على غيره  
غيره فكذا الحج - واما الاستدلال بحديث شبرمة فليس بقوى لاحتمال الكراهة  
قد قال فقهاء نابه والله اعلم وما ورد في بعض الروايات قوله عليه السلام هذه  
منك فيحمل على ما في بعض روايات اخرى صرح عن نفسك فهو موقوف عند بعضهم  
ورجح كثير وهذا كله في التلخيص الجيز ص ٢٢٦ مطبع انصاري - اربع الاخرى  
**سوال** انا ندعي ان حديث المصراة مخالف للقياس الصحيح من كل وجه ومثل



هذا اذا روى غير الفقيه يردو بنوا عليه ما بنوا لكن هذا الحديث قد رواه صاحب الصحيح في ص٢٨ عن ابن مسعود موقوفاً وله كان هذا الحكم غير مدرك بالرأى كما ندعى فالوقوف له حكم الرفع ايضاً والراوى لهذا فقيه فلا بد ان يترك القياس لان الراوى فقيه فما المناس عن هذا -

**الجواب** ما قالوا في حديث المصراة لم يلصق بقلي قط وانما الذى ادى فيه حمل هذا الحديث على ما اذا اشترط الخيار في العقد قرينة هذا الحمل ما ورد في رواية من اشترى مصراة فهو منها بالخيار ثلاثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها ومع صاعاً من تمر لا سماء رواه الجماعة الا البخارى كذا في نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٢٥ واما تخصيص الصاع من التمر فحمل على الصلح والمشوة فلم يخالف القياس - اربع الاخر

**سؤال** روى البخارى في ص٢٨٢ حديثاً ثنائيتاً ثنائيت عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكان جميعاً او يخير احدهما الاخر فان خير احدهما الاخر نسائي فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وان تفرقا بعد ان تبايعا ولو يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع ص٢٨٢ كتاب البيوع وهذه الرواية تدروها النسائي بعين هذا السند متنه سوى انه زاد لفظ الشرط ثم روى البخارى في تلك الصفحة عن عبد الله بن عمر قال بعثت من امير المؤمنين عثمان الى قوله فلما تبايعنا رجعت على عقبى حتى خرجت من بينه خشية ان يراد في البيع وكانت السنة ان المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا الخ ففي هاتين الروايتين المرفوعتين حقيقة وحكماً بيان واضح لثبوت خيار المجلس قاطع لكل تاويل ولا يعارضه ما رواه النسائي ص٢٨١ عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا الا ان يكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارق صاحبه خشية ان يستقبل اه لان هذا متكلم فيه ولو سلم فهو لا يعارض الصحيح ولو سلم فمضى اشارة والاولى كالصريح او صريح والاشارة لا تفوق الصراحة واما قول ابن عمر ادر كنت الصفقة جياهمو غافهمو من المتبايع رواه البخارى ص٢٨٢ فهذا وان احتمل به

الطحاوي فهو غير تام وغير مفيد لنا لاننا لا نقول بمفاده اذا الهلاك قبل القبض عندنا  
 يوجب فسخ البيع وكون الهالك من مان البائع الامن المبتاع فما لا نقول به كيف  
 نحته به فلا يفيدنا الاثبات المخالفة بين قول وفعله ففهما وان تعاضا بقيت  
 روايته سالمة بل ينبغي ان يؤول هذا الاخير برباد بالصفقة الصفقة التامة باعتبار  
 جميع شرائطه ومن شرائطه التفرق بالابدان فمعنى هذا القول ما ادركت الصفقة  
 بعد التفرق بالبدن جالجهو عافوه من المبتاع فبمجرد قول الخنفي والحديث الصحيح  
 مرفوعا وموقوف على الطبع وليست نكرة ولا تريد من جنابكم ذكر ما رواه الشراح او  
 الاحاف اذ هو الحديث الصحيح الصحيح لا غير بل معاملته مع عثمان تدل على  
 تلك السنة كانت مستمرة عندهم.

**الجواب** - هذه الشبهة من شبهات القديمة ولا شك في ان ظاهر الاحاد<sup>يث</sup>  
 هو ثبوت خيار المجلس لكن لا يصح الحكم بكون المذهب الحنفي مخالفا للاحاد<sup>يث</sup>  
 يقينا مادامت الاحاديث تختمل التأويل ولو كان فيه شيء من البعد ولا يسلم<sup>حد</sup>  
 من اهل المذاهب المتنوعة عن هذه التأويلات كما حمل بعض الشافعية قوله  
 عليه السلام فاقرا ما تيسر معك من القرآن على لفافة خذ فانها متيسرة واقرب دلائل  
 الحنفية قوله عليه السلام لا يحمل له ان يفارق خشية ان يستحيل رواة الخمسة الا ابن  
 ماجه ورواه الدارقطني كذا في النيل جده مكففيه دليل ان صلحه لا يملك الفسخ الا  
 من جهة الاستقالة واما قول المخالفين انه لو كان المراد حقيقة الاستقالة لم يمنع  
 من المفارقة لانها لا تختص بمجلس لعقد الجواب عنه ان قرب العهد بالعقد له  
 دخل مشاهد في تأثر كل من المتعاقدين بالتماس الآخر اما قوله لا يحمل فمحمول على  
 الكراهة من حيث انه لا يليق بالهروة وحسن معاشرة المعلوم كما اضطر اليه الينا  
 القائلون بخيار المجلس فان حل المفارقة اجماعا عندنا وعندهم جميعا واما كونه  
 متكلما فيه فيعتبر لو كان معارضا للصحيح ولو يعارض بعد تأويل الصحيح اقرب التأويل  
 حمل التفرق بالابدان على الاستحباب تحسينا للمعاملة مع المسلم كما ذكر في تقريره<sup>يث</sup>



الاستقالة واما قول المخالفين انه لو كان المراد تفرق الاقوال فخلا الحديث عن الفائدة وذلك ان العلم محيط بان المشتري ما لم يوجد منه قبلي المبيع فهو بالخيار وكذلك البائع خياره في ملكه ثابت قبل ان يعقد البيع ام فغير ملتفت اليه لانه يمكن ان يكون مقصود الشارع نفى بعض بيوع الجاهلية من نحو الملاصقة والمناذرة فلم يكن خاليا عن الفائدة واما دعوى كون بعض الفاظ الحديث غير محتمل للتأويل كقوله عليه السلام فان خيرا احدهما الاخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وان تفرقا بعد ان تباعا ولم يترك واحدهما البيع فقد وجب البيع ام فممنوع عند لان معنى قوله فقد وجب البيع في الاول اى بشرط الخيار حيث خيرا احدهما الاخر وفى الثانى اى البيع البات حيث لم يشترط فيه الخيار وليس لفظ اصرح منه وليس لامام متفرد فى هذا بل قد ذهب اليه الفخري المالكية والثوري الليث وزيد بن علي وغيرهم كما فى النيل ج ۵ ص ۲۰ والله اعلم ۱۰ ربيع الاخر ۱۳۳۸

## تیرھواں عرصہ

دکھائیے ضرر اعمال ارضی الاقوال فی عرض الاعمال من مقال لیا فی الحکمال

یعنی خلاصہ مضمون اشعار ذیل واقعہ دفتر دوم سرخی قسم غلام در صدق و وفائے یا رخود الخ جکا زیادہ حصہ مشتمل ہے بحث نقل اعمال دنیویہ الی صورتها الخاصة الاخریہ پر

شاہ گفت اکنون ازان خود بگو	چند گوئی آن این و آن او
تو چه داری و چه حاصل کرده	از تگ دریا چه در آورده
موزمگ این حس تو باطل شود	نوز جان داری که یار دل شود
در محک کین چشم را خاک آگند	ہست آنچه گور را روشن کند

یہ مضمون مشہور مولانا دم دفتر دوم کے بعض اشعار کی شرح ہے چونکہ ایک معتد بہ مقدم ہو گئی تھی لہذا اس کا مستقل نام رکھ کر رسالہ کی صورت کر دیا گیا۔ شبیر علی

نزدول از جاں بود لے یار عشار  
 آن زمان کیں دست و پایت برود  
 آن زمان کیں جان حیوانی نماد  
 شرمانن جا پا بحسن نے کردن آت  
 جو هرے داری زانسان یا حسری  
 این عرضهاے نماز و روزه را  
 نقل نتواں کرد مرا عرض را  
 تا مبدل گشت جو هر زین عرض  
 گشت پر هیز عرض جو هر بجهد  
 از نداعت خاکها شد سنبه  
 آن نکاح زن عرض بد شد فنا  
 جفت کردن اسپ و استر را عرض  
 هست آن بتاں نشان دل هم عرض  
 هم عرض داں کیمیا بردن بکار  
 صیقلی کردن عرض باشد شها  
 پس محکو که من علمها کرده ام  
 این صفت کردن عرس باشد نمش  
 گفت شاما بے قنوط عقل نیست  
 باد شاما جز که یا سس بنده نیست  
 گر نبوده مر عرض را نقل و حشر  
 این عرضها نقل شد لون دیگر  
 نقل هر چیزے بود هم لایقش  
 وقت محشر هر عرض را صورتیرت

مستعار آن را مان لے مست عار  
 پرو بالت هست تاجهاں بر پرو  
 جان باقی بایدت بر جان شانند  
 بل سخن را سوے حضرت بردن است  
 این عرضها که فاشد چون بری  
 چونکه لایقے و ماین اتفا  
 لیک از جو هر بر بند امراض را  
 چون ز پر هیز که زایل شد مرض  
 شد و هان تلخ از پر هیز شهید  
 داروے سو کرد مور اسلسه  
 جو هر فنر زند حاصل شد ز ما  
 جو هر کره بناسیدن عرض  
 گشت جو هر میوه اش اینک عرض  
 جو هر ی زان کیمیا گر شد بیار  
 زین عرض جو هر همی زاید صفا  
 دخل آن اعراض را بنما مرم  
 سایه بندا پے فتر باں مکش  
 گر تو فرمائی عرض را نقل نیست  
 هر عرض کاں رفت باز آینه نیست  
 فعل بودی باطل و اقوال فشر  
 حشر هرفانی بود کون دیگر  
 لایق مقل بود رسم ساقش  
 صوبت هر یک عرض را نو بلیست



<p>بہار اند خد کہ تو بودی عرض  بگر اند خانہ و کاشا نہا  کاں فلاں خانہ کہ مادیلم خوش  از مہندس آں عرض دانیشہا  چیت اصل و مایہ ہر پیشہ  جملہ اجزائے جہاں را بے غرض  اول و شکر آخر آمد در غسل  میوہ در فکری دل اول بود  چوں عمل کردی شجر بنشاندی  گرچہ شاخ و برگ و بخش اول است  پس سکر کہ مغز این افلاک بود  نقل اعراض است این بحث مقال  جملہ عالم خود عرض بود ندما  این عرضہا از چہ را نید از صور  این جہاں یک فکر تست از عقل کل  عالم اول جہان امتحان  چاکرت شاہا خیانت می کند  بنہات چہ خدمت شایستہ کرد  این عرض با جوہر آں بیضہ است طیر</p>	<p>جنیش جفتی و جفتی با عرض  در مہندس بود چوں افسانہا  بود سوزن صفہ و سقف و درش  آلت آورد و ستوں از بیشہا  جز خیال و جز عرض و اندیشہ  در مگر حاصل نہ شد جز از عرض  بنیت عالم چناں داں در اندل  در عمل طنا ہر با خر مے شود  اندر آخر حرف اول خواندی  آں ہمہ از بہر میوہ مرسل است  اندر آخر خواجہ لولاک بود  نقل اعراض است این شیر و شغال  اندین معنی بیامدہل اتی  دیں صور ہم از چہ زانید از فکری  عقل چوں شاہ است فکر تہا رسل  عالم ثانی جہان امتحان  آں عرض زنجیر و زنداں می شود  آں عرض نے خلعتے شد در نبرد  این ازان آں ازین زاید بہ سپر</p>
--	---

یعنی بادشاہ نے بغرض امتحان اس غلام کے اس سے سوال کیا اور امتحان کا قرینہ یہ ہے کہ آخر قصہ سے کہ بادشاہ نے دونوں غلاموں کے افعال سے استدلال کیا ان کے اخلاق پر اور حسن السیرۃ کو اس کے اخلاق حسنہ کے سبب باوجود اس کی قبیح صورت کے مقبول اور حسن الصورة کو اس کے اخلاق ذمیمہ کے سبب باوجود اس کے حسن صورت کے محذول کیا اور یہ استدلال اور اس کے

مقتضا کا امثال یہ کام عارف ہی کا ہے پس عارف کا سوال ظاہر ہے کہ امتحان ہی کے سبب ہوگا  
 و صرح بكونه امتحاناً لبعض المحشين على قوله گفت شاہنشہ الخ الواقع بعد الاشعار المذكورة متصلاً  
 دین علیہ قولہ رح بنفسہ حق بمن نمود و قولہ تو نشانی دہ کہ من دائم تمام الواقع بعد ہا غیر متصل۔ اور وہ سوا  
 یہ ہے کہ تو اپنا تو کچھ حال بیان کر کہ تو نے اپنی روح کے حق کرنے کی کیا کوشش کی ہے اور اس کی  
 ضرورت بطور خطابہ کے ایک آیت سے بطور تفسیر خاص بیان کی کہ حق تعالیٰ نے من جاری بالحسنہ فرمایا ہے  
 من عمل بالحسنہ نہیں فرمایا جس سے اقرب یہ ہے کہ یہ حسنہ عمل نہیں بلکہ مصد عمل یعنی روح انسانی  
 ہے جس کو اعمال سے حسن بنا کر وہ گاہ حق میں لانا چاہیے کیونکہ آودن کا متعلق جو ہر ہو سکتا ہے نہ کہ  
 عرض کیونکہ العرض لایبقی فی آئین پھر آودن اُس کے متعلق کیسے ہوگا۔ نیز الاعراض لا تنقل عن  
 محل الی محل اور آودن ایک نقل ہے۔ البتہ اعراض یعنی اعمال مکمل اس جو ہر یعنی روح کے ہو سکتے  
 ہیں۔ و او دلہ امثلہ من قولہ چوں زپر پیزی الی قولہ صیقلی کردن الخ غلام نے جواب دیا کہ تم جو عدم  
 نقل اعراض سے استدلال کرتے ہو یہ استدلال ناتمام ہے خود یہ مقدمہ ہی ثابت نہیں پس نقل  
 ممکن ہے گو عدم انتقال بھی ممکن ہے مگر ان دونوں ممکنوں میں نقل اولیٰ بالافول ہے کیونکہ عدم نقل  
 کا قایل ہونا مصلحت عامہ کے کہ وہ جب سنیں گے کہ ہمارے اعمال آخرت میں نہ جائیں گے کم فہمی سے  
 مایوس ہو جائیں گے اور عمل میں سستی کریں گے جس طرح بعض حدیث مبشرہ کو اسی سستی کی مصلحت  
 سے چندے ظاہر نہیں کیا گیا آگے بیان ہے اعراض کے امکان نقل کا جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کے  
 استناع کی کوئی دلیل نہیں۔ اصل جواب تو اسی قدر ہے باقی اُس کی توضیح ہے۔ حاصل اس کا یہ  
 ہے کہ نقل اعمال میں عقلی اشکال صرف یہ ہے کہ یہ نقل اعراض یعنی اعمال من الدنیا الی الآخرة گویا  
 للموضوع تو ظاہر الجواز ہے لیکن جس طرح نصوص سے ثابت ہے کہ مثلاً اُن کا وزن کیا جاوے گا اور  
 ظاہر اُن نصوص سے یہ ہے کہ عامل کا وزن نہ ہوگا۔ پس یہ نقل تبعاً للموضوع نہیں ہے پھر اس میں  
 دو احتمال ہیں یا تو وہ اعراض اعراض رہیں گے یا استحیل الی الجواہر ہو جائیں گے دونوں شق باطل  
 ہیں اول اس لئے کہ نقل اعراض بلا موضوع محال ہے دوسرا اس لئے کہ عرض کا جو ہر بنجانا محال  
 ہے۔ پس یہ ہے اس میں اشکال عقلی سو اس کا جواب بہ اختیار شق ثانی ہو سکتا ہے اور ہم اس کا



استحالہ نہیں مانتے۔ نہ منع یہ ہے کہ ہم خود دنیا ہی میں دیکھتے ہیں کہ اختلاف موطن سے ایک ہی چیز عرض و جوہر ہو سکتی ہے مثلاً صورت عقلیہ جو اہر کہ ذہن میں عرض ہے کیونکہ موجود فی موضوع ہے اور خارج میں جوہر کیونکہ موجود لانی موضوع ہے اور دونوں کی حقیقت ایک ہی ہے اگرچہ بعض ہی کے نزدیک یہی جو کہ قابل ہیں حصول اشیاء فی الذہن بانفسہا کے اہل کو بعض نے عرض و جوہر کی تفسیر میں اذا وجدت فی الخارج کی قید لگا کر اس صورت ذہنیہ پر عرض کے صادق آنے سے انکار کیا ہے مگر اس سے ہمارے اصل مقصود میں خلل نہیں آتا کیونکہ قول حصول اشیاء بانفسہا پر حقیقتہً واحد ہی کا وجود فی موضوع فی موطن اور وجود لانی موضوع فی موطن تو ثابت ہوا اور یہی اصل مقصود ہے خواہ اس کا نام کچھ ہی رکھ لیا جاوے پس جو نسبت ذہن کو خارج کیسا تھا ہے اگر وہی نسبت خارج دنیا کو خارج آخرت کیسا تھا ہو۔ اور اس وجہ سے یہاں جو اشیاء موجود فی موضوع ہیں وہاں موجود لانی موضوع ہو جاویں تو اس میں کیا استحالہ ہے چنانچہ اہل کشف نے اس عالم شہادت پر بمقابلہ عالم غیب کے لفظ خیال وغیرہ کا اطلاق کیا بھی ہے۔ اسی طرح اس عالم شہادت میں ظاہر ہونے کے قبل بھی اسی اشیاء کا اس عالم غیب میں وجود لانی موضوع ظاہر نصوص سے معلوم ہوتا ہے۔ کقولہ علیہ السلاّم لما خلق الله الروح قامت فقالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة۔ اور بہت نصوص سے اس عالم کے بعد بھی یہی معلوم ہوتا ہے کقولہ علیہ السلاّم ان البقرة وال عمران تاتيان يوم القيمة كانها غمامتان او غيا تيان او فرقان من طير وكقولہ علیہ السلاّم يوتي بالدينيا يوم القيمة في صورة عجوز شمطاء چنانچہ اسی مثل خاص کے اعتبار سے اس عالم کا لقب <sup>مطلع</sup> میں عالم مثال کہا گیا ہے۔ کما ذكره الشاه ولي الله رحمہ فی الحجة البالغة وسر دہیہ اتحاد کثیرہ اہل مولانا جلال الدین المحقق الدوانی نے اپنے رسالہ زور اور اس کے حواشی میں اسکی تصریح بھی کر دی ہے۔ عبارت تھا۔

تنبیہ) کانک فیما قرع سمعک من هذه المقدمات اطلعت علی حقیقة الانطباق بین العوال وبل علی حقیقة العوال وبل انکشف علیک اسرار غامضة فی حقیقة المبدأ والمعاد وتیسر علیک مشاہدۃ الواحد الحقیقی فی الکثرات من غیر شوب مما رجة ولا انفصال وتسلقت به الی حقایق ما انبأ عن لسان النبوات من ظهور



الاخلاق والاعمال فی المواطن المعادیة بصور الاجساد وکیفیه وزن الاعمال وسر  
 حشر الافراد بصور الاخلاق الغالبه علیهم واطلعت علی سر قول تعالیٰ وان جهنم  
 محیطة بالکفرین۔ وقول تعالیٰ ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلماً انما یاکلون فی  
 بطونهم ناراً وقول الخاتم الفاتح علیہ وعلى افضل الصلوة والحقبة۔ الذین  
 یشربون فی انیة الذهب والفضة انما یجوز فی بطونهم نار جهنم وقول علیہ الصلوة  
 والسلام ان الجنة قیعان وان عراسها سُبْحَانَ اللَّهِ ومحمدہ الی غیر ذلک من غوامض  
 الحکوم والاسرار الالهیة وعلمت ان جمیع ذلک علی الحقیقة لاعلم الجاز والتأویل کما  
 انتہی الیه نظر بعض الواعلین فی الفحص عن الحقایق بطریق البحث فان قصوداً ظاهراً کما لا یخفى۔  
**شک تحقیق** اعلک تقول کیف یکون العرض بعینه هو الجوهر وکیف یکون  
 العین والمعنی واحداً والحال ان الحقایق متخالفة بذواتها فنقول قد لوحنا الیک  
 ان الحقیقة غیر الصورة فانما فی حد ذاتها وصرفاً سدا جتماعاً عن جمیع الصور  
 التی تبغی بالکلمات تظهر فی صورة تارة وفي غیرها اخری والصورتان متغایرتان قطعاً  
 لکن الحقیقة العقلیة فی صورتین بحسب اختلاف الموطنین شیء واحد۔  
**تشیہ** اما شہب ذلک بما یقول اهل الحکمة النظریة ان الجواهر باعتبار  
 وجودها فی الذهن اعراض قائمة به محتاجة الیه ثم هی فی الخارج قائمة بانفسها  
 مستغنیة عن غیرها فاذا اعتقدت ان حقیقة تظهر فی موطن بصورة عرضیة محتاجة  
 فی اخر بصورة مستغنیة مستقلة فاجعل ذلک تائیداً لک تکریرہ صولة بنو  
 طبعک عند فی بد والنظر حتی یاتیک الیقین وتنصد الافق للبین۔ انتہی بقدر الضوء  
 پس اس تقریر سے جواب ہو گیا استدلال علی امتناع نقل الاعمال بامتناع نقل الاعراض  
 کا اور اسی سے مسئلہ کی دوسری دلیل عقلی یعنی عدم بقا اعراض اور دلیل نقلی یعنی من جار با  
 الخ کا جواب بھی مستفاد ہو گیا گو بسان غلام اس سے بوجہ ظہور کے تعرض نہیں کیا گیا عدم بقا  
 اعراض کا تو جواب یہ ہوا کہ اگر یہ عدم بقا مان لیا جاوے گا سپر کوئی دلیل صحیح قوی قائم نہیں  
 ہوئی مگر ماننے کی تقدیر پردہ عدم بقا در صورت عرض کے عرض ہونے کے ہے اور اگر مجرد صدق



دوسرے عالم میں بصورتہ جوہر منتقل ہو جاوے تو پھر بقاریں کیا امتناع ہے۔ اور استدلال بالآتے کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تفسیر مان بھی لیجاوے تو جب یہ عمل بھی جوہر بن گیا تو مجہول بہ اس پر بھی مثل روح حسن کے صادق آتا ہے یہ تقریر ان اشعار تک کی ہے وقت محشر ہر عرض را صورتے ست الخ آگے تنویر دعویٰ امکان مذکور کے لئے چند امثلہ اشیاء جوہر یہ متصورہ فی الذہن کی ہیں جو ذہن میں فی موضوع اور خارج میں لانی موضوع ہیں اس شعر تک گرچہ شاخ و برگ فی بخش الخ اور پھر مضمون مذکور پر ایک نظیر کی تفریع بطور جملہ معترضہ کے ہے گو وہ اس کی مثال نہیں پس سرے کہ مغز الخ آگے شعر نقل اعراض الخ میں یہ بیان کیا ہے کہ عرض موجود فی مرتبہ العلم جس طرح کبھی خارج میں جوہر ہو جاتا ہو لہذا ذکر اسی طرح کبھی عرض بھی رہتا ہے چنانچہ یہ بحث و مقال کہ پہلے سے ذہن میں تھا اور عرض تھا بعد نقل کے خارج میں بھی عرض ہی رہا اور دوسرے مصرعہ میں پھر ایک نظیر عرض فی مرتبہ العلم کی جو بہرہ فی الخارج کی بیان کی نقل اعراض است۔ اس میں شیر و شغال اور نظیر اس لئے کہا گیا مراد اس مصرع میں وجود فی مرتبہ العلم الہی ہے اور عرض ہونے سے منزہ ہے لہذا نہ عن الامکان۔ اسی طرح اس کے بعد کے شعر جملہ عالم خود عرض بود الخ میں اسی مرتبہ علم الہی میں تمام عالم کے کا عرض ہونے کو بتلایا پس یہ بھی نظیر ہے آگے شعراں عرضہا از چہ زائید میں اختلاف موطن سے جو اہر کا عرض ہونا اور عرض کا جوہر ہونا بتلاتے ہیں اس طرح سے کہ اعراض موجودہ فی الدنیا عالم مثال میں صور جوہر یہ تھے وہو معنی قولہ اس عرضہا از چہ زائید از صور کا ذکر تہ قبل عن الشیخ ولی الشرع اور صور جوہر یہ موجودہ فی الدنیا علم الہی میں کا عرض تھے وہو معنی قولہ دین صور ہم از چہ زائید از فکر اور شعراں جہاں یک فکر تست اسی مصرعہ ثانیہ کی شرح ہے اور یہ احکام مذکورہ فی الاشعار القریبہ وجود قبل عالم الدنیا کے متعلق تھے آگے وجود بعد الدنیا کے یہی احکام کہ اُس میں سے اعظم عرض کا جوہر ہونا ہے مذکور ہیں۔ اس شعر میں عالم اول الی قولہ بندہ ات اور اس کے اعظم ہونے کے سبب یہاں ذکر میں اس کی تخصیص کی گئی آگے تمام مقام کا خلاصہ کہ کبھی جوہر سے عرض اور کبھی عرض سے جوہر ظاہر ہوتا ہے۔ اس شعر میں فرماتے ہیں اس عرض باجوہر الخ۔

**تہذیب المقام و تقرب المرام الی عامۃ الافہام**

اگر انصاف سے غور کیا جاوے تو عرض کا جوہر ہو جانا جس کا کہ تقریر مذکور میں دعویٰ کیا گیا ہے



اس سے زیادہ بعید نہیں ہے کہ جو ہر عرض ہو جاوے اور حصول ابجواہر فی الاذہان میں شب و روز کے وقوع کا مشاہدہ کیا جاتا ہے تو پھر آخرت میں اس کا وقوع کیا مستبعد ہے سو یہاں حصول فی الذہن کے وقت جو اہر سے لباس مادی کا منخل ہو کر وہ موجود فی موضوع ہو جاتا ہے وہاں دن و شب وغیرہ کے وقت عرض پر مادہ ملبوس ہو کر وہ موجود لا فی موضوع ہو جاوے تو اس میں کیا عجب اور بعد ہے اور از اس میں یہ کہا جاوے گا کہ جو ہریت و عرضیت ذاتیات سے نہیں ہیں مگر کیفیات ظہور حقیقت کے ہیں اور حکما رکامقولات عشرہ کو اجناس عالیہ ماننا نہ کسی دلیل سے ثابت ہے اور نہ بدایت اس کی مسلم ہے خاص کر جبکہ اُن کے اکابر خود اس کی تصریح کرتے ہیں کہ عرض عام اور جنس میں اسی طرح خاصہ اور فصل میں فرق کرنا بہت دشوار ہے کمالا ح لک شی من ذلک مما نقلتہ من الزوار۔ و نیز بعض محشین مثنوی نے بھی اس کی اس طرح تصریح کی ہے تحقیق مقام آنست کہ جو ہریت و عرضیت از ذاتیات حقائق نیست اور مولانا بجز العلوم نے بھی اپنے حواشی میں اسکی تائید کی ہے اور یہ سوال کہ عرض کا جو ہر ہونا کسی طرح اسکو عقل نہیں قبول کرتی۔ دوسرے سوال معارض ہے کہ جو ہر کا عرض ہو جانا باوجود روز و شب کے وقوع کے آج تک عقل اسکی گنہ کو نہیں سمجھ سکی واللہ مجھ کو توجیب اس میں غور کرتا ہوں حیرت ہوتی ہے کہ الہی اس قیام الصلوٰۃ بالذہن و اتصاف الذہن بالصلوٰۃ کی کیا حقیقت ہے اور کیا کیفیت ہے اور اس حال و محل یعنی صلوٰۃ و ذہن میں کیا علاقہ ہو جاتا ہے اور اس حلول سے ذہن میں کیا تاثر ہو جاتا ہے اور حقیقت موجود فی الاعیان میں تجرد عن المواد کا کیسے تغیر ہو جاتا ہے کچھ سمجھ میں نہیں آتا مگر شب و روز کے وقوع سے اس حیرت کی طرف التفات نہیں ہوتا گو کیفیت و حقیقت نہ جاننے کا اعتراف سب کو ہے چنانچہ آج تک یہ طے نہ ہو سکا کہ علم کون سے مقولہ سے ہے اور اس کا عکس یعنی عرض کا جو ہر بننا چوں کہ نشاۃ دنیویہ میں ایسے بین طور پر جس میں کسی تاویل و عذر کی گنجائش نہ رہے نہیں دیکھا جاتا اس لئے حیرت کی طرف التفات ہوتا ہے ورنہ حقیقت کی مجہولیت میں دونوں یکساں ہیں

**تقویت** | مولانا نے ایک مقلم پر اس مضمون کو اس کے زیادہ صریح عنوان سے ذکر فرمایا ہے

(منقولا من جزاء الاعمال) ۵

شہدراں عالم سجد اور بہشت

بچوں سجدی یار کو عی مرد گشت



مرغ جنت ساختش رب الغلق  
 ہچو نطفہ مرغ باد است و ہوا  
 گشت این دست آن طرف نخل و نبات  
 جوئے شیر خلد مہر تست دود  
 مستی و شوق تو جوئے حشر میں  
 کس نداند چو نش جائے آن نشاند  
 چار جو ہم مرترا فرماں نمود  
 آن صفت چوں بد چنانش مے کنی  
 نسل تو دما مر تو آیتند چیت  
 کہ منم جزوت کہ کردیش گز  
 ہم دما مر تست آن جو بارواں  
 کان درختاں از صفات با برند  
 پس دما مر تست آنجا آن جزات  
 آن درخت گشت آن زقوم رست  
 مایہ نار جہنم آمدی  
 آنچہ ازوے زاد مرد افروز بود  
 نار کزوے زاد بر مردم زند  
 مارو کژوم گشت دمی گیرد دست

چونکہ برید اندھا نت حسد حق  
 حمد و تسبیح نمساند مرغ را  
 چوں زد دست رفت ایشا و زکوة  
 آب خیرت آب جوئی خلد شد  
 ذوق طاعت گشت جوئے انجیس  
 این سبہا آن اثر ہارماند  
 این سبہا چوں بہ فرماں تو بود  
 ہر طرف خواہی روانش مے کنی  
 چوں مہنی تو کہ در فرمان تست  
 می دود دما مر تو فرزند تو  
 آن صفت دما مر تو بود این جہاں  
 آن درختاں مرترا فرماں برند  
 چوں بہ امر تست اینجا این صفات  
 چوں زد دست زخم بر مظلوم رست  
 چوں زختم آتش تو درد لہا زدی  
 آتش اینجا چو مردم سوز بود  
 آتش تو قصد مردم مے کند  
 آن سخنہائے جو مارو کژوم دست

**توجیہ آخر** اگر با وجود اس قدر بسط و ایضاح کے اب بھی کسی کی عقل اس جوہریت اعراض کو قبول نہ کرے تو وہ نقل اعمال کی دوسری تفسیر

اس طرح سے سمجھ لے کہ یہ اعمال گو ظاہر اُعراض ہیں مگر واقع میں وہ جوہر میں جیسے  
 اور بھی بعض اشیاء ایسی ہیں کہ ان کو بہت عقلمان نے اعراض سمجھا مگر دوسرے عقلمان  
 نے ان کے جوہر ہونے کا دعویٰ کیا جیسے قدما میں کیفیت شمع میں اختلاف ہے کہ آیا ہوا

کیفیت مشوم سے متکیف ہو کر شامہ کی مدد ہوتی ہے یا مشوم سے کچھ اجزاء منفصل ہو کر شامہ تک پہنچتے ہیں یا اب متاخرین میں بعض فلاسفہ نے نور شمس وغیرہ کو جس کو اب تک عرض کیا جاتا تھا جو ہر مانا ہے پس اسی طرح ممکن ہے کہ جب آدمی سے کوئی طاعت یا معصیت صادر ہوتی ہو فوراً اس عامل سے کچھ اجزاء جو ہر یہ غیر مبصرہ للعالمہ طیبہ یا خبیثہ حاملہ لکیفیتہ العمل منفصل ہو کر دوسرے کسی عالم میں کسی طریق سے منتقل ہو جاتے ہوں اور وہ وہاں بصورت مناسب محفوظ ہو جاتے ہوں اور قیامت میں وہی معروض اور موزوں ہو جاویں اور بعض اہل کشف سے جو منقول ہے کہ انہوں نے غسل خانہ میں سے پانی نکلتا ہوا دیکھا اور آنکھیں بند کر لیں کسی نے پوچھا تو فرمایا کہ ان قطرات میں مجھ کو زنا کا نقشہ نظر آتا ہے سو عجب نہیں کہ اُس پانی میں اُن ہی اجزاء میں سے بعض اجزاء موجود ہوں اور وہ ہیئت زانیہ اُن اجزاء میں حال ہو اور اسی طرح اُن کو محشوف ہو گئے ہوں۔ اور میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے قولہ تعالیٰ ووجدوا ما عملوا حاضرا کی تفسیر میں سنا ہے کہ ہر عمل کی ہیئت بھی قیامت میں نظر آوے گی مثلاً چور چوری کرتا ہوا نظر آوے گا زانی زنا کرتا ہوا۔ سو عجب نہیں کہ وہی اجزاء اس ہیئت سے نظر آویں اور اُن اجزاء کی شکل عامل کسی ہو اور اہل محشر کے بصر میں خاصیت خود بین کی پیدا ہو جاوے کہ وہ اجزاء خوب بڑے بڑے ہو کر اس عامل کے برابر جثہ میں نظر آویں واللہ اعلم۔ اور اس توجیہ کی بنا پر مولانا کے کلام میں ان کو اعراض سے تعبیر کرنا باعث زعم اہل ظاہر کے ہوگا۔

**افدہ**

چونکہ یہ کیفیت عرض اعمال کی یعنی اُن کا ظہور و صورت ہر یہ میں اوفق بظاہر کتاب والسنتہ ہے اس لئے اس قول کو ارضی الاقوال کہا گیا جیسا رسالہ

کا تسمیہ اس پر مال ہے۔ واللہ الحمد علی ما علوا فافہم۔ سلخ صفر ۱۲۳۵ھ

## چودھواں عرصہ

یہ شخص جاہل تھا مگر صاحب حال غلبہ حالت میں بنا برائے جس کے کچھ کچھ کہہ رہا تھا۔

دو توجیہ بعض اجزاء مشککہ حکایت راعی موسیٰ علیہ السلام مذکورہ مشنوی معنوی برقریب نصف دفتر دوم



موسیٰ علیہ السلام کو اُس کی باتوں سے اُس کا جہل تو معلوم ہوا اور مغلوب الحال ہونا معلوم  
 نہیں ہوا اور اس میں کچھ استبعاد نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود داعز کی نسبت پوچھا تھا  
 کہ اس کو جنون تو نہیں اس لئے اس پر بھیر فرمایا اس بھیر سے وہ حال جاتا رہا اور اپنے جہل کے اقوال  
 پر ندامت ہوئی اور اس ندامت کے اشتغال سے وہ اشتغال سابق جو بلا واسطہ بحق تھا جاتا رہا  
 جو اپنی ذات میں اشتغال بالذم کی نسبت اکمل فی قرب الالہی ہے کیونکہ قرب بھی اشتغال بحق ہو  
 اور قرب بلا واسطہ اکمل ہو گا بلا واسطہ سے گو کسی نارض سے وہ بلا واسطہ والا نفع ہو چنانچہ اُس  
 راعی کو اُس سے نفع عظیم پہونچا جو کہ حکایت ہی میں مذکور ہے مگر چونکہ یہ ممکن تھا کہ موسیٰ علیہ السلام  
 ذرا توقف فرماتے اور غور کے بعد قرآن قویہ و نور بصیرت سے اُس کا صاحب حال ہونا معلوم کر کے اس  
 وقت سکوت فرماتے کیونکہ اس وقت وہ مکلف نہ تھا اور بعد افاقہ کے اس کے جہل کو رفع فرما دیتے  
 تو اس طریق سے اُس کا جہل بھی رفع ہو جاتا اور وہ قرب خاص بھی مائل نہ ہوتا اس لئے حق تعالیٰ  
 نے اس پر شکایت فرمائی اور دونوں مذکورہ اشتغالوں کے تفاوت سے اس کو جدا کر دینے کے تعبیر  
 فرمایا پس اس میں جو یہ مضامین ہیں بحدہ و مال خراج و عشر نیست الخ مطلب یہ ہے کہ عین غلبہ  
 حال میں اُس سے تعرض مناسب نہ تھا نہ یہ کہ مکلف ہونے کے وقت بھی وہ مطلق العنان چھوڑ دیا  
 جاوے اور شاید اس لئے معاف یفعل اللہ یا اشار الخ سے مطلق العنانی کا شبہ پڑے تو اس کی  
 توجیہ یہ ہے کہ شارع کو اختیار ہے اگر کسی شخص کو حکم عام سے کسی قدر مخصوص کر دیا جاوے جیسا حضور  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو بحری کے بچے کی قربانی کی اجازت دیکر فرمایا و لن تجوزی عن احد بعدہ  
 اور ایسی تخصیص باعتبار بعض شرائط و قیود کے مستلزم اطلاق عنان کو نہیں اور مبنی اس تخصیص کا یہ  
 ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کو اس راعی کی حالت و قدرت سے معلوم تھا کہ جس مرتبہ تنزیہ پر اس کو  
 موسیٰ علیہ السلام پہونچانا چاہتے ہیں بوجہ ضعیف عقل کے وہاں نہ پہونچ سکے گا خاص کر غلبہ عشق  
 عقل سے اتنا بھی کام نہ لینے دیگا پس جس طرح فقہار نے ایسے شخص کو جو بعد کوشش کے تصحیح  
 حروف سے ناامید ہو گیا ہو ترک تجوید کی اجازت دیدی اسی طرح اس کی حالت پاس عن کہاں  
 المعرفۃ مقتضی ہوئی اس کے لئے کسی قدر توسع کو اہل گواہی سے شخص کے لئے ایسا توسع یہ بھی علیہ عامہ  
 شرعیہ ہے مگر اس کی تخصیص صرف اتنی ہوگی کہ دوسروں پر جو کہ مغلوب العشق نہیں زیادہ کوشش کرنا

ضروری تھا اور اس پہلے زیادہ کوشش ضروری نہ رہی اور گویہ بھی ایک کلیہ ہے لیکن چونکہ اس کلیہ کے مصادیق شاذ و نادر ہیں والناہک المعلوم اس لئے حکماً ایسا سمجھا جاوے گا کہ گویا یہ حکم اسی کے لئے ہے اور کسی کے لئے نہیں اور اگر یہ کہا جاوے کہ جو غلبہ عشق بلا جمع اسباب ہے اُس میں تو معذوری قاعدہ عامہ ہے لیکن جو غلبہ جمع اسباب ہو جیسا بعض ذاکرین کی حالت سے مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ جب وہ خلوت یا مراقبہ میں ذکر و فکر میں مشغول ہوتے ہیں فوراً یا کسی قدر دیر کے بعد اُن پر ایسے آثار غالب ہو جاتے ہیں جو جس شخص کی ایسی حالت ہو اور اس کو معرفت صفات حق کی بقدر ضرورت حاصل ہوئی ہو اُس کو حکم یہ ہے کہ اس معرفت کو تحصیل میں مقدم کرے اور اُس کو اُن اسباب کے جمع سے منع کیا جاوے گا اور ممکن ہے کہ اُس شبان کی ایسی ہی حالت ہو مگر باوجود اس کے وہ اُس معرفت کی تقدیم کا مامور اور اس جمع اسباب کا منہی نہ ہو۔ اس کے لئے معرفت نا تمام ہی کو جائز رکھ کر اس کی اس حالت عشقیہ کو اس کے لئے پسند کیا گیا ہو تو اس تقریر پر تخصیص بے تکلف محفوظ رہے گی۔ ۲۵۔ ربیع الاول ۱۳۷۵ھ

## پندرھواں عشریہ

نکتہ عدم ذکر عروج سموات و آیات اسرار | بعض لوگوں کو سبب الہی الذی اسری الایہ میں اسرار کی غایت مسجد اقصیٰ فرمانے سے اور سموات کے ذکر نہ کرنے سے اُس کے انتقام کا شبہ ہو جاتا ہے سو اول تو احادیث میں پھر خود قرآن میں سورہ والنجم کی آیت ولقد راہ نزلاً اخری الخ میں مذکور ہونے کے بعد یہ شبہ محض باطل ہے اور ہر جگہ ہر جزو کا مذکور ہونا ضروری نہیں دوسرے اس جگہ اُس کا ذکر کرنا بعد تامل بدون ارتکاب تجوز کے (جو کہ خلاف اصل ہے اور بدون کسی خاص مقتضی کے اصل سے عدول نہیں کیا جاتا، صحیح بھی نہ تھا۔ بیان اس کا موقوف ہے دو مقدمہ پر۔ ایک یہ کہ شروع آیت میں اسری بصیۃ لیللاً واقع ہوا ہے جس کا ذکر کرنا بحکمت اشارہ وقوع اسرار فی اللیل کے (کہ وہ دلالت ہے زیادہ اختصا ص پر بوجہ اس کے کہ لیل عادیۃ وقت خلوت کا ہے) خصوصیت ائمہ مناسب دوسرا یہ کہ حسب تصریح اہل ہیئت کے لیل و نہار کے سکون کا محل ہوا کا طبقہ کثیفہ مخلوط



بالابخرہ ہے جس کا لقب کرة البخار اور عالم نسیم اور کرة اللیل والنہار بھی ہے کیونکہ ہواؤں کا چلنا اور ظلمت و نور کی قابلیت اسی میں ہے اور اس کا سخن ارض سے تقریباً سترہ فرسخ یعنی اکاون میل ہے اور اس سے آگے ہوائے لطیف صافی من الابخرہ ہے اور شمس کی شعاعیں چونکہ طبقہ کشیفہ سے متجاوز نہیں ہوتیں اس لئے وہاں نہار کا تحقق نہیں اور چونکہ لیل ضد ہے نہار کی اس لئے لیل کا بھی تحقق نہیں۔ ان دونوں مقدموں سے معلوم ہو گیا کہ فوق سموات تو درکار یہاں سے پچاس میل آگے بھی لیل و نہار کا تحقق نہیں پس اگر بعد مسجد اقصیٰ کے عروج سموات کا ذکر فرماتے مثلاً ثم منہ الی السموات، وما فوقہا یا مثل اس کے تو وہ بھی منظوف لیل کا ہوتا تو لازم آتا کہ سیر سموات وما فوقہا لیل میں واقع ہوئی حالانکہ وہاں لیل ہی کا تحقق نہیں پس اس کی ظرفیت صحیح نہ ہوتی اس لئے یہاں عروج سموات کا ذکر صحیح نہ تھا مگر باوجود اس کے لئزہ من آیاتنا میں جو کہ ایک غایت ہے اُس کی طرف اشارہ فرما دیا اس طرح سے کہ آیات سے مراد بقرینہ مقام و اضافۃ الی العظیم آیات عظمیٰ و کبریٰ ہیں جس کو سورہ والجم آیت لقد رای من آیات ربہ الکبریٰ میں صاف اس عنوان سے ذکر فرمایا ہے اور آیات کبریٰ کا ملہ فوق السموات ہیں پس اُس کی اراتہ کے ذکر میں اشارہ ہو گیا عروج فوقہا کی طرف کیونکہ اصل یہی ہے کہ اُسے اور فی ایک جگہ ہوا البلیل یقتضی العدول عن ذلک الاصل باقی یہ کہ جب یہ آیات سماویہ میں تو اسری لیل اس میں کیسے عامل ہوا وہی وجہ عدم صحت کی یہاں ہونا چاہیے جواب یہ ہے کہ غایت کے معمول ہونے سے اراتہ کا منظوف ہونا لازم نہیں آتا اور بدون منظوفیت کے اُس کا غایت ہونا اسی طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ اسرار الی مسجد مقدمہ ہے عروج سار کا اور عروج کی غایت ہے اراتہ اور مقصود کی غایت بواسطہ مقصود کے غایت ہوتی ہے مقدمہ کی بھی کیونکہ مقصود باعتبار مقدمہ کا لغات ہے اور غایۃ الغایۃ غایت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم علیٰ ہذا النکتۃ لیلۃ الخیس تاسع عشر من ربیع الآخر سنۃ ۱۲۸۷ھ وللہ الحمد ما لا یحد ولا یحصی + ۱۹ ربیع الآخر سنۃ ۱۲۸۷ھ

## سوالہاں عن سریمہ

جواب بعضہ شبہات بصدور غلہ درالافتوح سوال نمبر ۱۲ جناب نے جو روح کے قدم کو تحشف میں

باطل فرمایا اس میں علوم کا قدم شخصی باطل ہوتا ہے نہ نوعی۔

نمبر ۲) ثابت قدمہ امتنع عدما یہ موجودات میں نہ اعدام میں نہ حادث یومیہ وجود محال ہو جاوے کیونکہ یہاں بھی اس کا عدم قدیم ہے تو جیسے علم حادث روح کا عدم محال ہے زید کے عدم کا عدم کیوں نہ محال ہوگا۔

الجواب نمبر ۱۔ میں پہلے سے حدوث کل شخص شخص کے مستلزم للحدوث النوعی ہونے کو بدیہی سمجھتا ہوں اور تنبیہ اسپر یہ ہے کہ جب وجود نوع کا بدون وجود شخص کے محال ہے تو جب ہر شخص حادث ہوگا تو قدم نوع کی کیا صورت ہوگی نمبر ۲ جہل عدم محض نہیں ہے بلکہ عدم ملکہ کا ہے جو احکام عقلیہ میں مثل وجودی کے ہوتا ہے وجہ یہ کہ عدم معلول ہوگا علت کا پس جب یہ قدیم ہوگا تو علت بھی اس کی قدیم ہوگی اور اس کے عدم سے عدم قدیم کا لازم آویگا جو کہ محال ہے پس یہ بھی ممتنع العدم ہوگا بخلاف عدم محض کے کہ وہ معلول نہیں کسی علت کا اس کے عدم سے کوئی محذور لازم نہیں آتا اور قطع نظر اس کے منہیہ میں جو دلیل ہے وہ اس غبار سے بھی پاک ہے واللہ اعلم۔ ۲۳ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۲ھ

## مشکوٰۃ عنترہ

سوال۔ مجادلات معدلت کے نمبر ۳ میں قرآن اور تغنی کے ضمن میں آپ نے تحریر فرمایا ہے کہ قرآن مجید اور حدیث شریف کے بعض جملوں میں مصراعیت کی شان ہے اور بعض بالکل موزوں ہیں لیکن چونکہ وہ بلا قصد ہیں اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ ما علمناہ الشعر کے خلاف ہیں شعروہ ہے کہ جس میں قصد وزن کا ہو نہ کہ اتفاقاً وزن ہو گیا ہو اور حاصل آپ کی تقریر کا یہ ہے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر نہیں اور جب شعر نہیں تو ما علمناہ الشعر کا خلاف لازم نہیں آتا مگر اساتذہ فن نے لکھا ہے کہ شعر اصطلاح میں کلام موزوں مناسب اللفاظ کو کہتے ہیں قصد موزونیت اگرچہ داخل صفت شعر ہے لیکن وجود شعر میں اس کو دخل نہیں جو شعر بلا قصد سے نکل جاتا ہے اسکو فی البدیہہ کہتے ہیں۔ اس صراحت کا نتیجہ یہ ہے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر ہے اور آؤد پیرام کو ترجیح ہے اگر بسبیل تنزل مان بھی لیا جاوے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر نہیں تب بھی یہ شبہ باقی رہتا ہے کہ قصد موزونیت نہ تھا تو یہ موزونیت کہاں سے آگئی مختصر

ردفع اشکال برضیون

وما علمناہ الشعر



الشراک کی شان سے یہ بعید ہے کہ باوصف اہتمام نیز اتفاقاً بعض کلام موزوں ایسا صادر ہو جاوے کہ  
 اوزان متعارفہ پر بے تکلف تقطیع کیا جا سکے۔ امید ہے کہ آپ اس شبہ کے دور کر نہیں جواب تحریر فرما دیں گے  
**الجواب**۔ شعر اصطلاحی وہ کلام موزوں ہے جس کے ایراد میں موزونیت من حیث الشعر العرفی کا  
 قصد کیا گیا ہو۔ پس اس تعریف سے ایسی آیات و احادیث خارج ہو گئیں جو اوزان شعریہ پر منطبق  
 پائی جاتی ہیں۔ احادیث تو اس لئے کہ ان میں موزونیت کا قصد ہی نہیں اور آیات اس لئے کہ  
 ان میں موزونیت من حیث الشعر کا قصد نہیں۔ پس صرف قصد کا التزام قول بالاضطرار سے  
 بچنے کیلئے مضر نہیں اور فی البدیہہ شعر میں عدم قصد کا شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ عدم قصد اس کے  
 وجود میں ہے تو اس مرتبہ میں اس کے شعر ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور شعر ہونا اس کا مرتبہ ایراد  
 میں ہے تو اس مرتبہ میں وہ شعر بھی ہے اور کلام نفسی باری تعالیٰ میں خود عدم قصد سے جواب  
 ہو جاوے گا کیونکہ وہ مرتبہ صفت کا ہے جو ارادہ کا متعلق نہیں ہے اور تعریف مذکور میں عرفی کی  
 قید سے دور کا شبہ جاتا رہا۔ اب جواب مذکور کی تائید کے لئے اہل مہارت کی کچھ نقل پیش  
 کی جاتی ہے۔ فی کشف اصطلاحات الفنون للقاضی محمد علی التہانوی و هو دایم الشعر  
 الکلام الموزون المقفی الذی قصد الی وزن و تقفیت قصد الی قول یعنی لیس  
 مقصودہ تعالیٰ ان یکون هذا الکلام شعراً علی حسب اصطلاح الشعراء ص ۳۳۷ اور  
 مجادلات کی عبارت میں جو بلا قصد واقع ہے مراد اس سے خاص قصد کی نفی ہے یعنی قصد وزن  
 من حیث الشعر یہ اور اسی کو لفظ اتفاق سے تعبیر کیا ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اور جب  
 ماہرین تعریف میں قصد وزن کی تصریح کر دی تو کسی دوسرے کی تصریح نہ کرنا محارضہ اسکے  
 نہیں ہو سکتا لان الناطق یقضی علی الساکت اس تقریر میں تامل کرنے سے تمام شبہات  
 مذکورہ فی السؤال مرتفع ہو جاویں گے۔ ۳۰ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۲ھ

## اٹھارواں عشریہ

دفعہ شبہ متعلقہ آیت فاخذوا | سوال۔ مجھے چند وزن سے ایک غلجان سارہتا ہے اور باوجود غور و فکر  
 اطمینان نہیں ہوتا وہ یہ ہے کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنْ وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

مقابلہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری کے لئے بقا ہے اور اُس کے ماسوا ہر شے فانی ہے حتیٰ کہ روح و جسم و اجزائے جسم جنت و دوزخ غرض کہ ہر شے اور فانی سے عدم محض معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے سوا جو صورت فانی (مثلاً انتشار اجزا یا انقطاع تعلق وغیرہ اگر مراد لیا جاوے تو وہ بقا کے ساتھ متصف ہو سکیگا اور تعالیٰ سے بقا سوائے ذات باری عزائم کے سب سے منفی ہے علاوہ بریں کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ بھی نص صریح ہے جس میں احتمال تاویل نہیں معلوم ہوتا اور مومنین کے لئے خلود فی الجنة اور کفار کے لئے خلود فی النار بھی منصوص ہے اور بضرورت تعارض تاویل کی ضرورت ہے آیات مذکورہ بالا میں تاویل سمجھ میں نہیں آتی خلود میں بعض مقام پر عداومت السموات والارض الامناء ربك کیسا تھ تفسیر بھی واقع ہوئی ہے اور بظاہر اس تفسیر اور استثناء مشیت سے شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ مقصود ہو خلود و دوام فی الجنة والنار مشیت کے وقت تک ہے گویا یہ معنی ہوئے کہ اخراج نہ ہوگا بلکہ جنت و دوزخ میں ہمیشہ رہیں گے جب تک کہ جنت و دوزخ کو بقا ہو اور جب مشیت ایزدی ان کے فانی کیسا تھ متعلق ہوگی سب فنا ہو جائیں گے اور خلود کا مکمل طویل پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے لیکن یہ معنی جمہور کے خلاف ہیں اس لئے مستحکم ہو کہ سمجھ میں نہیں آتا جناب والا اس کی توجیہ سے سرفراز فرماویں اور عاجز کو خلیان سے نجات بخشیں

اچھو اب فانی یا ہالک اسم فاعل کا صیغہ ہے جو مستقبل کے لئے مستعمل ہے اور نفخ صور کا زمانہ نزول قرآن کے زمانہ سے مستقبل ہے پس کسی زمانہ میں اُن کا انعدام متحقق ہو جانا صدق کلام کے لئے کافی ہے اس انعدام کا دوام کسی دلیل سے ثابت نہیں پھر دوسری آیت سے یعنی فصعق من فی السموات ومن فی الارض الا امن شاء اللہ سے جبکہ صدق کی تفسیر موت کیسا تھ کیجاوے خود استثناء بعض بھی معلوم ہوتا ہے پس احتمال ہے کہ فانی و ہالک سے بعض اشیاء مستثنیٰ ہوں اور احتمال ہے کہ سب فانی ہو جاویں حتیٰ کہ روح و جنت و نار بھی اگرچہ ایک لمحہ ہی کے لئے ہو اور استثناء مطلق بمشیت ہو اور مشیت واقع نہ ہو اس لئے سب منعدم ہو جاویں۔ بہر حال دو آیتوں میں جمع دونوں طریق سے ممکن ہے اور کسی طریق پر بھی دوام انعدام لازم نہیں اور خلود کا حکم منصوص ہے اور اس انعدام کے مناقض نہیں کیونکہ یہ انعدام اور زمانہ میں ہے اور خلود کا زمانہ ہے یعنی بعوالات ثانیہ اور مادامت السموات الخ عدم خلود پر دال نہیں بلکہ اس کا صدق خود سموات و ارض کے خلود کے



ساتھ ہو سکتا ہے خواہ وہ سموات جنت کے ہوں یا یہی سموات کہ بعد وجود ثانی کے معدوم نہ ہوں اور الاہا اشیاء  
ربک کی تفسیر بیان القرآن میں دیکھ لیجئے۔ ۲۸ جمادی الاخریٰ ۱۳۳۲ھ

**سوال متعلق مسئلہ بالا** جناب کی تحریک کے موافق اگر فناء و ہلاکت کا زمانہ نفی صورت لیا جائے  
تو آیات خلود جنت و نار سے کل من علیہا فان و کل شیء ہالک الا وجہہ کا تعارض دفع  
ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں عاجز کا ذرا سا شبہ باقی رہ گیا ہے وہ یہ ہے کہ دونوں جملے اسمیہ ہیں  
ان کا مقتضی دوام و استمرار ہوا کرتا ہے اس بنا پر اگر یہ کہا جائے کہ فانی اور ہالک اسم فاعل ہیں  
اور استقبال کے لئے مستعمل ہیں تو اسمیت جملہ کا لحاظ کر کے یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ زمانہ آئندہ  
میں فنا و ہلاکت کا استمرار دوام ہوگا تو پھر آیات خلود سے تعارض ہو جاتا ہے اس کے علاوہ  
ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ اگر نفی صورت کے وقت ہر شے فنا ہو جائے حتیٰ کہ بساط بھی تو جزا و سزا کے  
لئے پھر مخلوق ہونے کی صورت میں یا تو اعادہ معدوم لازم آتا ہے یا جزا و سزا مخلوق جدید کے  
متعلق ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ شرح عقائد کا جواب اجزاء صلیہ و فضلیہ نکال کر اس  
بنا پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ روح کے لئے فنا نہ ہو صرف جسم فنا ہو یعنی اس کے اجزاء منتشر ہو جائیں غرض کہ  
وہ حشر اجساد پر امتراض کو دفع کرتا ہے۔ بساط مثلاً روح بنا بر مذہب محققین و ذرات بسیطہ ناہ  
کے اعدام و اعادہ پر اس اعتراض کا کوئی جواب سمجھ میں نہیں آتا۔ امید کہ جناب والا اپنی عنایات قدیمانہ  
سے ازالہ شبہ فرما کر اطمینان بخشیں۔

**الجواب** اگر جملہ اسمیہ کے استمرار کے یہ معنی ہیں تو زید ضارب غدا کے یہ معنی ہونگے کہ بس کل کو  
جب اُس سے ضرب صادر ہوگی تو پھر ابداً ضرب ہی صادر ہوتی رہا کرے گی۔ آیت تھا انکو بعد  
ذلت لمیتون تھا انکو بوجہ القیمۃ تبعثون کے دونوں جملوں میں صریح تعارض ہوگا کیونکہ لمیتون  
کا مدلول دوام موت ہوگا دوسرا جملہ اس دوام کی نفی کرتا ہے اور اعادہ معدوم کا اشکال جو کھابہ  
تو کیا اس کا استحالة کسی دلیل سے ثابت ہے عین ہونے کے لئے جن امور کی ضرورت ہے وہ وجود ثانی  
میں محفوظ رہ سکتے ہیں اور اگر بعض عوارض کا بدل جانا بقارئین میں مضمر ہو تو پھر زید جو کل تھا لازم آتا  
ہے کہ آج نہ ہوا اور جس معنی کے اس کا استحالة ثابت ہے اسی معنی کے ہم قائل نہیں نہ جزا و سزا  
اُس معنی پر موقوف ہے اور جب اعادہ معدوم ممکن ہے تو ظاہر ہے کہ بعد فرض اعادہ کے یہ مُعاد وہی

عامل طاعت و معصیت ہے جو نشاۃ اولیٰ میں تھا اور پھر معدوم کر دیا گیا تھا اور اس کا لغتہ "خلق جدید" ہونا مضر مقصود نہیں حق تعالیٰ کے کلام سے ایسا جدید ہونا مسلم ہے بَلْ هُوَ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ اور اگر اس کا نام خلق مثل فرض کر لیا جاوے تب بھی کوئی عقلی اشکال نہیں اور مثیلین کا ایسا اتغا جزا و سزا کے توجہ میں مضر نہیں جیسا بعض حکماء بھی تجدد اشکال کے قائل ہیں پھر بھی خطابات و تبعات ماضیہ دوسرے مثل پر متوجہ ہیں عجب نہیں ایسی گنجائش کی بنا پر حق تعالیٰ نے بعض جگہ یَخْلُقُ مِثْلَهُمْ فرمایا ہو فی جواب قولہم اَا نَا لَمْ نَبْعُثْهُمْ اَوْ خَلَقْنَا جَدِيدًا - ۲۳ رجب ۱۳۳۳ھ

(سوال متعلق مسئلہ بالا) کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وِجْهَہُ کے متعلق عاجز کے شبہ کا جواب جناب نے جو تحریف فرمایا ہے اس میں چونکہ میرے منشا شبہ سے تعرض نہیں ہے اس وجہ سے کچھ سمجھ نہیں آیا اس کا باعث غالباً اظہار شبہ میں عاجز کی عبارت کا قاصر ہونا ہے۔ اب زیادہ واضح لکھنے کی کوشش کرتا ہوں۔ قبل قیامت جب ہر شے فنا ہوگی تو مثلاً زید بھی فنا اور معدوم ہوگا اور بمقتضائے کُلُّ شَيْءٍ اِلَّا زَيْدٌ کی روح اور جسم سب معدوم ہو جائیں گے یعنی زید جمیع اجزاء معدوم ہو جائیگا اس کے بعد جب دوبارہ جزا و سزا کیلئے بعث ہوگا (یا جو کچھ نام رکھا جائے) اُس وقت زید کا ہر جزء و مخلوق جدید ہوگا اور جب ہر جزء و مخلوق جدید ہوگا تو زید معدوم جمیع اجزاء اور زید ثانی مخلوق جمیع اجزاء میں ماہ الا شراک ہوایا نہیں اس لئے اس زید ثانی کا جو جمیع اجزاء مخلوق جدید ہے اعمال زید معدوم جمیع اجزاء کے لئے مثاب یا معذب ہونا سمجھ میں نہیں آتا منشا میرے شبہ کا ایک تو یہ ہے کہ کُلُّ شَيْءٍ اِسْتِعَابٌ کو مقتضی ہے (سوائے خدا کے) اس لئے زید کا ہر جزء و شے ہے اور ہر شے ہلاک اور فنا ہوگی۔ دوسرا منشا شبہ کا یہ ہے کہ فنا اور ہلاکت کے معنی معدوم ہونے کے سمجھ رہا ہوں۔ کیونکہ ایک آیت میں فنا بقار کے مقابل واقع ہوا ہے اور بقار استمرار وجود کو کہتے ہیں جو خدا تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اہل لامحالہ ماسوا کے لئے عدم فی زمان ماکم سے کم ثابت ہونا چاہیئے امید کہ تحقیقی جواب سے سرفراز فرماؤں الزامی جواب اول تو شبہ دفع نہیں ہوتا بلکہ ایک شبہ اور بڑھاتا ہے اور اگر اس کا جواب سمجھ میں آجاتا ہے تو وہ خود قابل التفات نہیں رہتا اور اصل شبہ بدستور باقی رہ جاتا ہے اس لئے بآداب تحقیقی جواب کے لئے مکرر استدعی ہوں۔

ایک جواب یہ بھی مسلم کہ اُس وقت سب پر عدم محض طاری ہو جائیگا۔ یہ بھی مسلم کہ پھر وجود مستانف ہوگا



لیکن اُس کو من کل الوجوه جدید کہنا غیر مسلم خلاصہ یہ کہ زمان بھی ایک طرف ہے شل مکان کے پس جس طرح زوال من مکان و حصول فی مکان آخر موجب شبہ نہیں اسی طرح زوال من زمان و حصول فی زمان آخر موجب شبہ نہ ہوگا۔ پس وجہ ثانی کو اگر باعتبار زمانہ خاصہ کے جدید کہا جاوے تو غیر مضر اور اگر مطلقاً جدید کہا جاوے تو غیر مسلم۔ اور راز اس میں یہ ہے کہ معدوم فی زمان خاص مطلقاً معدوم نہیں علم الہی میں یاد ہر میں کہتے موجود ہے جو دوسرے زمانہ میں پھر ظاہر ہوا۔ پس معنی اشکال کا منہدم ہو گیا اور اشکال بھی معدوم ہو گیا جیسا کہ ایسے ہی وجہ کا ماننا اس اشکال کے رفع کرنے کے لئے ضروری ہے کہ تعلق ارادۃ ایجاد آیا معدوم کے ساتھ ہے یا موجود کے ساتھ شق اول پر تحقق تعلق کا موقوف ہے تحقق متعلقین پر اور شق ثانی پر ایجاد موجود لازم آوے گا جو کہ محال ہے۔ ۳۲ رمضان المبارک ۱۳۳۲ھ

## انٹرویو ۱۹ عن شریبہ

**سوال** حضرت ایک سوال سخت پریشان کرتا ہے کہ قرآن شریف میں ستاروں کی بابت ارشاد باری ہے وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ الْآيۃ اور حدیث شریف میں فضل شہر رمضان میں یہ ارشاد شریف ہے اِذَا كَانَ اَوَّلُ لَيْلَةٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ صَفَدَتِ الشَّيَاطِينُ وَمُرَدَّةُ الْجِنِّ الْحَدِيث۔ اول سے ستاروں کے چھٹنے کی وجہ و علت رجوماً للشیاطین۔ دوسرے سے قید شیطین از اول تا آخر رمضان تو پھر کیوں رمضان المبارک میں شب کو ستارے چھوٹتے ہیں کیونکہ کئی ایک معتبر اشخاص نے و نیز بندہ نے بھی چھوٹتے دیکھے ہیں۔

**اجواب**۔ ستارے چھوٹنا کبھی رجم کے لئے ہوتا ہے کبھی دوسرے اسباب طبعیہ سے بھی اول میں منحصر نہیں نیز تصفیہ مخصوص ہے مرقد الشیاطین کیساتھ سب شیطین کو عام نہیں دونوں طرح تعارض رفع ہو گیا۔ ۳۲ رمضان المبارک ۱۳۳۲ھ

## انٹرویو ۲۰ عن شریبہ

**سوال** حدیث شریف میں آیا ہے اشتکت النار درد فح اشکال عدم عموم صیغ باوجود نفس جہنم

الی ربھا فقالت یارب اکل بعضها بعضا فاذن لھا بنفسیں فی کل عالم نفس فی الشتاء ونفس فی الصيف اکثر علماء نے اس حدیث کو حقیقت پر محمول کیا ہے بنا بریں یہ شبہ واقع ہوتا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ بعض خطہ ارض میں (جہاں ہمیشہ سردی پڑتی ہے) نفس فی الصيف کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔  
**الجواب**۔ حدیث میں ممکنہ کہاں مذکور ہے جو اشکال لازم آوے۔ اصل یہ ہے کہ اس نفس فی الصيف کا اثر بواسطہ آفتاب کے خاص اوضاع کے پہنچتا ہے پس جہاں اوضاع خاصہ شمس کے نہ ہوں گے وہ اثر بھی نہ پہنچے گا۔ ۹۔ سوال ۱۳۳۲

## اکیسواں عشریہ

در حکم نماز در ہوائی جہاز وقت طیران **سوال**۔ ہوائی جہاز میں جس وقت کہ وہ ہوا میں ہو خواہ چلتا ہو یا ٹھہرا ہو اس میں نماز فرض جائز ہے یا نہیں۔

**الجواب** فی رد المحتار ہودای السجود، لغة الخضور قاموس وفسره فی المغرب بوضع الجبہ فی الارض فی الجہز حقیقۃ السجود و وضع بعض الوجہ علی الارض الخجرا ۲۶۵  
 وفيہ تحت قول الدر المختار وان یجد حجم الارض مانصہ تفسیرہ ان الساجد لو بالغ لا یتسفل رأسہ بلغم من ذلك فصم علی طنفسہ وحصیر وحنطہ وشعیرو سریر و  
 عجلۃ ان کانت علی الارض لا علی ظہر حیوان کبساط مشدود بین اشجار الخجرا ۲۶۳  
 ان روایات سے معلوم ہوا کہ سجدہ میں وضع جبہ یا وضع وجہ ارض پر شرط ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جو چیز مستقر علی الارض ہو وہ تبعاً بحکم ارض ہے دو شرط سے ایک وجدان حجم بالتفسیر المذكورہ اور اسی واسطے بساط مشدود بین الاشجار پر جائز نہیں اور دوسرے یہ کہ وہ چیز جاندار نہ ہو کیونکہ جاندار میں بوجہ متحرک بالامادہ ہونے کے ایک گونہ استقلال ہے وہ مثل جمادات کے تابع للارض نہیں ہے۔ اسی لئے حیوان پر بلا عند جائز نہیں اور سریر و عجلہ وغیرہ میں تبعیت مع دونوں شرطوں کے پائی جاتی ہے اُس پر جائز ہے پس یہاں چار چیزیں نکلیں۔ ارض۔ سریر و عجلہ وغیرہ بساط مشدود و مثلاً حیوان۔ اولیں پر جائز ہے اور آخرین پر ناجائز الابلغ فی الحيوان۔ بعد اس تمہید کے سمجھنا چاہیے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ہوائی جہاز ارض تو ہے نہیں اور بساط مشدود بین الاشجار کی مثل بھی نہیں بوجہ



تفاوت وجدان وعدم وجدان عجم کے اب دو احتمال رہ گئے ایک یہ کہ مثل عجلہ کے ہو۔ دوسرے یہ کہ مثل حیوان کے ہو تو گو ظاہر آ مثل عجلہ کے معلوم ہوتا ہے کہ بواسطہ ہوائے مستقر علی الارض کے وہ بھی مستقر علی الارض ہے مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ وہ ہوا پر مستقر ہے اور نہ ہوا ارض پر مستقر ہے چنانچہ ہوا کا میلان الی المحيط ظاہر ہے تو وہ ارض پر کیسے مستقر ہے اور اتصال اور چیز ہے اور ہوا کا مادہ رقیقہ بھی جہاز کے ثقل کا معادق نہیں ہو سکتا چنانچہ اگر اس میں سے گیس نکل جاوے تو فوراً زمین پر گر پڑے پس وہ حقیقتہً ارض پر غیر مستقر ہوا اور حیوان جو کہ حقیقتہً مستقر تھا مگر حکماً مستقر نہ تھا جب اسپر بلا عذر نماز جائز نہیں تو جہاز پر جو کہ حقیقتہً غیر مستقر ہے کس طرح نماز جائز ہوگی الا بعد رمعتہ فی الصلوۃ علی الحيوان۔ حاصل جواب یہ نکلا کہ جن عذروں کے سبب ادنت گھوڑے وغیرہ پر نماز جائز ہے اگر وہی عذر پائے جاوے مثلاً نزول میں خوف ہلاک وغیرہ ہو یا نزول پر قادر نہ ہوا اور یہ عذر اخیر جہازرانوں کے لئے جو کہ اُس کے اتارنے یا ٹھہرانے پر قادر ہیں مستحق نہ ہوگا تب تو اُس پر نماز جائز ہے اور بدون ایسے عذر کے جائز نہیں۔

(دفع اشتباہ) اس جہاز کو شل دریا فی جہاز کے نہ سمجھا جاوے کیونکہ وہ بواسطہ پانی کے مستقر علی الارض ہے اور اس کا استقرار پانی پر اور پانی کا استقرار ارض پر بالکل ظاہر ہے (تنبیہ) یہ جواب قواعد سے لکھا گیا ہے علماء سے اُمید ہے کہ اگر یہ جواب صحیح نہ ہو تو براہ نصح دین احقر مجیب کو مطلع فرما دیں سمجھنے کے بعد اپنے جواب سے رجوع کر کے اُسکو شائع کر دوں گا۔

تحقیق صلوۃ بر جہاز ہوائی

سوال جواب آئی جو ذیل میں منقول ہے اُس کے ایک حاشیہ میں جو بھیذا ظہر سے شروع ہوا ہے میری ایک عبارت معنون بہ دفع اشتباہ پر اعتراض بھی تھا اُس کا جواب مولوی حبیب احمد صاحب نے لکھ کر مجھ کو دکھلایا جو اُس تحریر کے بعد منقول ہے۔

سوال برہوائی جہانہ حالت طیران اویا وقوف اور ہوا سجد کردن یا نماز و غیرہ خواندن جائز یا شیانہ بینوا توجہ جواب واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ قال العلاۃ الفہستانی فی شرح مختصر الوقایۃ۔ والسجد لغۃ ہو الخضوع وشرعاً وضع الجبۃ علی الارض وغیرہا انتہی۔ و فی البحر

شرح الكفر تحت قول وكره باحدهما او بكون عمامة من فصل اذا اراد الدخول في الصلوة  
في اثناء ما ينسطر والاصل انه كما تجوز السجدة على الارض تجوز على ما هو بمعنى الارض  
مما تجذب جهة تحم وتستقر عليه وتفسر وجدان الحيوان الساجد لو بالغ لا  
يتسفل راسه ابلغ من ذلك انتهى - وفي الوقاية في احوال صفة الصلوة فان  
سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه او شئ يحجب تحم وتستقر عليه الجبهة جانبا  
ان لو تستقر لا يجوز انتهى - والمركب الهوائي ان كان مركبا من اشياء صلبة بحيث  
تستقر عليه الجبهة ولا تتسفل بالتسفل تجوز السجدة عليه والظاهر انه ملحق  
بالدابة كالسفينة السائرة والموقوفة بالشط الغير المستقرة على الارض فانها  
ملحقة بالدابة كما يستفاد من رد المختار قبيل سجدة التلاوة فالصلوة المكتوبة  
على المركب الهوائي لا تجوز بدون العذر كما هو حكم الصلوة على الدابة والسفينة  
السائرة وهل يلزم التوجه الى القبلة ههنا كما في السفينة او لا كما في الدابة - و  
الظاهر انه يلزم لان المركب الهوائي بمنزلة البيت كالسفينة فان لم يمكنه يمكث  
عن الصلوة الا اذا خاف فوت الوقت لما تقرر من ان قبلة العجز جهته قدرت رؤا  
من حادثة الاولى اذكر في كتاب من الكتب المعتبرة اما بعينها او بذكر قاعدة كلية  
تشمّلها (١٢) والله تعالى اعلم -

**سؤال** - بريل گاڑی نماز فرض خواندن در حالت سیر و بدون عذر جائز است یا نه بینوا توجروا -  
**جواب** - جائز است - قال في رد المختار شرح الدر المختار (من باب لو تروا النوافل)  
تحت قول وان لو يكن طرف العجلة على الدابة جاز ولو اقف الخ كذا قيده في شرح المنية  
ولو اراه لغيره يعني اذا كانت العجلة على الارض لو يكن طرف العجلة على الدابة جاز ولو اقف  
الخ كذا قيده في شرح المنية ولو اراه لغيره يعني اذا كانت العجلة على الارض لو يكن شئ منها  
على الدابة وانما لما حيل مثلا تجرها الدابة تصح الصلوة عليها لانها حينئذ كالسير بالمشي  
على الارض مقتضى هذا التعليل انها لو كانت سائرة في هذه الحالة لا تصح الصلوة عليها  
بلا عذر وفيه تامل كان جرها بالحبل وهي على الارض لا تخرج به عن كونها على الارض و



يفيد عبارة التناخانية عن المحيط وهي لو صلي على العجلة ان كان طرفها على الدابة وهي تسير تجوز في حالة العذر لا في غيرها وان لم يكن طرفها على الدابة جازت وهي كالسري انتهت فقول وان لم يكن طرفها الخ يفيد ما قلنا الان راجع الى اصل المسئلة وقد قيدها بقوله وهي تسير ولو كان الجواز مقيدا بعد السير لقيد به فقامل انتهى اقول وكذا يفيد ما اذا نال السيد قدس سره عن عبارة المحيط عبارة فتاوى قاضين خان وهي اما الصلوة على العجلة ان كان طرف العجلة على الدابة وهي تسير او لا تسير فهي صلوة على الدابة تجوز حالة العذر ولا تجوز في غيرها وان لم تكن طرف العجلة على الدابة تجازت وهي بمنزلة الصلوة على السري انتهت قبل باب صلوة المريض فلها جازت الصلوة على العجلة اذ لو يكن شئ منها على الدابة وهي تسير او لا تسير بدون العذر وكانت بمنزلة السري في الحالتين فبالطريق الاولى تجوز على المركب الدخاني الذي يحرق على الارض حال كونه سائرا بدون العذر فظهر ان ما في غاية الاوطار جلد ص ٣٣٣ تحت قوله وان لم يكن طرف العجلة على الدابة جاز ولو وافقة (في باب الوتر والنوافل)

علماء الهند مختلفين كريل گاڑی چلتے میں نماز فرض و واجب درست نہیں اور بعضے درست کہتے ہیں الخ منشأه عدم اطلاع الفريقين والمؤلف ايضا على ما حققه السيد العلامة تحت القول المذكور كما نقلنا هذا واعترض (في باب الوتر والنوافل) مفتي مصر على قول السيد قدس سره وفيه تامل لان جرحها الخ حيث قال وهي وان لم تخرج بالجر بالحبل عن كونها على الارض الان هذا لقيد لا بد منه اذ بدون يفوت اتحاد مكان الصلوة الذي هو شرط لصحتها لا بعد الخ ويقول العبد الضعيف ان هذا منه عجيب جدا فان مكان الصلوة فيما نحن فيه العجلة ولو حط من الواحها دون الارض التي تحتها الا ترى ان الصلوة على السفينة السائرة جائزة واعتبار العذر هنا لانها لما كانت على الماء دون الارض فكانت كاللابة لا لاعد اتحاد مكان الصلوة فان الحكم في السفينة المربوطة بالشط اذا كانت على القوار من الماء ولم يكن شئ منها مستقرا على الارض ايضا كذلك ربهما ظهرون كون السفينة على الماء والماء على الارض مما لا ينتج

نتیجہ تفید حکما من الاحکام ۱۱ ان قبل قد تقوران بعض الامم اذا صرح بقید وجب اتباعہ قلت هذا اذا كان من اهل الترجیم وابن امیر الحلیہ شارح المنیۃ لیس من اهل الترجیم کذا فی الحموی شرح الاستبایہ من الفن الثالث فی احکام الخنثی بل هو من نقلة المذهب فكان علیہ عزو القید المذكور الی کتاب من الکتب المعتمدہ ونعل الیہ اشار السید المحقق بقولہ ولوارہ لغیرہ بقیہ هل یجب التوجہ الی القبلة وکما دار المركب الدخانی عنہا عند استفتاح الصلوٰۃ و فی خلال الصلوٰۃ الظاہر نعم فان لو یمکنہ یمکن عن الصلوٰۃ الا اذا خافت الوقت هذا ما ظہر فی الشرع تعالیٰ اعلمو علمہ احکو۔

### الجواب من المولوی حبیب احمد

فی الدال المختار المربوطۃ بالشط كالشط فی الاصح اه وقال فی رد المختار قولہ المربوطۃ بالشط كالشط فلا تجوز الصلوٰۃ فیہا قاعدا اتفاقا وظاہر ما فی الہدایۃ وغیرہا الجواز قائم مطلقا ای استقرت علی الارض ولا صرح فی الایضاح بمنعہ فی الثانی حیث امکنہ الخروج الحاقا لہا بالدابۃ نہر واختارہ فی الحیط والبدائع بحر۔ و عزاء فی الامداد ایضا الی جمع الروایات عن المصنفی وجزمہ فی نور الایضاح و علی هذا ینبغي ان لا تجوز الصلوٰۃ فیہا سائرۃ مع امکان الخروج الی البر و هذه المسئلة الناس عنہا غافلون شرح المنیۃ ام ص ۱۱۱ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفینہ کے مثل دابہ بچوں میں اختلاف ہے صاحب ہدایہ وغیرہ کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس کو مثل دابہ نہیں سمجھتے اور اس میں نماز بلا عذر جائز ہے اور دیگر علمائے تصریح کی ہے کہ وہ مثل دابہ کے ہے اور اس میں نماز بلا عذر جائز نہیں اور راجح یہ ہے کہ وہ مثل دابہ کے ہے جب یہ معلوم ہو گیا تو اب سمجھنا چاہیے کہ الامداد میں جو لکھا گیا ہے (رفع اشتباہ) اس جہاز کو مثل دریائی جہاز کے نہ سمجھا جاوے کیونکہ وہ بواسطہ پانی کے مستقر علی الارض ہے اور اس کا استقرار پانی پر اور پانی کا ارض پر بالکل ظاہر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اس ظہور استقرار کی وجہ سے اس کو اگر مثل دابہ نہ کہا جاوے بلکہ اس کو مثل سریر سمجھا جاوے تو گویہ مرجوح ہے مگر اس کی گنجائش ہے جیسا کہ ظاہر ہدایہ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے برخلاف ہوائی جہاز کے کہ وہ



یہ گنجائش نہیں۔ فاتحہ فائدہ ہذا کلام و اندفع ما اور دعلیہ بقولہ بہذا ظہر ان کون  
السفیت علی الماء و الماء علی الارض مما لا ینتجہ نتیجہ تفید حکما من الاحکام  
التماس۔ اب ناظرین علماء سے اس کی تنقید کر لیں فقط ۴ ذی الحجہ ۱۳۳۶ھ

## بائیسواں غیبیہ در حل بعض اشعار گلستان

سوال اگر کسی وصف اوزن پر سد	بیدل از بے نشان چہ گوید باز
عاشقاں کشتگان معشوق اند	بر نیاید ز کشتگان آواز
اے مرغ سحر عشق ز پروانہ بیاموز	کاں سوختہ راجان شد و آواز نیامد
ایں مایاں در طلبش بے خبر اند	کاں را کہ خبر شد خبرش باز نیامد

ان دونوں قطعوں کا مفصل مطلب مرحمت ہو جس سے اصل مقصود واضح ہو جائے۔  
جواب۔ ان دونوں قطعوں میں حال فنا قبل العود الی البقار کا مذکور ہے اُس حالت میں سالک کو  
بیدل کہنا اسلئے مناسب ہے کہ قلب کا فعل ہے شعور و ادراک اور اُس حالت میں یہ رہتا نہیں  
اور ہر چند کہ ذات حق جل و علا شانہ بے نشان اس معنی کے اعتبار سے داکما ہے کہ کوئی نشان اُس کی  
کنہ تک نہیں پہنچاتا مگر بالخصوص حالت فنا سالک میں اس کے ساتھ اتصاف اس اعتبار سے  
ہے کہ اُس کی نظر میں اُس وقت کوئی نشان دال علی الوجہ بھی نہیں ہوتا لعد النقاتہ الی الآثار  
واقضار نظرہ علی الذات البحت فقط او مع الصرغات ایضاً اور اسی فنا کو کشتگی سے  
تعبیر کیا ہے اور چونکہ قبل العود الی البقار یعنی قبل التزل استغراق محض کی حالت ہوتی ہے اُس حالت  
میں نطق و بیان بالاختیار جو کہ خواص صوح سے ہے سب فنا ہو جاتا ہے اسکو آواز برنیا یہ ہے تعبیر کیا  
اس سے قطعہ اول حل ہو گیا دوسرا قطعہ اس پر بمنزلہ تفریع کے ہے کہ اے مدعی ناطق بالتقلید و تکلف  
تو حال فنا سے عاری ہے تو عشق کی صفت حاصل کر جو موقوف علیہ ہے اس حال کا اور صاحب  
حال و عشق کی یہ حالت ہوتی ہے کہ بیان و نطق فنا ہو جاتا ہے اگرچہ یہ فنا ممتد نہ ہو مگر اس کا  
عروض تو طریق میں ضرور ہوتا ہے اور تجھ پر اس کا عروض بھی نہیں ہوا پس تیرا نطق و بیان تکلف  
محض ہے۔ ایسے ہی تکلفین و تقالین کی نسبت فرماتے ہیں کہ ان کو حقیقت سے آگاہی نہیں اگر آگاہی

ہوتی تو ان پر فناء شعور و ادراک ضرور طاری ہوتا۔ اسی کو فرماتے ہیں خبرش باز نیامدیہ دوسرے قطعہ کا  
صل ہوا۔ اور اس تقریر سے یہ شبہ بھی رفع ہو گیا کہ وہ عارفین جو اہل ارشاد ہیں اور اس لئے وہ اسرار  
ظاہر کرتے ہیں کیا وہ بھی اسی میں داخل ہیں۔ وجہ رفع ظاہر ہے کہ یہ عدم نطق دائم نہیں عارض ہے  
سو جس کو عروض کے بعد نطق کا اتفاق ہو وہ بے خبر نہیں اور جو بدون اس کے عروض ہی کے نطق کرنے  
لگے وہ مدعی ہے اُس کو فرماتے ہیں کہ جب تجھ پر یہ حالت ہی وارد نہیں ہوئی تجھ کو کیا منصب سے نطق کا  
پس مطلق نطق علامت غیر عارف ہونے کی نہیں بلکہ نطق قبل عروض الفناء علامت ہے غیر عارف  
ہونے کی۔ ۵۔ ربيع الاول ۱۳۳۵ھ

## تیسواں مسئلہ

در توجیہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
سوال (یہ سوال بعض صلحا کی اس تحریر پر کہ انھوں نے رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم کو اردو میں کلام فرماتے دیکھا اُن ہی صاحب دویا کے  
نام آیا تھا، آپ عالم اور عربی دان ہیں پھر باوجود اس کے جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
نے آپ سے منام میں عربی زبان میں کس وجہ سے کلام نہیں فرمایا فقط  
الجواب (من صاحب المکتوبات) خواب میں جو حقائق منکشف ہوتے ہیں خواہ وہ مبصرات  
میں سے ہوں یا مسموعات میں سے اُن کا انکشاف دو طرح ہوتا ہے کبھی صورت واقعہ میں اور کبھی  
صورت مثالیہ میں اور دوسری صورت اکثر ہوتی ہے اور احیاناً پہلی صورت بھی ہوتی ہے پس تکلم  
بِاُردو میں غالب الوقوع یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے افاضہ معانی کا ہوا ہو اور  
معانی حسب اقتضائے حالت مخاطب اردو کلمات کی صورت میں متمثل ہو کر مسموع ہوئے اور احتمال بھی  
ہے کہ بطور خرق عادت کے احیاناً آپ ہی نے غیر عربی میں تکلم فرمایا ہو جیسا بعض آیات حدیث میں بھی آیا  
ہے کہ آپ نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا کہ اُشکت درد۔ رواہ ابن ماجہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔  
اور ایک بار صاحب المکتوبات نے اس مضمون کو اس عنوان سے ارشاد فرمایا کہ خوابِ عالم تمثیل  
کچھ عجب نہیں آپ نے عربی میں فرمایا ہو مگر خصوصیات طبعیہ رانی کے سبب وہ عربی اُردو میں  
تمثیل ہو گئی ہو۔ وهذا اقرب الی قواعد فی الروایا۔



## چوبیسواں مسئلہ

درحل بعض اشعار شنی واقعہ فرہارم  
سرخ قصہ مسجد اقصیٰ و خرب رستن  
گفت اے مغلوب الخ یہاں سے جواب ہے سوال داؤد علیہ السلام  
کا کہ میں اس امر میں غیر مختار ہوں اور یہاں ایک نفس جواب  
ایک ترقی فی الجواب ہے پس نفس جواب تو یہ ہے کہ تم غیر مختار نہیں ہو بلکہ اس طرح مختار ہو کہ ملاو  
بکیفیت خاص کہ ایسے آثار کے ترتیب کے انعدام کا قصد نہیں کیا تمہارا فعل اختیاری ہے اور اس  
سے یہ ہلاک ناشی ہوا تو نظر الی تقرب داؤد علیہ السلام یہ امر خلاف اولیٰ ہوا تم اس پر بھی قادر تھے کہ  
انعدام مذکور کا قصد کرتے تو یہ آثار مرتب ہوتے تو ایسا کیوں کیا یہ تو نفس جواب ہو گیا۔ دوسرا ترقی  
فی الجواب ہے وہ یہ کہ تم ایسے مختار ہو کہ اوروں سے بھی زیادہ ہو اس طرح کہ تم فانی ہو اور فانی فی  
الحق بوجہ اتصاف بصفات الحق اختیار میں بھی اوروں سے اکمل ہے پس اشعار میں چنانچہ عموم  
کو از خویش رفت الخ۔ اسی ترقی جواب کی تقریریں اور چونکہ ترقی فی الجواب نفس جواب کو  
بھی مستلزم ہے اس لئے نفس جواب کی مستقل تقریر کی ضرورت نہ ہوئی۔

## پچیسواں مسئلہ

در تحقیق حکم فاکین بالمعیۃ الذاتیۃ | مسئلہ۔ قال اللہ تعالیٰ۔ نحن اقرب الیہ من جبل الوریث قال وہو  
معکوا۔ الآیۃ فمن الناس من یقول ان القرب باعتبار الذات والوصف ویقول بعض الناس ان  
القرب بحسب الوصف فقط فای الحزین علی الصواب ای الفریقین علی الحق وان کان اللہ  
قرباً بالذات هل یقرب مع کون استوائہ علی العرش ملائم الذین یقولون بالقرب الوصف  
یدعون بالقائلین بالقرب الذاتی انہم کفروا بقولہم بالقرب الذاتی هل یجوز نسبتہ  
الکفر الی من قال ان القرب ذاتی ام لا۔

الجواب۔ لما کان المتبادر عند العامة من المعیۃ الذاتیۃ ہی المعیۃ الجسمانیۃ ابطالہا  
عہ لمخص قصہ کا یہ ہے کہ داؤد علیہ السلام سے فرمایا گیا کہ تم مسجد اقصیٰ نہیں بنا سکتے انہوں نے اس کے متعلق عرض کیا  
ارشاد ہوا کہ تم نے اپنی خوش آوازی سے بہت سے خون کئے ہیں۔ احقر کی تقریر میں اس کی توجیہ ہے ۱۲ منہ

العلماء وكفر بعضهم القائلين بما لو اريد بها المعية الغير المتكيفة فلا محذور في القول  
بما والامتناع في اجتماعها بالاستواء لان الذات ليست بمتناهية والمعية ليست  
بمتكيفة ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفية فالاسلوب ان يقول بالمعية الوصفية  
فقط وبهذا التفسير يخرج الجواب من كل سؤال وارتفع كل اشكال والحمد لله الكبير  
المتعال عن كل مقال وخيال -

## چھ بیسواں عشر در خطیبہ بعض اشعار

شعر متعلق بعض حال

نقصان قابل است و گرنہ علی الدوام	فیض سعادتش ہمہ کس را برابر است
----------------------------------	--------------------------------

تحقیق - اگر ضمیر سنش کامر مع مخلوق ہو تو اُس کے خلاف واقع ہونے میں حرج نہیں اور اگر  
خالق ہو تو اس شعر کا مضمون صحیح نہیں کہ اس سے فاعل کا غیر مختار ہونا مفہوم ہوتا ہے اور واقع  
میں وہ مختار ہے کسی کے اضلال کا ارادہ کرتا ہے کسی کی ہدایت کا پھر ان دونوں میں  
بھی تفاوت بالارادہ +

## ستائیسواں عشر

بعض شرائط وقف علی الاولاد و تحریک تریم	ایک معزز عہدہ دار پشتر کا خط - (بعد القاب و
بعض قوانین و تحریک درخواست منصب قاضی	آداب کے) اس کے (یعنی وقف علی الاولاد کے) بابت

آپ اگر کوئی مضمون ٹھیک احکام شریعت کے موافق شائع فرمادیں تو مسلمانوں کے حق میں  
نفع کی بات ہے لیکن اُس کے ساتھ ہی یہ بھی ہو کہ واقف کی نیت کسی بے ایمانی پر مبنی نہ ہو  
یعنی کوئی کسی کا قرضہ مارنے کی غرض سے یا کسی کا حق العباد مارنے کے واسطے یا کسی حقدار  
شرعی کو کسی وجہ رنج یا بدینتی سے محروم کرنے کے واسطے وقف کرے تو ناجائز ہوگا۔ دوم یہ کہ  
قانون میعاد میں تریم کی ضرورت ہے مثلاً کسی کا لگان واجب الادا ہے یا کہ قرضہ چاہتا ہے  
تین سال گزر گئے یا کہ مہر کی نالیش ایک سال کے اندر نہ کی تو وہ ساقط ہو گیا میعاد وہ ہونا چاہیے



شریعت نے مسلمانوں کے واسطے قرار دی ہے۔ (اذا کرانہ)

(اتفاق سے اُس کا جواب مدت کے بعد لکھا گیا مگر مفید ہونے کے سبب نقل کر لیا گیا وہ یہ ہے) **الجواب**۔ وقف کے متعلق مستقل مضمون شائع کرنے کی تو اب اس لئے ضرورت نہ تھی کہ وہ کوشش گوورنمنٹ میں کامیاب اور مسلم ہو گئی چنانچہ اس کا اجراء موافق فقہ حنفی کے ہو گیا البتہ اس کے متعلق اور بعض ضروری امور قابل لکھنے کے ہیں ایک تو یہ کہ خط سوال میں جو شرط تجویز کی گئی ہے (فی قولہ لیکن اُس کے ساتھ ہی یہ بھی ہوالی قولہ تو ناجائز ہوگا) واقعی یہ واجب الرعايت ہے مگر اُس کے یہ معنی نہیں کہ اگر اس نیت کیا تو وہ قانون نافذ نہ ہوگا بلکہ معنی یہ ہیں کہ خود واقف پر واجب ہے کہ ایسی نیت سے وقف نہ کرنے ورنہ گنہگار ہوگا اور ثواب محروم رہیگا گو نافذ ہو جائے۔ حاصل یہ کہ ایسا کرنا دیانہ ناجائز ہے مگر قضا جائز ہے جیسا فقہائے تفضیل بعض اولاد علی البعض فی العطاء میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ دوسرا امر یہ کہ اس شرط کے ساتھ ایک اور شرط بھی ہے جسکی رعایت اس سے زیادہ فرض ہے وہ یہ کہ اس وقف کا باعث واقف کا یہ عقیدہ نہ ہو کہ وہ میراث کے منصوص حکم کو مضر اور سبب خرابی جائد و فافع ترقی قومی سمجھتا ہو جیسا بعض ہوا پرستوں کا اس وقت خیال ہے اور یہ شرط پہلی شرط سے زیادہ اس لئے ہے کہ شرط سابق کا خلاف تو صرف فساد نیت ہی ہے جو محض یک مصیبت ہے اور اس شرط کا خلاف فساد اعتقاد ہے اور فساد بھی اس درجہ میں کہ منصوص قطعی کو خلاف حکمت سمجھنا اور یہ کفر ہے چنانچہ اُستادی مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ ابلیس کے کفر کی وجہ یہی اعتقاد حکم حق کو خلاف حکمت سمجھنے کا ہے اور اسی لئے مولانا مرحوم کے زمانہ میں ایک مدعی خیر خواہ قومی کی رائے اس وقف علی الاولاد کی ترجیح علی المیراث کے بارہ میں ایک رئیس نے بغرض تحقیق مولانا کی خدمت میں بھیجی تھی تو مولانا اُس بنا را خاص پر اس پر عمل کر کے کو حرم اور اس بنا کو کفر فرمایا تھا اب قریب مانہ میں بھی جن لوگوں کا ذہن بعض محرکین کی اس منشاء کی طرف پہنچ گیا انہوں نے ایسی تحریرات پر دستخط نہیں کئے اور جن کی نظر محض اس کے مسئلہ شرعیہ ہوئے پر مقتصر رہی انہوں نے دستخط کر دیئے یہ گفتگو تو اس وقف کے متعلق تھی باقی خط سوال میں جو میعاد کے بارہ میں لکھا ہے اگر اہل اسلام ادب کے ساتھ حکام سے اس کے مرتفع کرنے کی درخواست کریں تو مصلحت ہے لیکن اس مضمون میں کا تب خط کا یہ خیال قابل ترسیم ہے کہ وہ حقوق کیلئے شریعت میں کوئی میعاد بھی

ہوئے ہیں سو شریعت مطہرہ میں جو حق بینہ یا اقویٰ یا مکول سے حاصل یہ کہ حجت شرعیہ سے ثابت ہو جاوے اس میں کوئی میعاد نہیں اور بعض کتب میں جو پندرہ سال یا کم و بیش لکھ دیا ہے سو اس کے یہ معنی نہیں کہ ثبوت کے بعد صرف انقضای میعاد مستطحق ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ غالباً اتنی مدت کے بعد پورا ثبوت دشوار ہے ورنہ ثبوت کے بعد پھر احیاء حق کا یقینی ہے۔ اور مثل درخواست متعلق ارتفاع میعاد کے ایک اور درخواست بھی بہت ضروری ہے وہ یہ کہ بہت مسائل میں شرعاً حاکم مسلم کا فیصلہ شرط ہے جسکو قضاء قاضی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پھر کتاب القضاء میں اس قاضی کے شرائط میں سے اسلام کو کہا ہے گو اس کا تقرر حکام غیر مسلم کی طرف سے ہو۔ درمختار و رد المحتار میں اس عموم کی تصریح ہے جیسے مفقود یعنی بے نشان شخص کی زوجہ کے نکاح اول کے فسخ میں یا خیار بلوغ کی بنا پر فسخ کر لے میں اور بہت مسائل میں سو اگر حکام سے یہ درخواست کی جاوے کہ وہ ہر ضلع یا ہر تحصیل میں علماء اہل اسلام سے شورہ و انتخاب سے ایک عالم متدین و متیقظ بنام قاضی محض ایسے مقدمات کی سماعت کے لئے مقرر کر دیں اور اس کی تنخواہ کا یہ انتظام کر دیا جاوے کہ مسلمان زمینداروں سے مالگداری کے ساتھ مثل دوسرے ابواب مدارس و سڑک وغیرہ کے کچھ مختصر سی رقم اضافہ کر کے اور وصول کر لی جاوے تو مسلمانوں کے ایسے معاملات میں بہت آسانی ہو جاوے ورنہ بعض مواقع پر تو تنگی پیش آتی ہے جیسے احقر نے زن مفقود میں ایک جگہ فتویٰ لکھا کہ بعد انقضای میعاد مقرر عند الامام مالک کے حکام سے یہ درخواست کرو کہ وہ خاص اس مقدمہ کی سماعت کا اختیار کسی عالم کو دیدیں اور وہ عالم یہ کہہ دے کہ میری رائے میں وہ مفقود مگر گیا ہو پھر اس کہنے کے بعد وہ عورت عدت و فوات کی پوری کر کے نکاح ثانی کر لے چنانچہ ان لوگوں نے پھر اطلاع دی کہ ہم نے حکم ضلع سے کہا تھا انہوں نے جواب دیا کہ ہم مذہبی معاملات میں دخل نہیں دیتے تو دیکھئے کیسی تنگی پیش آئی اور بعض مواقع میں ظاہراً تو تنگی نہیں مگر شرعاً تنگی ہوتی ہے مثلاً خیار بلوغ میں ایک حاکم غیر مسلم نے نکاح اول کے فسخ ہونے کا حکم دیکر نکاح ثانی کی اجازت دیدی تو ظاہراً کارروائی ہو گئی مگر شرعاً یہ کارروائی معتبر نہیں ہوئی یعنی اس سے وہ نکاح اول فسخ نہیں ہوا اور نکاح ثانی صحیح نہیں ہوا تو تمام عمر ناجائز ہمبستری کا گناہ زوجین کو رہا۔ اگر مثل کوشش مسئلہ وقف علی الاولاد کے اس میں بھی کوشش کریں تو یہ اُس سے زیادہ ضروری ہے کیونکہ اُس میں تو بہت بہت وقف علی الاولاد کا انسداد ہو جاتا ہے سو خود یہ وقف ہی ضروری نہیں تو کوئی حرج شرعی نہ تھا



امریہاں تو حرام و حلال کا قصہ ہے جو بہت ہی نازک ہے ہمیں شرعی حرج ہے پھر وقف کی ضرورت علاوہ  
 اُس کے خفیف ہونیکے تمام قوم کے لئے عام نہیں صرف اہل ثروت کے ساتھ مختص ہے اور اسکی ضرورت  
 شدید بھی ہے جیسا کہ مذکور ہوا پھر تمام قوم کو عام اس لئے اس کا اہتمام بہت زیادہ موجب اب ہوگا  
 اور اس کا آسان طریق یہی ہے کہ اہل قلم اس کی مصالح کو ظاہر کریں اور پھر درخواست لکھ کر اسپر  
 کثرت سے دستخط کر اگر پیش کریں۔ گورنمنٹ کی شفقت اور رعایا کی بھی خواہی سے اُمید ہے کہ  
 وہ ضرور ایسے ضروری معروضہ پر توجہ فرما دیگی + ۱۹ ج ۲ ش ۳۲

## اٹھائیسواں مسئلہ

سوال۔ بابت استقبال قبلہ شامی و بحر الرائق و طحاوی  
 در توجیہ زیارت کعبہ جنار بعضے اولیاء را  
 بر مرقی الفلاح و باب ثبوت النسب در مختار و شامی وغیرہ معتبرات فقہیہ سے جو جواز آنے بیت اللہ  
 شریف کا واسطے زیارت اولیاء اللہ کے بلکہ طواف اولیاء کرنے کے ممکن و مجملہ کرامات ہونا لکھا ہے  
 اور روض الریاحین امام یافعی وغیرہ میں وقوع اس کا اور دیکھنا ثقات ائمہ و علماء کا اس کرامات  
 کو منقول ہے اس کو غیر مقلدین لغو و غلط امر کہتے ہیں۔ ان کا قول و خیال یہ ہے کہ کعبہ ایسا معظّم  
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اشرف المخلوقات تھے اس کی تعظیم طواف سے کی وہ  
 دوسرے اپنے سے کم درجہ کی زیارت و طواف کے لئے جائے یہ قلب موضوع و نامکن امر ہے  
 ہاں اگر قرآن و حدیث سے یہ امر مدلل کیا جاوے تو قابل تسلیم ہو سکتا ہے۔ لہذا علماء اخاف  
 کے جناب میں گزارش ہے کہ عقیدے کو نصوص قرآن و احادیث سے یا باستنباط از آیات و  
 احادیث مدلل و ثابت فرما کر کتب فقہ حنفیہ و روض الریاحین وغیرہ تالیفات ائمہ سلف کو دھبہ  
 غیر معتمد ہونے سے بچائیں اور جہاں تک جلد ممکن ہو جواب سرفراز فرمادیں اس امر کی نسبت سخت نزاع پیش  
 الجواب۔ حدیث نمبر ۱۰۰۰ عن ابن عمر رضی اللہ عنہما انہما نظر یوماً الى الکعبۃ فقال ما اعظمک  
 وما اعظم حرمتک والموءن اعظم حرمة عند اللہ تعالیٰ منک الخرجہ الترمذی و حسنہ  
 (ص ۲۲ ج ۲ مطبوعہ مجتبیٰ) و رواہ ابن ماجہ مرفوعاً عن ابن عمر و لفظہ قال رأیت رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم یطوف بالکعبۃ ویقول ما اطیبک و اطیب لم یحک و اعظم حرمتک

والذی نفس محمد بیدۃ الحرمۃ المؤمن اعظم عند اللہ حرمة منک الخ ص ۱۱۱ المطالع  
**حدیث نمبر (۲)** عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اريت الجنة فرايت  
 امرأة ابی طلحة وسمعت خشفة امامی فاذا بلال رواه مسلو (مشکوٰۃ ص ۵۶)  
**حدیث نمبر (۳)** عن جابر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم يقول اهتز العرش  
 لموت سعد بن معاذ وفي رواية قال اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ متفق  
 عليه (مشکوٰۃ ص ۵۶)

**حدیث نمبر (۴)** عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الجنة تشق الى  
 ثلثة علی وعمار وسلمان رواه الترمذی (مشکوٰۃ ص ۵۷)  
**حدیث نمبر (۵)** عن انس قال قال ابو بکر لعمر بعد وفاة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 انطلق بنا الى امامين نرورهما كما كان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يزورهما ليحدثنا مسلو (مشکوٰۃ ص ۵۷)  
**حدیث نمبر (۶)** عن جابر في حديث طويل فلما راى (صلى الله عليه وسلم) ما يصنعون  
 طاف حول اعظمها بيده ثلاث مرات الحديث رواه البخاري (مشکوٰۃ ص ۵۷۹)

**حدیث نمبر (۷)** عن جابر ان سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول لما كذبني  
 قريش قمت في الحبر فحلى الله لي بيت المقدس الحديث متفق عليه (مشکوٰۃ ص ۵۷۲)  
 وفي اللعاجاء في حديث ابن عباس فحني بالمسجد حتى وضع عند دار عقيل وانا  
 انظر اليه بعد نقل ان احاديث کے جواباً عرض کرتا ہوں کہ سوال میں معترض کے دو قول نقل کئے  
 ہیں۔ ایک یہ کہ یہ قلب موضوع ہے دوسرا یہ کہ یہ ناممکن ہے قول اول کی دلیل یہ بیان کی گئی کہ رسول  
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی تعظیم طواف سے کی۔ اور قول ثانی کی کوئی دلیل بیان نہیں کی سو  
 قلب موضوع کا جواب حدیث نمبر (۷) سے ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ کعبہ سے ہر مومن کو افضل سے بتا  
 رہے ہیں اور اول تو یہ امر مدک بالمراۓ نہیں اس لئے حکماً مرفوع ہوگا اور اگر اس سے قطع نظر  
 بھی کیا جاوے تاہم کسی صحابی سے اس پر نیکیر منقول نہیں پھر اس کی صحت میں کیا شک ہا پھر  
 ابن ماجہ میں تو اس کے رفع کی تصریح ہے اور سند بھی اچھی ہے اب کلام مذکور کی بھی حاجت  
 نہیں رہی۔ رہ گیا طواف فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اُس کا اور اُس کی تعظیم کرنا سوائے



ایک مرتبہ ہی ہے جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساجد کا احترام فرماتے تھے تو کیا مسجد کا آپ سے افضل و اعظم ہونا لازم آگیا اسی طرح بیت معظم بھی آپ سے افضل نہ ہوگا۔ پھر جب آپ اُس سے افضل ہوئے اور پھر آپ نے اُس کا طواف کیا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ مفضول کا طواف افضل کر سکتا ہے۔ سو اگر مومن بیت معظم سے مفضول بھی ہو تا تب بھی افضل کا طواف کرنا مفضول کے لئے جائز ہو تا چہ جائیکہ مومن کا افضل ہونا بھی ثابت ہو گیا پھر تو کچھ بھی استبعاد نہ رہا۔ باقی یہ ظاہر ہے کہ یہ فضیلت جزئی ہے اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ انسان کو جہت سجدہ بھی بنایا جاوے یا انسان کا کوئی طواف کرنے لگے اور یہ سب اُس وقت ہے کہ طواف بطور تعظیم ہو اور اگر یہ طواف لغوی ہو بمعنی آمد و رفت جو مقارب ہے زیارت کا تو وہ اپنے مفضول کے لئے بے تحلف ہو سکتا ہے جیسا حدیث (دنبسٹر) میں مصرح ہے اور محض ایسے امور سے افضلیت کا لزوم کیسے ضروری ہوگا جبکہ حدیث (دنبسٹر) میں تقدم بلال رضی اللہ عنہ کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر منقول ہے اسی لئے اس تقدم کو شراح حدیث نے تقدم الخدم علی الخدم سے مفسر کیا ہے پس ایسا ہی یہاں ممکن ہے نیز عرش جو کہ تجلی گاہ خاص حق ہے اور اس کی صنعت میں کسی بشر کو دخل نہیں ظاہر بیت معظم و افضل ہے باوجود اس کے اُسکی حرکت ایک امتی کے لئے حدیث (دنبسٹر) میں مذکور ہے سو اسی طرح اگر بیت معظم کسی مقبول امتی کے لئے حرکت کرے تو کیا استبعاد ہے۔ نیز روح اس حرکت کی اشتیاق ہے سو جنت جو کہ حق تعالیٰ کے تجلی خاص کا دار ہے حدیث (دنبسٹر) میں اُس کا شائق ہونا بعض امتیان مقبولین کی طرف وارد ہے تو کعبہ کا اشتیاق بھی کسی مقبول امتی کی طرف کیا مستبعد ہے پس ان حدیثوں سے خود زیارت و طواف کا استبعاد تو دفع ہو گیا جو کہ بحث نقلی تھی اب صرف یہ بحث عقلی باقی رہی کہ خانہ کعبہ اتنا بھاری جسم ہے یہ کیسے منتقل ہو سکتا ہے سو اول تو ان اللہ علی کل شیء قدير میں اس کا جواب عام موجود ہے۔ دوسرے حدیث (دنبسٹر) کے ضمیمہ میں جواب خاص بھی ہے جو خصائص کبریٰ جلد اول (ص ۱۶) میں نقل کیا ہے بتخریج احمد بن ابی شیبہ والنسائی والبیہقی والطبرانی والبیہقی بسند صحیح اور یہ سب گفتگو قول اول کے متعلق تھی۔ رہا قول ثانی کہ یہ ناممکن ہے یہ استفسار یہ ہے کہ آیا عقلاً ناممکن ہے یا شرعاً یا عادتہ اول کا اتفاظ ظاہر ہے اگر شق ثانی ہے تو معترض کے ذمہ اس کا ثبوت ہے وانی لہ ذلک اور اگر شق ثالث ہے تو مسلم ہے بلکہ مفید

کیونکہ کرامت ایسے ہی واقعہ میں ہے جو عادیہ ممتنع ہو ورنہ کرامت نہ ہوگی۔ اب ایک شبہ باقی ہے وہ یہ کہ جس اسکی مذبہ کیونکہ تاریخ میں کہیں منقول نہیں کہ کعبہ اپنی جگہ سے غائب ہوا ہو سو ایسا ہی شبہ حدیث سابع کے ضمیمہ میں ہوتا ہے سو جو اس کا جواب ہے وہی اس کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت اتفاق سے کعبہ کا دیکھنے والا کوئی نہ ہو اذ اراد اللہ تعالیٰ شیئاً ہبنا سبابہ اور یہ اس وقت ہے جب یہی جسم منتقل ہوا ہو ورنہ اقرب یہ ہے کہ کعبہ کی حقیقت مثالیہ اس حکم کا محکوم علیہ ہے جس طرح حدیث دمنبس میں آپ نے بلال رضی اللہ عنہ کی مثال کو دیکھا تھا ورنہ بلال رضی اللہ عنہ یقیناً اس وقت زمین پر تھے اب صرف ایک عامیانہ شبہ رہا کہ اسکی سند جب تک حسب شرائط محدثین صحیح نہ ہو اس کا قائل ہونا درست نہیں سو اس کا جواب یہ ہے کہ خود محدثین نے غیر احکام کی احادیث میں سند کے متعلق ایسی تنقید نہیں کی یہ تو اس سے بھی کم ہے یہاں صرف اتنا کافی ہے کہ راوی ظاہراً ثقہ ہو اور اس واقعہ کا کوئی مذبہ ہو۔ اس تقریر سے اسکا جواب بھی نکل آیا جو سوال میں ہے کہ اگر قرآن وحدیث سے دلیل کیا جاوے الخ وہ جواب یہ ہے کہ اگر دلیل کرنے سے یہ مراد ہے کہ بعینہ وہی واقعہ اسکا نظیر قرآن وحدیث میں ہو تب تو اس کے ضروری ہوئی دلیل ہم قرآن وحدیث ہی سے مانگتے ہیں نیز ائمہ محدثین کی کرامات کو کیا اس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ جن اصول پر یہ مبنی ہے وہ قرآن وحدیث کے خلاف ہوں تو بحمد اللہ تعالیٰ یہ امر حاصل ہے تنبیہ۔ یہ سب اصلاح تھی غلو فی الامکار کی باقی جو غالی فی الاثبات ہیں علماً یا عملاً ان کی اصلاح بھی واجب ہے۔ واللہ اعلم۔ ۸ رجب ۱۳۳۵ھ

## انتیسواں مسئلہ

سوال۔ ہاں ایک بات حضرت کے والانامہ میں سمجھ میں نہیں آئی۔ الحیاء والعی شعبتان من الایمان کے مطابق تو

در دفع شبهات متعلق حدیث الحیار والعی شعبتان من الایمان و استفادہ تحقیق معنی قول من عرف اللہ کل سائہ وقول من عرف اللہ طال سائہ

تمام مومنین کاملین راسخین فی العلم کے اندر عی کا شعبہ موجود ہونا چاہیے۔ لیکن دیکھنے سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اب بھی اور پہلے زمانہ میں بھی ان لوگوں کی برابر قدرت کسی میں نہیں ہے اس میں شفا پوری



طرح نہیں ہوتی گویا حضرت کے والانامہ سے علیحدہ ہو کر بھی نفس حدیث کے متعلق یہ شبہ گذرتا ہے۔

**جواب**۔ یعنی عجز نہیں بلکہ مشابہ عجز ہے۔ یعنی باوجود قدرت کے یہ خوف کہ کبھی منہ سے کوئی کلمہ خلاف مرضی حق نہ نکل جاوے جسکو حدیث میں حیار سے تعبیر کیا ہے ان کی روانی مقدور کو روک کر مشابہ عاجز کے بنادیتا ہے اور وہ رک رک کر بولتے ہیں اور جتنی روانی اس حالت میں بھی ہوتی ہے وہ بہ نسبت روانی مقدور کی کمی ہوتی ہے اگر یہ خوف نہ ہوتا تو ان کی روانی زیادہ ہوتی۔ البتہ جب اصابہ بین ملکہ تامہ راسخہ ہو جاتا ہے تو پھر یہ احتیاط عادت بن کر بشکل عی ظاہر نہیں ہوتی۔ اور کبھی غلبہ التفات الی الحق سے علوم مطلقاً سے ذہول ہونے لگتا ہے اسلئے تکلم میں عی واقع ہوتا ہے۔ سو یہ التفات بھی شان مومن سے ہے اور اس تقدیر پر حیا مستقل صفت ہوگی عی کی علت نہ ہوگی الا بنوجیبہ بعید و هو حمل الحیاء علی الجیاء عن الالتفات الی غیر الحق۔ اور ایک حالت جو صورتہ عی ہے منہ ہی غیر مغلوب الحال کو پیش آتی ہے وہ یہ کہ امر محقق ہے کہ افعال لسان میں مقصود بالذات ذکر ہے اور کلام مقصود بالذات نہیں اور طبع سلیم کا مقضیٰ یہ ہے کہ غیر مقصود میں مشغول ہونا گراں معلوم ہوتا ہے۔ اور اشتغال بالمقصود میں انبساط ہوتا ہے پس محقق مبصر جب کلام میں مشغول ہوگا اُچھاٹ دل سے ہوگا۔ اور اُس وقت بھی اس کو انجذاب ذکر کی طرف ہوگا اسلئے اس کو اس میں ایک گونہ تکلف ہوگا اور شکستگی ہوگی۔ اور اس کے لئے کسی درجہ میں عی لازم ہے اگر ایسے شخص کو عی نہ ہو تو اس کا سبب غلبہ حال ہے جو احیاناً اکابر کو بھی ہوتا جیسا سابق میں عی کا سبب حال کا غلبہ تھا۔ یہاں عدم عی کا سبب حال کا غلبہ ہے۔ تربیت حصہ پنجم ص ۲۲

## انتیسویں غیبہ کا تہمتہ

**سوال**۔ اس تقریر کے مفہوم مخالف کو لحاظ کرتے ہوئے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ قدرت غیر منتہی کو حق تعالیٰ سے بعد پر مال ہے۔ خواہ وہ قدرت نفس علم میں ہو یا تحریر میں ہو یا تقریر میں ہو۔ اور ایمان کی نشان کے خلاف ہے۔ اب گزارش ہے کہ احقر جب سے دیوبند سے اس جگہ آیا ہے یونانیوں نے اپنی سابقہ حالت کے اعتبار سے ہر قدرتوں میں ترقی پاتا ہے۔ اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ بعض باتوں کی حقیقت جن سے اس کے پہلے بالکل بے خبری تھی سامنے رکھ دی گئی حتیٰ کہ بعض جوابات کسی بات کے

۱۵ یعنی غریبہ بست و نہم میں جو تقریر ہے جواب کی ۱۲ منہ

متعلق سوال کیا تو ایسا جواب ذہن میں آیا کہ بعینہ وہی بات جناب کے بعض سالوں میں تھی۔ جن کی بندہ کو اصلاح نہیں تھی۔ نیز بعض قوی شبہات خود ذہن میں پیدا ہوئے اور ان کا جواب اپنے ساتھیوں سے دریافت کیا اور نہ معلوم ہوا اور پھر غور کیا اور سمجھ میں آ جانے کے بعد ظاہر کیا تو بعد کو معلوم ہوا جناب نے بعینہ فلاں جگہ یہ جواب لکھا ہے۔ بعض اوقات کسی جگہ سے خط آیا اور کوئی بات قابل جواب تھی تو ان کے جواب میں ایسا لکھا گیا کہ لکھنے کے بعد تعجب ہوتا تھا کہ کیسے لکھ دیا۔ بہر کیف خلاصہ یہ کہ اپنے سابق حالت کے اعتبار سے ترقی نظر آتی ہے جس سے بعض اوقات نفس کو عجب بھی پیدا ہوا جس کے ساتھ ہی ساتھ لاسول ولاقوۃ اور اعوذ باللہ سے دفع کیا گیا اور اپنے معائب کا اظہار اور عدم قدرت سابقہ کا استحضار کیا گیا جس سے عجب بالکل دفع ہو گیا۔

**جواب**۔ یہ مفہوم غلط سمجھا گیا جس کا مبنی قیاس غیر الاختیاری علی الاختیاری ہے۔ حکم اختیاری ہے۔ اس میں اسباب مذکورہ مانع ہوں گے اور علم ہند المعنی غیر اختیاری ہے اس میں وہ امور مانع نہ ہونگے بلکہ قرب مع المبداء فیاض اس کے انکشاف کا زیادہ سبب ہے۔

## تیسواں عنبر

درد دفع شبہ غلبہ نبوی بر حبیبی **حال**۔ دیگر یہ عرض ہے کہ جب وقت حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام مبارک احقر کے سامنے لیا جاتا ہے تو فوراً بدن میں لرزہ سا پیدا ہو جاتا ہے اور درود مبارک فوراً زبان پر آ جاتا ہے اور بہت دیر تک رہتا ہے اور یہ حالت ہوتی ہے کہ اگر درنحوذ باللہ میں قصداً درود شریف نہ پڑھنا چاہوں تو اس پر بالکل قدرت نہیں ہوتی اور جس وقت خدا تعالیٰ کا نام مبارک لیا جاتا ہے تو محسوس بھی نہیں ہوتا یہ تعدی فی الدین تو نہیں ہے اگر ہے تو کیا علاج ہے **حقیق**۔ اس میں طبعاً مذاق مختلف ہے بعض پر آماریت حق کے غالب ہوتے ہیں اور بعض پر اشاریت نبوی کے غالب ہوتے ہیں اور چونکہ دونوں محبتوں میں تلازم ہے لہذا دونوں مذاق مقبول و محبوب ہیں صرف لون کا اختلاف ہے حقیقت دونوں جگہ محفوظ ہے جو کہ مقصود ہے اس واسطے کچھ تردد کریں نہ یہ تعدی ہے نہ اس کے علاج کی ضرورت ہے مبارک حالت ہے جب اس کا غلبہ ہو اسی کا اتباع کرنا چاہیے البتہ اعتقاد عقلی امر اختیاری ہے اس کا تعلق واجب اور ممکن کے ساتھ بالذات وبالعرض ہونے



میں متفاوت ہونا چاہیے۔ والسلام

## الکتیسویں غریبہ

**حال۔** نماز میں بمقابلہ فرض کے سنت میں اور بمقابلہ سنت کے نفل میں اطمینان اور دلچسپی زیادہ ہوتی ہے اور یہ امر اختیاری نہیں معالجہ برعکس معلوم ہوتا ہے اس طرف توجہ کی ضرورت ہے یا نہیں۔

**تحقیق۔** نمازوں کے اوارع میں جو تفاوت لکھا ہے میرے نزدیک یہ امر طبعی ہے طبیعت کی خصوصیت اس کا سبب ہے منشا اس کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض نفوس کی خاصیت ہے کہ لزوم اُن پر گراں ہوتا ہے اور عدم لزوم کی صورت میں بوجہ بشارت کے اُن کو کام سہل ہوتا ہے اور بعض طبیعتوں کی طبعی خاصیت ہے کہ لزوم میں تو ان کو آسانی ہوتی ہے اور اختیار دیدینے میں تساہل ہوتا ہے اور دونوں بوجہ طبعی ہونے کے غیر مذہب ہیں اگرچہ باعتبار اثر کے دوسرا مذاق اچھا معلوم ہوتا ہے بہر حال اس کی فکر میں نہ پڑیے۔ والسلام۔ تربیت حصہ پنجم ص ۲۶۳۔

## الکتیسویں غریبہ کا تتمہ

**حال۔** دوسری عرض یہ ہے کہ ہر رات عشا کے بعد جب سونے لگتا ہوں بلکہ شام ہوتے ہی دل میں بہت شدت کیساتھ یہ خواہش ہوتی ہے کہ یا اللہ تہجد کا وقت کب آوے اور جب آخر شب کو حضرت کی برکت سے اور اللہ رباک کی مدد سے اٹھ کر وضو و مسواک کرنے لگتا ہوں تو دل میں بہت خوشی پیدا ہوتی ہے اور جی چاہتا ہے کہ بہت جلدی نماز شروع کروں اور جب نماز میں کچھ جہر سے قرات شروع کرتا ہوں تو دل چاہتا ہے کہ ساری رات نماز پڑھوں لیکن اس کے ساتھ ہی ذکر کے لئے ادھر سے دل میں الگ ایک کشش ہوتی ہے تو گویا دل کو سمجھا بھاکر نماز کو ختم کر کے ذکر شروع کرتا ہوں۔ دن میں بھی یہ خیال رہتا ہے کہ تہجد کا وقت کب آوے اس خوشی ہونے پر میرے اندر یہ تشبہ پیدا ہوتا ہے کہ تہجد اور ذکر میں جتنی خوشی محسوس ہوتی ہے اور فضا میں اتنی خوشی نہیں ہوتی ہاں پہلے کی حالت کی نسبت آجکل فضا میں بھی کچھ لذت محسوس ہوتی ہے لیکن تہجد کی نسبت کم۔

**تحقیق**۔ فرض میں تو دوسری شق یعنی ترک اختیار ہی نہیں اور تہجد میں اس شق کا بھی اختیار ہے باوجود اس کے فعل کی توفیق ہونا اس میں انعام حق کا زیادہ مشاہدہ ہے اس لئے اس میں زیادہ جزا ہوتی ہے۔ اور ایسی فرحت مطلوب ہے۔ قل بفضل اللہ وبرحمته فبذلك فليفرحوا۔ گو دوسرے اعتبار سے توفیق فرض میں زیادہ انعام ہے تو کبھی ایک اعتبار کا اثر طبیعت پر غالب ہوتا ہے کبھی دوسرے کا اور یہ غیر اختیاری امر ہے۔

## سوال غیبیہ ۳۲

**سوال**۔ اکثر بزرگوں کو متعدد سلاسل سے اجازت حاصل ہوئی ہے تو کیا ان حضرات کو متعدد نسبتیں مثلاً نسبت چشتیہ و نقشبندیہ مجیزین سے حاصل ہوئی تھیں یا محض اجازت ہی ہوئی تھی اور متعدد نسبتوں کا ایک شخص میں جمع ہونا ممکن ہے اسی طرح ایسا شخص جس کو متعدد سلاسل سے اجازت ہے جس شخص کو اجازت دے تو اس کو بھی متعدد نسبتیں حاصل ہونا چاہئیں لیکن حضرات چشتیہ میں آٹھارہ بزرگ سلاسل کے نہیں معلوم ہوتے اور اگر ہیں تو کس طرح تعدد نسب کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔

**جواب**۔ نسبت ایک حقیقت واحدہ ہے اختلاف استعداد سے اس کے ایوان مختلف ہوتے ہیں جس میں چشتیت وغیرہ کی خصوصیت نہیں۔ ممکن ہے کہ ایک چشتی اور ایک نقشبندی کی نسبت ایک لون کی ہو اور ممکن ہے کہ دو چشتیوں کی نسبت کا لون مختلف ہو اسی طرح اختلاف اوقات سے اس لون میں اختلاف ہو سکتا ہے پس صاحب اجازت کے لئے نسبت کا حصول شرط ہے خواہ اس کا لون کچھ ہی ہو اور خواہ مجیز اور مجاز کے ایوان بھی مختلف ہوں اس تحقیق کے بعد کوئی اور سوال متوجہ نہیں ہوتا۔ (تربیت حصہ ہفتم صفحہ ۳)

## سوال غیبیہ ۳۳

**سوال**۔ ایک سوال معروض خدمت ہے اس کے جواب کے بھی سرفرا فرمائیں۔ فتوح الغیب میں تحریر فرماتے ہیں تو اضع کی حقیقت میں ہوان لا یلقى العبد احداً من



الناس الا ذی لہ الفضل علیہ اور آگے فرماتے ہیں خواہ جاہل ہو یا فاسق ہو یا کافر ہو کسی سے اپنی کو بہتر نہ سمجھے۔ سو اولاً تو یہ عرض ہے کہ بندہ نے جو اپنے آپ کو دیکھا تو میرے اندر بالکل یہ صفت نہیں پائی جاتی۔ سو نہایت ادب کے ساتھ استدعا ہے کہ حضور بندہ کے واسطے دعا فرماویں اور کوئی آسان تدبیر سی تحریر فرماویں جس سے بسہولت یہ صفت حاصل ہو جاوے اور کبر و عجب کا نام نہ رہی ثانیاً یہ گزارش ہے کہ تواضع کا مقتضا تو یہ ہے کہ ہر ایک کو بہتر سمجھا جاوے اور اُس کے ساتھ نرمی کی جائے اور بغض فی اللہ کا مقتضا یہ ہے کہ عاصی کو بُرا سمجھا جائے اور اُس پر سختی اور خفگی کی جائے سو دونوں کیسے جمع ہوں۔

**جواب۔** اچھا بُرا سمجھنا وجہ احتمال میں کافی ہے یعنی یہ سمجھے کہ گو اس وقت ظاہراً یہ شخص ہم سے کمتر ہے لیکن ممکن ہے کہ اسی وقت اس کے باطن میں کوئی خوبی ہم سے زیادہ ہو یا مال میں یہ ہم سے اچھا ہو۔ پس اس کا یہ اثر ہوگا کہ اپنے کو یقیناً افضل نہ سمجھے گا اور دفع کبر کیلئے اتنا کافی ہے اور اس طرح سے احتمالاً کسی کو اچھا سمجھنا مستلزم نرمی والفت کو نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ جس شخص کا مال میں ہم سے اچھا ہونا محتمل ہو بالفعل اُس کی کوئی ایسی حالت ہو کہ اُس پر نظر کر کے شریعت سے ہم اُس کو مبغوض رکھنے کے مامور ہوں تو ان دونوں میں کیا تنافی ہوئی اور اس احتمال کا استحضار عجب و کبر کو دفع کرے گا۔ (تربیت حصہ ہفتم صفحہ ۱۰)

## چونتیسواں غیبہ

**دریت ایصال ثواب بارواح بزرگان سوال۔** حضرت حاجی صاحب قدس اللہ شہر و دیگر بزرگان دین جن کے متبرک نام نامی شجرہ میں درج ہیں اگر کبھی کبھی ان حضرات کو ایصال ثواب بذریعہ طعام غریبا و مساکین یا زرق نقد بطور امداد غریبا و مساکین کے پہونچا دیا کروں اس میں کوئی خاص طور پر اہتمام یا کسی مہینہ یا تاریخ کی قید نہ رکھو گا بلکہ جب حق تعالیٰ توفیق عطا فرمائیں۔ طریقہ مذکورہ بالا میں کوئی حرج تو نہیں ہے۔ اور اگر اس میں کسی مفاسد یا کسی ناجائز امر کا احتمال ہو تو جس طور سے حضور والا ارشاد فرمائیں وہی طریقہ عمل میں لاؤں۔

**جواب۔** موجب ثواب ہے مگر یہ نیت نہ ہو کہ اس عمل سے ان کی ارواح طیبہ سے فیض ہو گا گو باطنی ہی ہے۔ (تربیت حصہ ہفتم صفحہ ۲۳)

## پینتیسواں غیبیہ

درحل بعض اشعار مشنوی موہمہ علم محیط و عدم رد دعار اولیاء سوال کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ جو مندرجہ ذیل ہے۔ کتاب حکایات الصالحین میں اولیاء اللہ کی شان مبارک میں جناب مولانا معنوی صاحب کے یہ ابیات درج ہیں ۵

بندگان خاص علم الغیوب	درجہاں جان جو اسیر القلوب
آنکہ واقف گشت بر اسرار ہو	سر مخلوقات چہ بود پیش او

اور دوسری جگہ مصنف صاحب یہ کہتے ہیں اللہ اللہ اللہ والوں کی کیا عظمت و حرمت ہو کہ ۵

برتر ناز عرش و کرسی و حلا	ساکنان مقعد صدق خدا
پاسبان آفتاب اند اولیا	در بشر واقف ز اسرار خدا

دوسری جانب انبیاء کرام علیہم السلام کے حالات پر غور کرنے سے یہ باتیں ذہن نشین ہوتی ہیں کہ انکو امویہ سے صرف اتنی ہی واقفیت ہو سکتی تھی جتنی کہ خود خدا تعالیٰ بذریعہ وحی و الہام پر منکشف فرماتا تھا ثابت ہے کہ یوسف علیہ السلام کی گم شدگی سے اُن کے والد محترم علیہ السلام کے دل و دماغ پر ایک سخت صدمہ ہوا تھا بلکہ روتے روتے اُنکی آنکھیں بھی سفید پڑ گئیں تھیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا کے بارہ میں نزول وحی تک سخت تردد و فکر ہوتی تھی۔ اس کے یہ واضح ہوتا ہے کہ جبکہ اولیاء اللہ فرش و عرش تک اور اسرار خدا سے واقف کار ہوتے تھے تو شبہ اس امر کا متوہم ہوتا ہے منقصت شان نبوت تصور ہوتی ہے لہذا مع خلاصہ تشفی فرمائیے۔

جواب میرا مولانا کی بعض اسرار ہیں و مقصود ان پر ردی جو اولیاء کیلئے اسکو بھی مستبعد سمجھتی ہیں فزال لاسکال

سوال۔ اور اسی کتاب میں یہ تحریر ہے کہ اولیاء اللہ کی دعار رد نہیں ہوتی بلکہ اسی وقت قبول ہوتی ہے۔ فی الحقیقت اولیاء اللہ کی دعار مانند تیر ہدف ہے مگر جبکہ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے فرزند کے لئے بارگاہ ایزدی میں دعا کی تھی تو خداوند کریم سے یہ الہام ہوا یا نوح ان ملیس من اهلک ان عمل غیوہا لہ اس کے یہ واضح ہوتا ہے کہ جبکہ اولیاء اللہ کی دعار غیر ایمان اور بدکردار آدمی کے حق میں بھی قبول ہوتی ہے تو اس سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ منقصت شان نبوت تصور ہوتی ہے لہذا تشفی فرمائیے۔



**جواب**۔ اس میں بھی وہی تفسیر ہے۔ فزال الاشکال۔

**ف**۔ اسی طرح مولانا نے جو ادلیا کی شان میں فرمایا ہے ۵

بانگ مطلوبان زہر جہا بشنوند | سوئے اوچوں رحمت حق میدوند

افس اس سے ایہام ہوتا ہے اُن کے لزوم و دوام کشف کا۔ اس کی توجیہ میں بھی مثل سابق کہا جاوے کہ یہاں محط فائدہ زہر جہا نہیں ہے بلکہ بشنوند ہے یعنی ان کو توجہ میں در بیخ نہیں ہوتا خواہ طالب قریب ہو جس سے سماع بلا واسطہ ہو سکے خواہ بعید ہو جس سے سماع بواسطہ ہو اور میوند کا بھی یہی محمل ہے

## چھٹی سوال غیبہ

**سوال**۔ زکوٰۃ میں نوٹ دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے یا نہیں۔ اسی طرح دوسری رقوم واجب التملیک مثل فدیہ صوم و صلوٰۃ وغیرہ۔

**جواب**۔ چونکہ وہ مال نہیں محض سند مال ہے اس لئے نوٹ دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی اور یہی حکم ہے۔ دوسری رقوم واجب التملیک کا بلکہ ان صورتوں سے زکوٰۃ وغیرہ ادا ہو جاتی ہے۔

(الف) یا تو خود مسکین کو نقد دے یا کوئی چیز از قسم مال اتنی قیمت کی دے کہ امام ابو حنیفہ ج کے نزدیک زکوٰۃ غیر جنس سے بھی ادا ہو جاتی ہے اور دب، یا مسکین کو نوٹ دیا اور اُس مسکین نے اُس کو نقد یا کسی جنس کے بدلے فروخت کر کے اُس نقد یا جنس پر قبضہ کر لیا اب قبضہ کی وقت زکوٰۃ وغیرہ ادا ہو گئی اور اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوئیں مثلاً اُس مسکین کے پاس سے وہ نوٹ ضائع ہو گیا یا اُس نے اپنا قرض میں کسی کو دیدیا ان صورتوں میں زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی۔ ۵ صفر ۱۳۳۳ھ

**سوال**۔ اگر کسی مسکین کو زکوٰۃ وغیرہ میں نوٹ دیدیا اور اُس نے اُس کا نقد یا جنس لیکر قبضہ کر لیا مگر نوٹ لینے والے نے اُس نوٹ پر بٹہ لیا۔ مثلاً فی روپیہ ایک سو پچاس اور اسی طرح اگر کسی مدرسہ میں دیا اور مہتمم نے اُس کو نقد کر کے کسی مستحق طالب علم کو دیا اور نقد کرنے کی وقت اسی طرح بٹہ لگا تو آیا زکوٰۃ میں پورا روپیہ ادا ہوا یا پیسہ کم روپیہ اور اگر اپنے روبرو ایسا نہ ہوا مگر معلوم ہے کہ جہاں نوٹ بھیجا ہو وہاں ایسا ہوا ہوگا تو احتیاط کی بات کیا ہے۔

**جواب**۔ اس صورت میں پیسہ کم روپیہ ادا ہوگا۔ ایک پیسہ مثلاً اُس شخص کو اور زکوٰۃ میں کسی

مسکین کو دینا چاہئے۔ اسی طرح جب قرآن سے اپنی غیبت میں بہ لگنا معلوم ہو تب بھی فی روپیہ مثلاً ایک پیسہ اور بھی مسکین کو دیدے۔ ۵ صفر ۱۳۳۷ھ

**سوال**۔ الامداد ماہ صفر المظفر ۱۳۳۷ھ نوٹ کے متعلق ایک مضمون چھپا ہوا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نوٹ مال نہیں ہے اور اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہو سکتی۔

**نمبر ۱**۔ تو اب یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ پاس سوائے نوٹ کے کچھ نقد نہیں ہے اسکے اوپر سال گزرنیکے بعد زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے۔

**نمبر ۲**۔ اسی طریقہ سے یہ بھی خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر زکوٰۃ میں نقد روپیہ بذریعہ ڈاک روانہ کیا اور منزل لیہ کو روپے کی عوض نوٹ ملے تو زکوٰۃ ادا ہو گئی یا نہیں۔

**نمبر ۳**۔ ہشتی زیور میں یاد پڑتا ہے کہ جناب کے تحریر فرمایا ہے کہ نوٹ کو کمی زیادتی میں نہیں بچ سکتے جس سے معلوم کہ نوٹ اور روپیہ ایک چیز ہے۔

**نمبر ۴**۔ تو اس صورت میں نوٹ زکوٰۃ میں بھی ادا ہو سکتا ہے اور زکوٰۃ بھی نوٹ پر واجب ہو سکتی ہے۔

**نمبر ۵**۔ آج کل چونکہ رمضان میں زکوٰۃ دینے کا وقت آیا ہے اور یہاں لوگوں کے پاس اکثر نوٹ ہیں نقد روپیہ نہیں ہے تو اس صورت میں کیا کرنا چاہئے۔

**الجواب**۔ **نمبر ۱**۔ یہ شبہ غلط ہے اس لئے کہ یہ نوٹ جس روپے کی سند ہے وہ تو مال ہے جو بذریعہ گولڈنٹ قرض ہے اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

**نمبر ۲**۔ جب وہ اس نوٹ کو نقد بنا کر قبضہ کر لے گا اس وقت زکوٰۃ ادا ہوگی۔

**نمبر ۳**۔ یہ معلوم ہونا غلط ہے کہ ہشتی کے ناجائز ہونے کی بنا یہ نہیں ہے کہ دونوں ایک حکم میں ہیں بلکہ اس کی بنا یہ ہے کہ یہ کمی ہشتی حوالہ میں بھی درست نہیں اور نوٹ کا معاملہ حوالہ ہے۔

**نمبر ۴**۔ یہ تفریع غلط ہے جیسا اوپر معلوم ہوا۔

**نمبر ۵**۔ یہ کرنا چاہئے کہ خود اگر دین تو اول اس نوٹ کو نقد بنا دیں اور وہ نقد مساکین کو دیں یا یہ کریں کہ اس نوٹ کا کچھ ایسا عملہ خریدیں اور وہ کچھ ایسا عملہ زکوٰۃ میں دیں یا ایسا کریں کہ جس مسکین کو مثلاً دس روپیہ

کا نوٹ دینا چاہیں اس سے کہیں کہ تو کہیں سید شمس روپیہ نقد لے آج جب وہ لاوی تو اس سے کہیں کہ تو اس روپے کی عوض ہمارا یہ نوٹ خرید لے جیسا خرید کی رو سے اس زکوٰۃ دینے والے کے پاس نقد روپیہ آجائے



تو وہ نقد روپیہ اس مسکین کو دیدیں پھر وہ اپنا فرض خواہ نوٹ سدا کرے خواہ نقد سدا کرے۔ دوسرے شخص کے ذریعہ سدا کریں تو ایسے شخص کو کیل بناوین ان طریقوں کو سمجھتا ہوا اور ان کے ذریعہ سدا کرے۔ (نوٹ) یہ میں نے بہت واضح کر کے لکھا ہے مگر سیراگمان یہ ہے تا وقتیکہ آپ کسی عالم سے اس خط کو زبانی پہنچالیں سمجھنے میں غلطی ہوگی۔ ۶ رمضان ۱۳۳۷ھ

## سینتیسواں غریبہ در حل اشکال زیارت النجائب الی الشیخ فیہ النجائب الی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم

حال۔ یہ امر قابل گذارش ہے کہ احقر کو بفضلہ خدا تعالیٰ کا خیال لگا رہتا ہے اور ادھر غرض بھی رہتی ہے۔ اسی طرح جناب والا کا لیکن نبی کریم علیہ التحیۃ والتسلیم کا تو اکثر اوقات خیال نہیں رہتا اور نہ ادھر غرض بھی رہتی ہے اور کبھی نہ سے مشرف ہوا اور نہ چنداں اسکی جستجو ہے۔ زیارت کے نمونے پر چنداں حسرت نہیں لیکن اسکی تلاش و جستجو ہونے پر البتہ حید غم اور حسرت ہے غرض کہ صیے اور لوگوں کو بالطبع اس کا خیال ہے احقر کو نہیں۔

تحقیق۔ بالکل غلط و ہم اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم عالم ظاہر میں تشریف رکھتے تو کیا اس دوسرے اشتیاق سے زیادہ نہ ہوتا یا اگر یہ دوسرا اشتیاق والا عالم ظاہر میں ہوتا تو کیا اس کی قبر کا اشتیاق قبر نبوی سے زیادہ ہوتا۔ موازنہ کا یہ طریقہ ہے۔

## اٹھتیسواں غریبہ در تحقیق بسمہ یا ترک آن ابتداء سورۃ توبہ

سوال۔ سیدی و مولانی دام ظلمکما العالی السلام علیکم عرض یہ ہے کہ جناب کے ترک بسمہ کو اگر ابتداء سورۃ توبہ سے پہلے سورۃ غلط العوام میں داخل لیا ہے اور مکررہ میں ہے و اجمع القراء علی ترک البسمۃ فی قول یراء سوء ابتداء یا و وصلہا بالانغال ایسا ہی شاطبیہ میں ہے لہذا جناب کے قول و مکررہ میں صورت تطبیق ہو رہی ہے یا نہیں۔

### یہ جواب گیا

واقع میں ان دونوں قولوں میں تطبیق نہیں ہو سکتی مگر یہ مسئلہ فن قرأت کا نہیں اسلئے میرے نزدیک اس میں قاری کا قول حجت نہیں۔ قواعد فقہیہ کا مقتضا میرے نزدیک وہی ہے جو میں نے لکھا ہے واللہ اعلم۔ بعد تجزیہ بطور نہ ایک وجہ تطبیق کی جو مجھ کو بہت لطیف معلوم ہوتی ہے خیال میں آگئی وہ یہ کہ ابتداء سورۃ توبہ میں بسم اللہ پڑھنے کی حیثیت میں





وفي مجلس اجلة العلماء والمتأخرين وهذا هو الحق وقد صنف في رد معالمتا ابن عبد السلام  
هذه اعدا رسائل دلتها ومجتمعت فيها القطب لقسطلاني والعارف بالله المصنف  
الشيخ عبد الكريم الخولقي وبراقتي من عاصره اهل العلم احسننا في جملة الذاكرين ولا تجعلنا  
من الغافلين اهـ ص ۳۸ و ۳۹

مندہ کی عرض یہ ہے نہ بطور شبہ بلکہ بطور اثبات شفاء العی السوال کہ جن آیات اور احادیث میں  
فضیلت ذکر اللہ اور ہی متھا فاذا ذکرہ الشہاب۔ یہ اگرچہ مطلق ہیں مگر اس مطلق کو صاحب شرع نے اوقات  
اور حالات و دیگر قیود کی ساتھ ضرور مقید فرمایا ہے اذکار اور ادعیہ میں ذرا ذرا سے تغیر پر صاحب شرعی اور  
ان کے جانشینوں نے متنبہ فرمادیا ہے بنیدیک الذی ارسلت کی جگہ میں برسولک پر انکار فرمایا۔ ایک  
شخص نے چھینکنے کو بعد السلام علیکم کہا اس پر عمر رضی نے متنبہ فرمایا ماہکذا علمنا رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم۔ اور امام بخاری نے ص ۹۷ مصطفائی میں جو حدیث فضل ذکر اللہ تعالیٰ میں روایت کی  
اُس سبھی صاف ظاہر ہے کہ ذکر اللہ سے خاص ذکر مراد ہے حیث قال سبحونک ویکبونک ویمجدونک  
ویمجدونک الى قوله ليسئلونک الجنة والى قوله يتعوزون بعد قوله يلقسون اهل الذکر فاذا  
وجدوا قما یدکرون اللہ تنادوا اهلوا الجنة اور تبع احادیث سے احقر کو معلوم ہوا گو مندہ کو اُس  
اطمینان نہیں کہ حضور نے اصول دعا کو ثنائے باری اور سوال کے اندر محصور فرمادیا ہے ثنائے تسبیح تحمید  
تملیل تکبیر و حوقلہ ہے اور سوال یا تو سوال یا نفع ہے یا تعویذ عارضہ ہے جسکے شعب میں استغفار اور صلوة  
علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور تبرک باسماء الحسنی ثنائے اہل ہے اور یہ بخدا فیہ ہا جمل مفید ہیں یا  
بصورت خبر یا بصورت اشار۔ اور مندہ تاجیز کی نظر میں کہیں تکرار اسم ذات بصورت افراد نہیں گذرا۔ ایک  
حدیث میں اللہ اللہ ربی لا شریک لہ شیئا ہے وہ بھی جملہ مفید ہے اور حضرت سید کائنات کا ذکر اللہ  
کو ان الفاظ ماثورہ میں بیان فرمانا اور کہیں تکرار اسم ذات کا بصورت افراد بیان نہ فرمانا عز بن عبد السلام کا ضرور  
مؤید ہے درود اثر اور بات ہے اور استنباط اور بات ہے ہاں اگر تکریر جلالہ کو بحدت حرف نہ اختیار کیا جائے تو ممکن  
ہے جملہ ہو مگر سنت جب بھی ثابت نہیں اور شرح حدیث نے قاطبہ ذکر اللہ سے الالفاظ التی ورد  
التغیب فی قولھا ذکر کیا ہے فی فتح الباری والمراد بذكر الله ههنا الاتيان بالالفاظ التي ورد  
فی قولھا والکثار فیھا وقد یطون ذکر اللہ ویراد به المواظبة علی العمل بما اوجبه الله تعاونا و

الیہ کقراءة القرآن وقراءة الحديث ومدارس العلم والتفعل بالصلوات الخ پس خیر گئی اور  
ہے کہ حضرت چشتیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہاں جو اسم ذات کا وظیفہ معمول ہو اسکا کیا حکم ہو کیا یہ ممکن  
نہیں ہو کہ یہ طریقہ یوں رواج پا گیا ہو کہ نفی و اثبات کرتے کرتے بعض بزرگوں نے صرف الا اللہ الکتفا  
کیا اور پھر بوجہ ورود تجلیات کے الا بھی غائب ہو گیا۔ رہ گیا فقط اللہ بہر حال جو کچھ ہونہ نہ عرض  
کر دیا جو کچھ ارشاد ہو بالراس والعین ہے ۵

**الجواب**۔ توحید بتدارت وہی اقرب ہو جو آخر خط میں لکھی ہو۔ باقی دلیل مشرعیۃ کی اگر نقل جزی نہیں  
اور حدیث لا تقوم الساعة حتی لا یقال فی الارض اللہ اللہ کو نقل جزی نہ مانا جائے تو نقل کلی استنباط  
کے دعویٰ کی ضرورت گنجائش ہو تبنا نقل عن کثیر من الا کا یہ فی السؤال اور اس دعویٰ میں اختلاف مضمر  
نہیں کشان شائر الاجتہادیات اور استنباط بھی ثبوت بالنص ہی کی ایک فرد ہو۔ خان القیاس  
منظر ہر لامثبت اور گواہ صورت میں اس طریق ذکر کو طریق منقول صریح سے مفضل کیا جاوے گا لیکن بعض  
نفع خاص کے سبب (کہ وہ دفع و سانس و جمع خواطر ہو کہ مشاہدہ ہو) بعض کیلئے اسکو عملاً ترجیح دی جاسکتی  
ہے جیسا کہ ایسے ہی مصلح کے سبب ذکر جلی کو ذکر خفی پر کہ دلائل سے اسکا فضل ہونا ثابت ہے، اسی طرح اعلان  
صدقہ کو اخفاء صدقہ پر بعض کیلئے عملاً راجح ہونی کو فقہائے لکھا ہو اور اگر مستنبط بھی نہ کیا جاوے  
جیسا ابن عبدالسلام کی رائے ہے مگر تاہم منہی عنہ بھی نہیں اور مشاہدہ ہی اس کا جمع خواطر میں جو کہ بائو  
سبب معین ہونا معلوم ہو پس مثل دیگر تدابیر امور مطلوبہ شرعیہ کے یہ بھی مطلوب ہو گا ولو لغیرہ۔ اور  
گوئی میری طرف نہ اس سے اچھی تو جیہ ہے مگر غالباً تاویل لقول بما لا یرضی یہ قائلین میں اخل ہو اور نبیائے کرام  
پر انکار نہی نہیں ترک اولیٰ پر انکار ہو اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کا انکار لغیرہ منوط ہے اور یہاں تکرار جلالہ کی وقت کوئی  
ذکر منوط نہ تھا پس ان دونوں کو بحث سے مس نہیں۔ ۶۔ حادی الاخری ۱۳۳۷ھ۔

## چالیسواں غریبہ در تحقیق مشرعیۃ یا عدم مشرعیۃ مبالغہ

**سوال**۔ عرض ہے کہ جماعت ..... کے اشتہار مبالغہ کے جواب میں اشتہار مبالغہ طبع کیا گیا  
اور بھیجا گیا جو حضرت کی خدمت میں بھی روانہ کیا گیا ہو کل سے جواب بطور پھونچا آج اس کا جواب ملے گا .....  
صاحب نے لکھا کہ اپنی لکھی جا رہی ہو کل طبع ہو کر انشاء اللہ تعالیٰ روانہ ہو جاوے گا اب حضرت کی مجلس اور توجہ اور



دعا کی ضرورت ہے۔

**جواب**۔ پہلا اشتہار پہنچ گیا دوسرے کا انتظار ہر دل و جان سے دعا کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ بین غلیلہاں حق کو دیکھ کر سب کچھ لیں۔ آمین۔ رائے جو دریافت فرمائی ہے تو مجھ کو اکابر کے سامنے رائے دینے کی کیا لیاقت ہے مگر افتاء لا ابرج کچھ سرسری نظر سے ذہن میں حاضر ہوا عرض کرتا ہوں۔ میرے خیال میں اسکی تحقیق بھی ضروری ہے کہ آیا مباہلہ اب بھی مشروع ہے یا نہیں۔ اور یہ کہ اس کا اثر منعیں کیا ہے اور اس اثر کے یقینی ہونے کی کیا دلیل ہے اسکی تحقیق اسلئے ضروری ہے کہ اگر اس مباہلہ کا کوئی موعود یقینی اثر متعین نہ ہو اور ممکن ہے کہ اس کے بعد اتفاقی طور پر اصل حق کو کوئی ابتلا پیش آجادی تو عام دیکھنے والوں کو التباس نہ ہو جائے جس سے اور التماس نہ ہو اور اگر اس بات کو اس کے جواب کیلئے کس طرح تیار رہنا چاہئے۔ اور اگر اس کا کوئی اطمینان کسی دلیل یقینی سے نہ ہو تو مباہلہ کی درخواست میں بجائے مباہلہ کے اس صحیح تحقیق کو جواب میں کیوں دپیش کر دیا جائے جو کہ دلیل سے ثابت ہو گو گوگوں نے اسکی مشروعیت پر آیت لعاں سے استدلال کیا ہو مگر وہاں تو نتیجہ تفریق ہے اور یہاں حسن نتیجہ کی توقع ہو سکتی ہے اس کے ترتیب کی کوئی دلیل ہونا چاہئے اسلئے اس کا سپر قیاس مع الفارق ہے۔

## اکتا لیسواں غریبہ دفع شبہ ثانی در میان تعذیب و کافر و میان شان الہی

**سوال**۔ شبہ پنجاب میں جن دنوں خاکسار ہاں تھا اٹھا تھا کہ جہنم نہرا کیلئے ہے یا تعذیب صرذ کی واسطے صورت اول میں جہنم جہنمی کے حق میں ایسا ہی ہے جیسے سونے کے حق میں بھٹی۔ اور صورت ثانی میں شان الہی کے مخالف کہ وہ نقائص عناد وغیرہ سے منزہ اور پاک ہے۔ خیر میں نے وہی جواب بل سنت کو پیش کیا مانو والوں نے مانا یہی شبہ کہ بادشاہ جلال الدین کے عہد میں پیدا ہوا تھا اور حبیب اللہ علماء بھی جمع ہوئے تھے ابو الفضل شمس اول دہان کا فصلہ نقل کرتے ہیں اور خفیف سا اشارہ آیت استثنائہ مذکورہ صدر کی طرف کرتے ہیں۔ اور ابو موسیٰ اشعری کے عہد میں بھی یہی شبہ دورہ کر چکا ہے جواب پنجاب میں چکر لگا رہا ہے۔ اگر قصد ہے نہ تو شبہ پر بھی کچھ لمحہ تو جہ ہبزدل فرما کہ ممنون و شکوہ کچھ در نہ بنظر مصلحت تو حتی الامکان اخفاء ضروری ہے مگر چونکہ حجت اشکال بروز کر چکا تو جہ اکابر لازم العزیمت ہو گئی۔

**جواب**۔ عبارت سوال کی کافی نہیں۔ غالباً منرا سے مراد تطہیر ہے سو اگر وہ جہنمی مومن ہے تب تو جواب اس کا باختیار شمس اول ظاہر ہے اور اگر جہنمی کافر مخلد ہو تب تو جواب اس کا باختیار شمس ثانی ہے اور یہ الزام کہ وہ بوجہ نقص مونی کے شان الہییت کو خلاف ہے موقوف اس پر ہے کہ اس کا نقص ہونا ثابت کیا جائے۔ اور وہاں ثبات میں یہ دعویٰ کہ یہ عناد ہے

خود محتاج اثبات ہر درہ اسی کی کیا تخصیص ہو ایسا شبہ تو اس شکہیا کھانے کے اعتبار سے بھی لازم آتا ہے جو ہمیشہ کیلئے مر گیا۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ ہلاک بدون اہلاک نہیں پس ہلاک ظہیر سے یا تعذیب شق اول پر بظہیر زندہ کر دینا چاہیو۔ اور شق ثانی شان الوہیت کے خلاف ہے بوجہ لزوم نقص عناد وغیرہ کہ اور اگر کہا جائے کہ شکہیا کی تو خاصیت یہی ہے۔ تو ہم کہیں کے کفر کی بھی خاصیت یہی ہے اور ہم نے نہیں سنا کہ ابو موسیٰ اشعری کے زمانہ میں یہ شبہ پیش ہوا تھا۔ اگر ایسا ہو تو جواب بھی تو منقول ہو گا اسپر ضروری ہے۔

## بیالیسواں غریبہ در دفع اشکال ہلاکت بعضے توجہ بزرگان

حال۔ میں نے اپنے ایک عریضہ میں ضمن اس مضمون کی تحقیق کی تھی کہ اکثر مشائخ کے حالات میں دیکھا گیا ہے کہ ایک توجہ میں طالب کی تکمیل کر دی ہے۔

اسکے جواب میں حضرت نے تحریر فرمایا یہ سب تصرفات ہیں جو ایک شاق آدمی کر سکتا ہو ان سے ایک گونہ استعداد طلب میں پیدا ہو جاتی ہے جسکو قرب میں جو حقیقت ہو ولایت کی کچھ دل نہیں قرب یا تو مہرب ہے جیسا کہ انبیا علیہم السلام کو یا مکسوب بالاعمال جیسا صلحا کو اور ان تصرفات کو دونوں سے کوئی تعلق نہیں۔

اب مجھ کو ان حکایات بالا حضرت محمود اور نان پڑتال کے انتقال سے یہ اشکال پیدا ہوا کہ یہ تصرفات جو بزرگان عمل میں لاتے ہیں جائز بھی ہو یا نہیں اگر جائز نہیں تو پھر اس قسم کا تصرف باوجود صاحب بصیرت ہونے کیوں عمل میں لایا گیا اس تحقیق فرما کر تشفی بخشی جاوے۔

تحقیق۔ جائز ہے اگر کسی ضرر کا ظن غالب ہو جیسے ایک غریب کو کسی نے ایک لاکھ روپیہ دیدیا اور وہ خوشی کے غلبہ سے مر گیا مگر دینے والی کو معلوم نہ تھا اسلئے دینا جائز تھا۔

## تینتالیسواں غریبہ در دفع اشکال بعضے اشعار مولانا جامی در صفت زلیخا

سوال۔ کتاب یوسف زلیخا صنف مولوی عبدالرحمن جامی پڑھنا یا پڑانا جائز ہو یا نہیں کیونکہ مولانا عبد الرحمن جامی نے بی صاحبہ کو وصف میں حد سے زیادہ تعریف کی ہے چنانچہ پستان کی تعریف میں کہا ہے۔

دوستان ہر یکے چوں قبہ نور      جا بے ساختہ از عین کافور  
دوار تازہ تر رستہ ز یک شاخ      کف امید شان تا سودہ گستاخ



اور دیگر جا میں کہا ہے ۵

شکم چون تختہ قائم کشیدہ بزمے دایہ نات اد بریدہ  
سرفیش کوہ اما سیم سادہ چوکہ کز کمر زیر اوقسادہ

و علیٰ هذا القیاس جناب من التماس یہ ہے کہ اگر کسی بڑے زمیندار یا کسی حاکم کی بی بی کی تعریف ایسی کی جائے  
تو کتنا نہ وہ خستہ ناک ہو جائیگا۔ غور کرنا چاہئے کہ یوسف علیہ السلام کا اتنی قدر و غصہ ہوگا۔ بدینا و توجروا  
الجواب۔ ایسی بی بی کو خلاف احترام ہو کر ایسی حالت کو اعتبار سے ہے کہ اس وقت وہ داجیلہ احترام نہ  
تھیں یعنی حضرت یوسف علیہ السلام کو نکاح میں آنیکے بلکہ اسلام لانیکے بھی قبل جس حالت کو اعتبار سے خود  
حق تعالیٰ نے اُن کا قصہ ہادم قرام ذکر فرمایا ہے راودتہ التي هو فی بیتھا الہی قالت ولجزاء الہی للسلطان  
للكذب والکید ونحوہا۔ اس کے منع کا سبب یہ عارض تو ہو نہیں سکتا البتہ اگر ایسے رضامین ہو تو ایسی شہوہ  
کو ہیجان کا احتمال ہو تو یہ مضمون نہ پڑھا دیں فقط

## چوالیسواں غریبہ و تحقیق الحاق مسجد بنی لغرض فاضلہ مسجد خیر

سوال۔ بخدمت علمائے کرام نہایت مؤدبانہ عرض ہے کہ چھادنی مذکی آبادی اہل اسلام کے لحاظ سے ایک  
مسجد قدیم الایام سے کافی ودانی آباد ہے جس میں نماز پنجگانہ وجامعت بروقت ادا ہوتی ہے لیکن سن بارہ  
حضرت ساکنان چھادنی مسجد مذکور کی قدیم انتظامی حالت میں غیر ضروری تبدیلی کرنا چاہتے ہیں جس پر اہل اسلام  
چھادنی راضی نہ ہو رہی بنا پر حضرات مصروف نے عدالت مجاز میں دعویٰ دائر کیا جس پر عدالت نے بھی اُن کے  
تخلات دائر فیصلہ فرما کر قدیم انتظام کو جو ساہا سال سے جاری ہے بحال رکھنے کیلئے حکم صادر فرمایا۔ اسلئے  
حضرات مذکور علیحدہ ایک مسجد بنانے کی کوشش کر رہے ہیں باوجودیکہ موجودہ مسجد میں اُن حضرات کو نماز ادا کرنے  
کیلئے کوئی شخص مانع نہیں ہے اور نہ آئندہ ہو سکتا ہے ایسی حالت میں ایک جدید مسجد کی تعمیر کی کوشش وہ بھی  
بے ضرورت محض اہل اسلام میں تفرقہ ڈالنے اور گروہ اہل اسلام کو دو فریق کرنے اور قدیم مسجد کی جماعت کو  
کم کر کے دیران کرنے کی نیرت کی جا رہی ہے بنا بریں عرض ہے کہ یہ فعل اُن حضرات کا از روئے قانون شریعت اسلام  
جائز ہے یا نہیں اور یہ نیرت مذکورہ مسجد بنانا داخل حکم مسجد خیر ہے یا نہیں۔ اور ایسی مسجد کیلئے کسی قسم کی مدد  
کرناد اخل ثواب ہے یا باعث عذاب۔ خلاصہ جواب عطا فرمایا جاوے۔ بدینا و توجروا۔

**الجواب**۔ جس مسجد ضرار کا ذکر قرآن مجید میں ہر وہ وہ ہے جس کی نسبت قطعی دلیل سے ثابت ہے کہ وہاں مسجد ہی بنانے کی نیت نہ تھی محض صورت مسجد ضرار اسلام کی نیت بنائی تھی جو جس مسجد کا بانی دعویٰ نیت بنا مسجد کا کرے اور کوئی قطعی دلیل اسکی مکذب نہوا سکے مسجد ضرار کیسے کہا جاسکتا ہو ورنہ لازم آتا ہو کہ ایسی مسجد کے انہدام درمیں القار کنا سے کو جائز کہا جائے لان الشیء اذا ثبت ثبوت بلوا فہو اور اس کا کوئی قائل نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ایسی مسجد مسجد ضرار میں تو داخل نہیں البتہ خود بیت قاعدہ متقرر ہے کہ اگر طاعت میں غرض معصیت ہو جیسے مسجد بنانے سے غرض تعصیب و تفریق مذموم ہو تو اس فعل میں عاصی ہوگا لیکن مسجد ہی ہوگی مع اپنی جمیع احکام لازمہ کے باقی اس نیت کا حال اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہو دوسروں کو اس پر حکم لازم لگانا جائز نہیں۔ ۱۰ ذیقعدہ ۱۳۳۸ھ

## پنیتا لیسواں غریبہ در تحقیقات عجیبہ متعلقہ و سادس ایک صاحب کا حال

**حال**۔ خادمہ کی حالت سوا دو ماہ سے حسب ذیل ہو گویہ کیفیت پرانی مگر نہ کو زمانہ سے ہمیشہ بدست لگی تحقیق۔ پھر صبح کیا ہے۔

**حال**۔ قلب میں ہر وقت ایک خاص قسم کا جوش رہتا ہو اور بعد ذکر کرنے کے اس جوش میں شدت ہو جاتی ہے اسی جوش میں قلب کے اندر اللہ تعالیٰ کے حضور میں دل ہو گستاخی کرنے کے خطرات پیدا ہوتے ہیں گو کسی وقت زبان سے کوئی بڑی بات نہیں نکلتی نہ آج تک کلی مگر دل میں یہ ساری حالتیں رتی ہیں جس کے اندر اپنا قصد بھی شامل معلوم ہوتا ہے

**تحقیق**۔ ہرگز نہیں۔ بھلا جس چیز کا سقد تکلیف ہو کیا آدمی بلا ضرورت اسکو قصد کر سکتا ہو وہ قصد نہیں بلکہ قصد کا شبہ اس سے ہو جاتا ہو کہ یہ خوف و احتمال قصد ہوتا ہو کہ کہیں وہ وسوسہ بتو نہیں ہو اس طرح سے اس وسوسہ کی طرف قصد التفات ہو جاتا ہو تو وہ قصد وسوسہ لانے کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق اصل میں اس خوف کیساتف ہے کہ وہ وسوسہ کہیں پھر تو نہیں ہوا اور چونکہ اس خوف کا محل وسوسہ اسلئے وسوسہ کا بھی خیال آ جاتا ہو جس سے شبہ ہو جاتا ہو کہ شاید وہ وسوسہ قصد لایا گیا ہے خوب سمجھ کر مطمئن رہنا چاہئے۔

**حال**۔ جب یہ حالت شدت کی کم ہو جاتی ہو پھر اپنی بد طینتی قلب کی بُرائی پر رنج اور افسوس جمید ہوتا ہو



باوجود دو مرتبہ حضرت کے ارشاد فرمانے کے اس کیفیت خاص کا قلع قمع نہیں ہوتا۔ حضرت کے ارشاد عدم توجہ سے نفع معلوم ہوتا ہے مگر عدم توجہ ہی کو استقلال نہیں رہتا۔

**تحقیق**۔ واقع میں آپ نے عدم توجہ پر عمل ہی نہیں کیا۔ بلکہ اس عدم توجہ کو اپنی اس حیثیت اختیار کیا ہے کہ یہ تدبیر دفع دوسو کی تو پھر عدم توجہ کہاں ہوئی۔ عدم توجہ کے تو یہ معنی ہیں کہ اگر آئی بھی تو پروا نہ کیجائی پس عدم توجہ کے بعد اس کا خیال بھی نہ رہے کہ دوسو کیوں ہوا۔

**حال**۔ اس بے چینی کے سبب سے ادھر ۶ روز ۱۲ وقت کھانا نہیں کھایا صرف چار وقت میں آدھ پاؤ گھی میں شکر ملا کر کھالی اس سبب سے کہ دماغ میں خشکی نہ ہو جائے پہلے تو کچھ بھوک معلوم ہوئی بعد کو بھوک بھی نہیں معلوم ہوئی اس کیفیت میں بعض اوقات اپنا منہ لمپیٹ لیتی ہوں۔ سینہ پر گھونہ مارتی ہوں بعض وقت خیال ہوتا ہے کہ میری ان قلبی حالتوں کو کوئی شخص شاہدہ کر کے لکھ سخت نرا دیئے تو بہت بہتر ہو بھی کھڑی کھڑی رہنے والے دہے۔ میں پھر اکرتی ہوں۔

**تحقیق**۔ پھر عدم توجہ کہاں رہی بلکہ یہ تو پورا اہتمام ہوا بس بالکل اس کا غم ہی نہ کرنا چاہی میں نے جو عدم توجہ کا مشورہ دیا ہے میرا یہ مطلب نہیں کہ اس سے جاننا ہو بلکہ مقصود یہ ہے کہ دوسوہ توجہ کی قابل ہی نہیں۔

**حال**۔ یہ حسرت ہر وقت رہتی ہے کہ ایمان ان خطرات اور حالتوں سے واقف علم باقی ہی نہیں۔

**تحقیق**۔ باقی کیا معنی ترقی پر ہوا البتہ اپنے اپنے ہاتھوں سے بڑھا کر کھا ہے پھر اس رخ میں شبہات بڑھالی ہیں ان شبہات قلب میں ضعف ہو گیا اور اس ضعف سے او شجبات میں کثرت ہو گئی۔ گلابان میں ضعف ہے غفلت بلکہ خواب ہے۔

**حال**۔ حضرت سے دعا کی التجا ہے۔

**تحقیق**۔ بجائے دفع دوسو کے فہم کی زیادہ دعا کرتا ہوں۔

**حال**۔ ادو علاج کی استدعا ہے۔

**تحقیق**۔ علاج یہی ہو جو بارہا بتلایا چکا ہوں۔ اب قدر اور عمل آپ کا فعل ہے۔

**حال**۔ اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ حضرت نڈلہ کی دعا سے مجھے نفع کامل ہو جائیگا۔

**تحقیق**۔ نفع اس میں منحصر نہیں کہ دوسو دفع ہی ہو جائے اس سے بڑا نفع یہ ہے کہ فہم درست ہو جائے۔

**چھیا لیسواں غریبہ در تحقیق معنی حدیث لا یقصل الامیر**

**حال**۔ ایک یہ عرض ہے کہ بندہ پیغمبر و غطا نہیں بیان کرتا تھا پھر ایک مرتبہ در صورت بیکاری بیان کرنا شروع

کیا آپ میں کچھ ملکہ بھی ہو گیا کہ عرب عوام نہ ہو اور آمدِ صنون قائم رہی پھر مدنی ملگئی۔ ملازمت کو بعدِ عمد کیا کہ بامید نفع و غنہ کموں کا اور طالب کو انکار نہ کروں گا اسکے علاوہ گا ہی جہہ کو بیان کرتا تھا جیسے حدیث میں دیکھا و غنہ کوئی تین شخصوں کا کام ہے یا امیر یا مور یا محتال او کا قال تو خیال ہو کہ امیر اور مور تو ہوں نہیں قیسری بلا سے نجات مانگتا ہوں جب سے باقتضائے طبع و عجبیاں کنا چھوڑا یا میں اسبیل شاہد تحقیق۔ آپ ماتو میں کیونکہ امیر کے مقابلہ میں جہا مور آیا ہر مراد اس سے مامور من الامیر ہی یعنی من نصبہ الامیر و غنہ الناس اور قواعد شرعیہ سے ثابت ہے کہ جہاں میر ہو عامہ مسلمین جنہیں اہل حل و عقد بھی ہوں قائم مقام امیر کے ہوتے ہیں پس اگر عامہ مسلمین کسی سے درخواست یا رغبت و غنہ کی کریں اور اس شخص کے غنہ پر اہل فہم انکار نہ کریں پس وہ شخص یقیناً مامور ہے آپ و غنہ دستور جاری رکھئے۔

## سینت الیسواں غریبہ در تحقیق معنی اشرف النفس

حال۔ ایک بات یہ دریافت طلب ہے کہ ایک درزی کا میں نے انکھ کا علاج کیا اس نے ایک چھتری دینی کا وعدہ کیا تھا لیکن ابھی اس نے نہیں دی تھی کہ میں نے بوجہ ضرورت ایک پرانی چھتری پر غلاف نیا چڑھوا لیا جس سے وہ مثل نئی کے ہو گئی اور ایک دوسری پرانی چھتری پر پرانے غلاف کی مرست کر لی وہ ... کیلئے ہو گئی اسکے بعد وہ نئی چھتری نہایت خوبصورت لایا مجھے اسکے دیکھتے ہی خوشی ہوئی وہ چھتری دی بلی یہ اشرف نفس ہو یا نہیں میں نے تو یہ بھی چاہا تھا کہ کسی کو دیدوں مگر گھر میں کہا کہ تمہاری چھتری آخر پرانی ہے اور .... کی چھتری بالکل پرانی ہے اسکو پڑا رہنے دو۔

تحقیق اشرف مطلق انتظار معنی احتمال کو نہیں کہتے بلکہ خاص اس انتظار کو جسکے یہ آثار ہوں کہ اگر نہ ملے تو قلب میں کہ ورت ہو آپر غصہ آئے اور اس درجہ کا اشرف بھی اہل توکل کے لئے مذموم ہے اور اہل حرفہ کیلئے مذموم نہیں مثلاً طبیب کیلئے یہ نقص نہیں ہے۔

## ارنا الیسواں غریبہ بدلولیت شحات اقطاب الخدمت ان قرآن وحدث

سوال۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ فقرا من جانب قطب قوت ہر مقام میں تعین ہوتے ہیں اور ان کے سپرد نظم و نسق ہوتا اسکا ثبوت قرآن شریف و حدیث شریف سے ہے یا غلط ہے۔ براہ کرم مطلع فرمائیے کیونکہ سلف و شاہ ولایت



اور صاحبِ خدمت مقرر ہوتے ہیں اور ان کے تباد لے بھی ہو ا کرتے ہیں جیسا کہ حکام کا تبادلہ ہوتا ہے۔  
**الجواب** کیا یہ قول مشہور قرآن و حدیث کے خلاف ہے یعنی کہیں قرآن و حدیث نے اسکا رد کیا ہے۔ اگر  
 خلاف نہیں ہے تو پھر کیا موافقت کے دہونڈنے کی ضرورت ہے کیا تاریخی واقعات سب قرآن و حدیث  
 میں مذکور ہیں اگر نہیں ہیں تو کیا محض اس بنا پر ان کی تکذیب واجب یا جائز ہے۔ اور یہ جواب علی سبیل التعلیل  
 ورنہ مبصر و منصف کیلئے اصل جواب اور ہے جسکی اصل حضرت خضر علیہ السلام کا قصہ ہے۔ والعاقل تکفیتہ الاشارة

## ۴۹ اونچا سوال غریبہ در تحقیق تو ہم حجاب بعض طاعات

**حال** - اس میں (یعنی تصانیف میں) جبکہ مشغول ہوتا ہوں نسبت کو ضعف ہوتا جاتا ہے۔  
**تحقیق** - اس ضعف کی حقیقت التفات الی المقصود کا بواسطہ ہوتا ہے اسکے مقابلہ میں جو قوت ہے وہ التفات  
 بلا واسطہ ہے جیسے محبوب کا مشاہدہ بواسطہ آئینہ کے کہ بار بار دل بقرار ہوتا ہے کہ آئینہ کی طرف پشت کر کے مڑ کر بلا  
 واسطہ آئینہ کے محبوب کو دیکھ لوں لیکن اگر محبوب کی رضا اور ارام کسی وقت وہی مشاہدہ بواسطہ ہو تو عاشق کو قدر  
 اسی مشاہدہ بواسطہ میں ہوگا اگرچہ لذت انکشاف کی مشاہدہ بلا واسطہ میں زیادہ ہے پس جب نسبت و تعلق  
 خاص اس مشاہدہ بلا واسطہ کو سمجھا اسکو شبہ ہوگا مشاہدہ بواسطہ میں ضعف تعلق کا۔ والا فالامر بالعکس  
 میں ہمیشہ سوچتا ہوں کہ حدیث میں جو یہ نہ لیغان علی قلبی وہ عین ہی توجہ الی الخلق للارشاد  
 ہے کہ وہ عین توجہ الی الخلق بواسطہ مرآة الخلق ہے کہ عاشق بے صبری طبعی سے اسکو حجاب سمجھتا ہے۔

## پچاسواں غریبہ در مفاسد اہتمام امور غیر اختیار یہ تحصیل اہل ازاد

منجملہ موانع طریق سلوک کے دو اہم خاص ہیں جو اس قدر کثیر الوقوع ہیں کہ شاید ہی کوئی سالک ان میں مبتلا ہونے سے بچا ہو  
 بلکہ اہل علم بھی ان میں مبتلا ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ بعض امور غیر اختیار یہ کی تحصیل کی فکر میں پڑ جاتے ہیں جسے  
 فوق و شوق و استغراق و لذت و یکسوئی و دفع خطرات و سوزش و انجذاب و عشق طبعی و امثالہما اولیٰ امور کو  
 ذکر و شغل و مجاہدہ کے ثمرات سمجھ جاتے ہیں اور ان کے حامل نہ ہونیکو حرام سمجھتے ہیں۔ اور دوسرا یہ ہے کہ بعض امور  
 غیر اختیار یہ کے ازالہ کے اہتمام میں لگ جاتے ہیں جیسے قبض و تجم خطرات اور دل نہ لگنا یا کسی آدمی یا مال کی  
 طبعی محبت یا شہوت یا غضب طبعی کا غلبہ یا قلب میں رقت نہ ہونا یا روزانہ آنا یا کسی دنیوی غم کا غلبہ یا کسی دنیوی

خوف کا غلبہ اٹھا لیا اور ان امور کو طریق کے لئے مضر اور مقصود سے مانع سمجھتے ہیں اور ان کے زائل نہ ہونے کو موجب  
 بعد عن الشر سمجھتے ہیں۔ یہیں وہ دو امر جن میں عام طور پر اہل سلوک مبتلا ہیں۔ اور امر مشترک ان دونوں امر میں یہ امر  
 کہ امور غیر اختیاریہ کے درپے ہوتے ہیں تحصیل یا ازالہ اور امور غیر اختیاریہ کے درپے ہونا مشتمل ہو متعدد و متفاوٹ  
 ایک مفسدہ یہ ہے اور یہ اعتقادی مفسدہ ہے کہ دہرہ آہیں حق تعالیٰ کے ارشاد لا یكلف الله نفساً  
 الا وسعها کی فراحت ہے کیونکہ جب یہ امر غیر اختیاریہ ہیں تو انسان کی وسع میں نہ ہو کہ تحصیل یا ازالہ کیونکہ  
 قدرت ضدین سے متعلق ہوتی ہے تو جس چیز کی تحصیل اختیار میں نہیں اس کا ازالہ بھی اختیار میں نہیں۔ اسی طرح  
 جس چیز کا ازالہ اختیار میں نہیں اس کی تحصیل بھی اختیار میں نہیں پس جب یہ انسان کی وسع میں نہ ہو تو اور  
 سالک نے ان کی تحصیل یا ازالہ کو موقوف علیہ مقصود یا امور بہ کا سمجھا اور ظاہر ہے کہ ما مور بہ کا موقوف علیہ ما مور بہ  
 ہوتا ہے تو اس نے ان امور کی تحصیل یا ازالہ کو ما مور بہ سمجھا اور ما مور بہ کیلئے وسع کا شرط ہونا قص سے ثابت ہے  
 اور یہ وسع میں نہیں تو گویا یہ معتقد ہو اس امر کا کہ ما مور بہ کیلئے وسع شرط نہیں تو صحیح فراحت ہوئی ارشاد  
 لا یكلف الله نفساً الا وسعها کی اور کتنی بڑی غلطی ہے۔ دوسرا مفسدہ یہ ہے اور یہ عملی مفسدہ ہے کہ جب یہ  
 امور اختیاری نہیں تو کوشش کرنے سے نہ محال ہوں گے اور نہ زائل ہوں گے اور یہ تحصیل و ازالہ کے کوشش  
 کر لیا جب کامیابی نہ ہوگی تو روز بروز پریشانی ہی بڑھے گی پھر اس پریشانی کے یہ آثار تحمل میں۔ اول پریشانی  
 کے تو اتنے کبھی بیمار ہو جاتا ہے پھر بیماری میں بہت سی اور ادویات سے محروم رہ جاتا ہے۔ ثانی۔ پریشانی و غم کے  
 غلبہ سے بعض اوقات اخلاق میں تنگی ہو جاتی ہے اور دوسروں کو اس سے اذیت پہنچتی ہے۔ ثالث غم و فکر کے  
 غلبہ سے بعض اوقات اہل و عیال یا دیگر اہل حقوق کے حقوق میں کوتاہی ہونے لگتی ہے اور مصیبت تک  
 نوبت پہنچ جاتی ہے۔ رابع کبھی یہ پریشانی اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ مقصود سے مایوس ہو کر خود کسی کر لیتا ہے اور  
 خسار الدنیا و الآخرہ کا مصداق بنتا ہے خاص کبھی مایوس ہو کر اعمال و طاعات کو بیکار سمجھ کر سبھی  
 بیٹھتا ہے اور لطاعت و تعطل محض کی نوبت پہنچ جاتی ہے۔ سادس کبھی شیخ سے بد اعتقاد ہو جاتا ہے  
 کہ مقصود کا راستہ خود ان ہی کو معلوم نہیں۔ سابع کبھی حق تعالیٰ سے ناراض ہو جاتا ہے کہ ہم اتنی کوشش  
 و مجاہدہ کر رہے ہیں مگر کامیابی ہی نہیں ہوتی ذرا رحمت نہیں فرماتے بالکل توجہ نہیں ہو خدا جانے وہ تمام علم  
 کہاں گئے والذین جاہدوا فیتا لا یفقد یقظہم سبلنا الایہ اور من تقرب الی شئ من تعربت الیہ ذرا  
 الحدیث تو نعوذ بالشر لخصوص کی صریح تکذیب کرنے لگتا ہے۔ نعوذ بالشر من الحور بعد الکور۔



## اکیا ونواں غریبہ در تحقیق متعلق کرامت

**مسئلہ اول**۔ جاننا چاہئے کہ خلاصہ کلام محققین کا اس باب میں یہ ہے کہ کرامت اُس امر کو کہتے ہیں جو کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کسی متبع کامل سے صادر ہوا اور قانون عادت خارج ہو پس اگر وہ امر خلاف عادت نہ ہو تو کرامت نہیں ہے اور جس شخص سے وہ امر صادر ہوا ہے اگر وہ کسی نبی کا متبع اپنے کو نہیں کہتا وہ بھی کرامت نہیں ہے جیسے جو گیوں ساحروں وغیرہ سے ایسا ہوا ہے سرزد ہو جاتے ہیں اور اگر وہ شخص مدعی اتباع کا تو مگر واقع میں متبع نہیں ہے خواہ ہول میں خلاف کرنا ہو جس طرح اہل بدعت یا فروع میں جیسے فاسق فاجر اس سے بھی اگر ایسا امر صادر ہو تو وہ بھی کرامت نہیں ہے بلکہ استدراج ہے جس کا ضرور یہ ہے کہ یہ شخص بوجہ خرق عادت کے اپنے کو کامل سمجھتا ہے اور اس دہوکہ میں کبھی حق کے طلب کرنے اور اتباع کرنے کی کوشش نہیں کرتا نفوذ یا شکر سقدر خسران عظیم ہے۔ پس کرامت اُس وقت کہلائیگی جبکہ اُس فعل کا صدور مؤمن متبع سنت کامل التقویٰ سے ہو۔ اب ہماری زمانہ میں جس شخص سے کوئی فعل عجیب سرزد ہو جاتا ہے اُس کو غوث قطب قرار دیتے ہیں خواہ اس شخص کے کیسے ہی عقائد ہوں اور کیسے ہی اعمال و اخلاق ہوں یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ بزرگوں کی تصریح فرمائی ہے کہ اگر کسی شخص کو ہوا میں اڑنا ہو یا پانی پر چلنا ہو اور دیکھو کہ شریعت کا پابند نہ ہو تو اس کو بالکل ہی سمجھو اور جاننا چاہئے کہ کرامت کیلئے نہ اُس دلی کو اُس کا علم ہونا ضروری ہے اور نہ اُس کے متعلق قصد کا متعلق ہونا ضروری ہے اور اچاناً علم ہوتا ہے اور قصد نہیں ہوتا اور کبھی علم اور قصد دونوں امر ہوتے ہیں۔ اس بنا پر کرامت کی تین قسمیں ٹھہریں ایک قسم وہ جہاں علم بھی نہ ہو اور قصد بھی ہو جیسے نیل کا جاری ہونا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فرمان مبارک سے اور دوسری قسم وہ جہاں علم ہوا اور قصد نہ ہو جیسے حضرت مریم علیہا السلام کے پاس بے فصل میوؤں کا آجانا۔

**تیسری قسم** وہ جہاں نہ علم نہ قصد جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مہالوں کیساتھ کھانا کھانا اور کھانے کا دو چنڈا ورسہ چنڈ ہو جانا چنانچہ خود حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو تعجب ہوا جس سے اُن کے علم اور قصد کا پہلے سے متعلق نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک احتمال حصہ عقلی میں سے خلاف واقع ہے کہ قصد ہوا اور علم نہ ہو کیونکہ بدون علم قصد ممکن نہیں اور لفظ تصرف و ہمت کا صرف قسم اول پر اطلاق کیا جاتا ہے قسم ثانی و ثالث کو تصرف نہیں کہتے البتہ ہمت و کرامت کہلاتی ہیں۔



اور جاننا چاہئے کہ ایک اور اعتبار سے کرامت کی دو قسم ہیں ایک حسی ایک معنوی۔

عام لوگ اکثر حسی کو جانتے ہیں اور اسی کو کمال شمار کرتے ہیں جیسے مافی الضمیر پر مطلع ہو جانا۔ پانی پر چلنا۔ ہوا پر اڑنا وغیرہ اور خواص کے نزدیک بڑا کمال کرامت معنوی ہے یعنی شریعت پر مستقیم رہنا مکارم اخلاق کا جو کر ہو جانا۔ نیک کاموں کا پابندی و بے تکلفی سے صادر ہونا۔ صد و کینہ و دیگر صفات مذمومہ سے قلعہ طہارت ہو جانا۔ کوئی سانس غفلت میں نہ گزنا۔ یہ وہ کرامت ہے جس میں استدراج کا احتمال ہی نہیں بخلاف قسم اول کے کہ اس میں یہ احتمال موجود ہے اسی واسطے کاملین صدور کرامت کے وقت بہت ڈرتے ہیں کہ یہ استدراج نہ ہو یا خدا نخواستہ اس سے نفس میں عجب نہ پیدا ہو جائے یا اس کی وجہ سے عوام میں شہرت و امتیاز پیدا ہو کر موجب ہلاکت ہو بلکہ بعض نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء نے مرتے وقت تمنا کی ہے کہ کاش دنیا میں ہماری کوئی کرامت نہ ہو توئی تاکلاس کا عوض اور اجر بھی آخرت میں ملنا کیونکہ یہ امر مقرر ہے کہ جس قدر دنیا میں کسی نعمت میں کمی رہے گی اُس کا بدلہ آخرت میں غنایت ہوگا۔

اور جاننا چاہئے کہ بعض علماء نے کرامت کی قوت ایک حد خاص تک معین کی ہے اور جو امور نہایت عظیم جیسے بدوین والد کو اولاد پیدا ہونا۔ یا کسی چار کا حیوان بن جانا یا ملائکہ کا باتیں کرنا اس کا صدور کرامت سے متعلق قرار دیا ہے۔ مگر محققین کے نزدیک کوئی حد نہیں کیونکہ وہ فعل پیدا کیا ہوا اللہ تعالیٰ کا ہے صرف دلی کے ہاتھ پر اُس کا ظہور ہو گیا ہے واسطے اظہار کرامت و قرب و مقبولیت اُس دلی کے۔ سو اللہ تعالیٰ کی قدرت کی جب کوئی حد نہیں پھر کرامت محدود کیسے ہو سکتی ہے۔ رہا یہ شبہ کہ معجزہ کرامت مساوات لازم آئے گا احتمال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب صاحب کرامت خود کہتا ہے کہ میں نبی کا غلام ہوں تو جو کچھ اُس سے ظاہر ہوا ہے یہ تبعیت اُس نبی کے ہے استقلال نہیں جو اس شبہ کی گنجائش ہو۔ البتہ جس خرق عادت کی نسبت نبی کا ارشاد ہو کہ اس کا صدور مطلقاً محال ہے وہ بطور کرامت کے سرزد نہیں ہو سکتی۔ جیسے قرآن مجید کا مثل لانا۔

اور جاننا چاہئے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ اپنی کرامت کا اخفاء واجب ہے مگر جہاں اظہار کی ضرورت ہو۔ غیب سے اذن ہو۔ یا حالت اس قدر غالب ہو کہ اُس میں قصہ اختیار باقی رہے یا کسی طالب حق و مرید کے یقین کا وہی کرنا مقصود ہو وہاں جائز ہے۔

اور جاننا چاہئے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء کاملین کا مقام غلبہ عبودیت رضا کا ہوتا ہے اس لئے کسی شے میں وہ تصرف نہیں کرتے اس وجہ سے اُن کی کرامتیں نہیں معلوم ہوئیں اور بعضوں کو قوت تصرف ہی



عنایت نہیں ہوتی تسلیم و تقویٰ ہی انکی کرامت ہوتی ہوا اس سے معلوم ہوا کہ ولایت کیلئے کرامت کا وجود یا غور و تہیہ  
اور جاننا چاہئے کہ بعض اولیاء اللہ بعد انتقال کے بھی تصرفات و خوارق سرزد ہوتے ہیں اور یہ امر معنی  
حد تو اتنا تک پہنچ گیا ہے۔

اور جاننا چاہئے کہ کرامت کیلئے یہ بھی شرط ہو کہ اسباب طبعیہ و وہ اثر پیدا نہ ہوا ہوا خواہ وہ اسباب  
جلی ہوں یا خفی۔ اس مقام پر لوگوں کو دو غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں بعض تو مطلق عجیب امور کو کرامت سمجھتی ہیں  
اور عامل کو معتقد کمال بخلتے ہیں آج کل اس قسم کے بہت قصے واقع ہو رہے ہیں بسمیرا، فریمین، عاقرات  
ہمزاد کا عمل، عملیات و نقوش، طلسمات، وسعیدات، تاثیرات عجیبہ، ادویات، سحر چشم بندی وغیرہ  
کہ ان میں بعض کے آثار تو محض خیالی ہیں اور بعض کے واقعی بھی ہوں تو اسباب طبعیہ خفیہ سے مربوط ہیں کرامت  
ان سب خرافات سے منزہ ہو اور بعض کرامات کو بھی قوت طبعیہ پر محمول کر کے سب کو ایک لکڑی ہاتکتے ہیں  
صاحب بصیرت طالب حق کو قرآن قویہ سے نظر انصاف فرق معلوم ہو جاتا ہے کہ اس فعل میں قوی طبعیہ کو دخل  
یا محض قوت حدسیہ ہی یا کسی قوت کو بھی دخل نہیں محض کائنات عن الغیب ہے۔

اور جاننا چاہئے کہ جس فعل کا ظاہری قوی سے کرنا ممنوع ہے جیسے کسی بیگناہ کو قتل کرنا یا کسی کے قلب پر  
ڈالکر اس سے کچھ روپیہ لے لینا۔ یا کسی کا راز پنہانی معلوم کرنا یا قصداً نامحرم کی طرف التفات کرنا۔ بعض لوگ مطلقاً  
فرق عادت کو شعبہ ولایت کا سمجھ کر ان سب تصرفات کو حلال اور داخل کرامت سمجھتے ہیں۔

اور جاننا چاہئے کہ ولی سوا حیوانا کوئی امر ناجائز صادر ہو جانا بشرطیکہ اس پر اصرار نہ ہو اور تنبیہ کے وقت  
توبہ کرنے یا کسی اختلافی مسئلہ میں غلطی کو اختیار کرنا ولایت کرامت میں قاذب نہیں۔ یہ کل دس مسئلے اس  
باب کے متعلق ہیں۔

## باوئوان غریبہ و تحقیق طریق عشق

سوال۔ کبھی کبھی یہ شبہ تانا ہوتا ہے کہ تعلیم الدین میں ترتیب لوک اہل طریق کے نزدیک یہ تحریر فرمائی ہو۔ اول  
ارادہ قلبی، پھر تنویر شمع کامل، پھر شمع کامل ریاضت اجمالی یا تفصیلی کرے یا اول القاب نسبت کرے پھر بعد  
کرائی الخ مگر اس میں چند سطر قبل یہ تحریر فرمایا ہے کہ کسی بزرگ کی توجہ و ہمت سے اول نسبت حاصل ہو جاتی ہو اور یہ قرب  
طریق ہو اور اس زمانہ میں اکثر معمول مشائخ یہی ہو اور یہ طریق طریق عشق سے ملے الخ کئی مرتبہ خطرات سے گھبرا کر  
بھٹکواں شبہ نے پریشان کیا کہ جب اہل اللہ کی توجہ و ہمت کو بھی اس میں دخل ہو اور غالباً ہماری نرگوں کا

یہی مسلک ہو تو ایسی توجہ و ہمت کی ضرورت نہ ہوتی کہ چاہئے جس سے قلب میں نسبت و تعلق مع اللہ کا اتفاق  
اور اس تعلق مع اللہ سے حضور قلب حاصل ہو طاعت و نماز و ذکر میں لیکن میں نے اس پر پہلے عمل کیا اور وہ اب  
عمل کرنے کی جرات ہو کیونکہ بعض کو طبیب حاذق و شفیق کی تجویز میں دھل و رائے دینے کا کیا حق ہو یہی سمجھ کر شہ کو  
دفع کر دیا لیکن اگر اسکے سوا اور طرح بھی اس مشبہ کو دفع فرمایا جائے تو عین عنایت ہو۔ لیکن طبع قلبی۔

(جواب) اول تو ہر زمانہ کی تحقیقات جدا ہوتی ہیں پھر ان میں اضافہ ہوتا رہتا ہوتا ہے بعض دفعہ کلام میں  
اجمال ہوتا ہے پھر بعض احکام کلیہ بھی نہیں ہوتے۔ ان سب امور کے اختصار کے بعد سمجھئے کہ حامل س طریق عشق  
کا یہ ہے کہ اول انجذاب الی اللہ کے اسباب مہیا کرے یہی انجذاب الی اللہ مراد ہے عشق سوا دیا اس کا مہیا کرنا یہی  
مراد ہے توجہ و ہمت و القاء نسبت اس میں ایک قید اور ہے کہ اس قصد سے مہیا کرنا اگر یہ قصد نہ ہو تو اس مہیا  
کرنیکو ہمت نہ کہا جائیگا۔ اور توجہ و ہمت مراد وہ متعارف معنی نہیں کہ مریدوں کو لیکر بیٹھا کر دی اور دونوں ایک  
دوسرے کی طرف تمام خطرات سے خالی ہو کر متوجہ ہوں اور اسکا اثر وہی انجذاب الی اللہ ہے بقدر اعتقاد اور  
اس انجذاب کے آثار یعنی حضور قلب یا تعلق یا یکسوئی وغیرہ کے بھی مدارج مختلف ہیں۔ سرور نہیں کہ القاء  
کیلئے ہر درجہ اس کا لازم ہو۔

سوال متعلق مضمون بالا۔ پرچہ سابق میں جو حامل طریق عشق کا تحریر فرمایا ہو وہ احقر کی سمجھ میں نہیں آیا  
..... صاحب اصولی ..... صاحب سمجھنے کی استعداد کی ان صاحبوں نے بھی ہی غور کیا کہ ہماری سمجھ  
میں بھی نہیں آیا لہذا اس کی شرح و توضیح کا امیدوار ہوں۔

جواب توضیح بقدر ضرورت یہ ہے کہ اول انجذاب الی اللہ کے اسباب مہیا کرے جیسے کثرت ذکر یا وہ اشغال جنہیں  
بالخاصہ جمیع خواطر و فتنہ و ساد مع اشتغال حرارت کا اثر مہیا جن پر عشق کا طبعاً غلبہ ہو ان کی صحبت اختیار  
کرنا یا ایسے مضامین نہ پڑھنا یا نظم کا مطالعہ میں رکھنا اور اسے ساتھ غذا میں تقلیل کرنا جس سے نہ گرائی و کسل ہو اور  
نہ ضعف ہو۔ یہ اسباب ہیں انجذاب کے اسی انجذاب کا نام عشق ہے اور اس کے اسباب کا قصد جمع کرنا توجہ و ہمت  
کہلاتا ہے اور اس توجہ و ہمت کیساتھ طالب در شیخ دونوں متصف ہو سکتے ہیں یعنی طالب نے اگر جمع کیا تو میں  
کہ اس نے توجہ و ہمت کی اور اگر شیخ اس جمع کا طالب کیلئے اہتمام کرتا رہا اور وقتاً فوقتاً طالب کو اس کا امر کرتا  
رہا تو کہیں گے کہ شیخ نے ہمت و توجہ کی اور القاء نسبت یہی کہلاتا ہے مگر اسکے ساتھ صرف شیخ ہی متصف ہوتا  
جسکا ایک طریق یہ بھی ہے کہ اپنی قوت خیالیہ سے طالب میں کسی اثر کے پیدا ہونے کا قصد کرے اور اگر یہ اسباب علیاً جمع



گئے لیکن قصد اس جمع سے یہ تھا کہ یہ انجذاب پیدا ہو تو اسکو بہت نہ کہیں گے گوا اتفاقاً اس کبھی انجذاب مرتب بھی ہو جائے اور یہ جو کہا ہے کہ مراد وہ متعارف معنی نہیں مطلب یہ ہے کہ ہمیں منحصر نہیں باقی یہ بھی ایک طریق جیسا اوپر ذکر کیا گیا اول اس میں کچھ مفاسد غالباً بھی ہیں اسلئے بعض محققین متبعین سنت ترک کر دیا ہے اور اس مذکور جمع اسباب کا اثر جو انجذاب الی شریعہ اکثر ہر شخص میں مختلف درجہ میں بقدر استعداد پیدا ہوتا ہے یہ نہیں کہ ہر شخص میں ہوش و شور و اضطراب التہاب ہی کو رنگ میں پیدا ہو۔ ہاں گا ہے ایسا بھی ہو جاتا ہے ہاں نفس انجذاب سب میں ہوتا ہے خواہ قوی خواہ ضعیف اور یا انجذاب طبعی ہوتا ہے اور اسی قید سے یہ طریق ایک قسم مستقل جو مقابل ہر طریق عمل و سلوک کا درجہ مطلق انجذاب کو طریق عمل میں بھی ہوتا ہے اگرچہ وہ عقلی و اعتقادی ہوتا ہے اسی طرح اس انجذاب مذکور کے جوائے تعلق و کیسوئی وغیرہ یہ سب انجذاب کیلئے لازم ہیں مگر یہ نہیں کہ ان تمام درجہ اس انجذاب کیلئے لازم ہو بلکہ اس میں بھی استعداد کے اختلاف سے اختلاف ہو جاتا ہے یعنی یہ تعلق و کیسوئی کبھی قوی درجہ کی ہوتی ہے کبھی ضعیف درجہ کی کبھی ضعیف درجہ ہوتا ہے تو طالب غیر مضر سمجھتا ہے کہ مجھ کو تعلق و کیسوئی نصیب نہیں ہوئی اور بقاعدہ انتظام اللہ لازم یلزم انتظام اللہ لازم سمجھتا ہے کہ مجھ کو انجذاب بھی حاصل نہیں ہوا اور اس سے یاس کا غلبہ ہو جاتا ہے جو کہ طریق کیلئے مضر ہے اور اس تحقیق کے استحضار سے حقیقت واضح ہوگی اور یاس سے محفوظ رہے گا۔

## ترتیب ان غریبہ در تحقیق آمد و آوری و وسوس

سوال حضور کا ارشاد ہے..... کہ خیالات فاسدہ کا آنا مضر نہیں ہے لانا مضر ہے بعض دفعہ ایسی حالت ہو جاتی ہے کہ میں یہ نہیں سمجھ سکتا کہ یہ خود آئی ہیں یا میں لایا ہوں۔ ملتبس حالت ہو جاتی ہے کوئی معیار بتلادیا جائے جس سے ایسی حالتوں میں فرق بین طور پر سمجھ لیا کروں۔

جواب معیار کی حاجت نہیں جب آمد و آوری میں شک ہو اور ادنیٰ درجہ یقینی ہے لایقین لا ینزل بالشک اسکو آدمی سمجھنا چاہئے۔

## چونوا ان غریبہ ذرا حکام اقسام استعانت بالخلق

سوال طریق الرعین یعنی چلنے میں حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ فیہ القلوب صفحہ ۵۵ میں تحریر فرماتے ہیں

استغانت و استمداد از ارجح مشایخ طریقت بواسطہ مرشد خود کرده الہ استغانت و استمداد کے الفاظ مذا  
کھٹکتے ہیں غیر الہی استغانت و استمداد بطریق جائز کس طرح کرتے ہیں خالی الذہن ہونیکی تاویل و توجیہ بالکل  
جی کو نہیں لگتی ایسی بات ارشاد ہو جس سے قلب کو تشویش نہ رہے۔

**الجواب۔** جو استغانت و استمداد بالخلق باعتبار علم و قدرت مستقل مستمد نہ ہو شک ہو اور جو باعتبار  
علم و قدرت غیر مستقل ہو مگر وہ علم و قدرت کسی دلیل صحیح سے ثابت نہ ہو معصیت ہو اور جو باعتبار علم و قدرت  
غیر مستقل ہو اور وہ علم و قدرت کسی دلیل سے ثابت ہو جائز ہے خواہ وہ مستمد نہ ہو یا معصیت ہو اور جو استمداد بلا  
اعتقاد علم و قدرت ہو نہ مستقل نہ غیر مستقل پس اگر طریق استمداد مفید ہو تب بھی جائز ہے جیسے استمداد بالنا  
والمار والواقعات التاریخیہ و زنیہ لغویہ۔ یہ کل پانچ قسمیں ہیں پس استمداد ارجح مشایخ سے صفا کشف الالواح  
کیلئے قسم ثالث ہو اور غیر صاحب کشف کیلئے محض ان حضرات کے تصور و تذکرے سے قسم رابع ہو کیونکہ اچھے لوگوں  
کے خیال کرنے سے ان کو ابتلع کی ہمت ہوتی ہے اور طریق مفید بھی ہو اور غیر صاحب کشف کیلئے بدون قصد  
تفعیل تذکرہ و تصور قسم خامس ہو۔ ۱۸ از یقین ۳۲۵۔

## پچہ پنواں غریبہ در تحقیق مجاہدہ ثانیہ

**حال۔** علاوہ ازیں عرض یہ ہے کہ پچھلی حالت جب میں توجہ الی اللہ زیادہ تھی ان ایام میں تقاضائے  
معصیت بہت مغلوب تھا اور ایک گونہ جمیعت اور سکون اور یکسوئی حاصل تھی لیکن اب وہ حالت نہیں رہی  
تقاضائے معصیت کا بعض وقت بہت غلبہ ہوتا ہو اور وہ پہلی یکسوئی نہیں رہی۔

مرغ دل را صید جمیعت بدام افتادہ بود دلف بکشادی و باز از دست شد پنچیر ما  
اور معاصی کے غلبہ کی یہ حالت ہے۔

فغاں از بدہیا کہ در نفس ناست کہ ترسم شود ظن ابلیس ناست

اس حالت بھی بہت کڑھتا ہو اور جاں گھٹتی جاتی ہو خدا کیلئے دعاؤ استقامت علی صراط المستقیم فراموش  
ورنہ یہاں کچھ حال نہیں رہے چہ بر خیزد از دست و تدبیر ما۔

**تحقیق۔** یہ ہے وقت مجاہدہ ثانیہ کا بعد فراغ مجاہدہ اولی کے اور یہی ہے جسکے نہ جاننے سے ایک سال کا عمل  
کوششہ حبیب کا ہو جاتا ہو اور بعض اوقات مایوس ہو کر زوہت تعطل کی آجاتی ہو حالانکہ یہ کمال سلوک کے



لازم ہادیہ ہے حقیقت اسکی یہ ہے کہ ابتدا میں جوش کی زیادتی سے اسوطبعیہ مغلوب ہو جاتے ہیں تو توسط یا انتہا میں جوش کم ہونے سے وہ اسوطبعیہ پھر عود کرتے ہیں کیونکہ ان کا زوال نہیں ہوتا صرف مغلوب ہو گئے تھے اس عود کے وقت پھر مجاہدہ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اس مجاہدہ میں تعب و کشاکشی کم ہوتی ہے اور سوخ اللہ فی النفس مگر غم توجہ و ہمت و ضبط کی حاجت ہوتی ہے۔

## چھپنواں غریبہ در رفع اشکال متعلق بآیت لقطعنا منہ العین

سوال۔ ایک شبہ قوی میں مبتلا ہوں تفسیر بیان القرآن میں آیہ لقطعنا منہ العین کی تفسیر میں مذکور ہے (مدعی نبوت) یا ہلاک ہوتا ہے یا ظہور کذب سے رسوا و ذلیل ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قطع و قین عام ہے ہلاک سے کیا مراد ہے۔ اگر موت ہے تو معتاد ہے یا غیر معتاد در صورت ادل کوئی خصوصیت نہیں در صورت ثانی قتل کو گنجائش ہے کیونکہ مرزا ہیضہ سے مراد ہے۔ اگر کہا جادو کہ آیت مغلوبیت فی الحجۃ کو بھی شامل ہے جیسا کہ تہہ اداء الفتادی سے ظاہر ہے تو کلام ذرا کم و زائد معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہر فرق صادق ہو نیکاً قابل ہے۔ اور سورہ احقاف کی آیت اور یقولون افتراء الہ کی تفسیر سے ظاہر ہے کہ عقاب آسمانی مراد ہے اور جملہ اگر اتنے روز تک عقاب نازل نہ ہوئے لزوم پشیمہ ہوا لہذا اسی پر دل ہے۔ اُمید قوی ہے کوئی تسکین ارشاد ہو۔

الجواب۔ عبارت تفسیر کی ناتمام نقل کی گئی پوری عبارت یہ ہے۔ یہ کہنا یہ ہوا ہانت سے نفس یا حجتہ یعنی چھوٹا مدعی نبوت ہو یا بالحق نہیں ہوتا بلکہ یا ہلاک ہوتا ہے یا ظہور کذب سے رسوا و ذلیل ہوتا ہے پس مطلقاً کہا کو اذنیہ و قطع و قین سے تشبیہاً تعبیر فرما دیا گیا کہانی الخازن فکان کمین قطع و قینہ۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ قطع و قین بنفسہ عام نہیں بلکہ خاص ہے ہانت کیساتھ پھر ہانت خواہ عام ہو اور اس کے واسطے خواہ قطع و قین کا عموم لازم آجادی اور ہلاک سے مراد ہلاک غیر معتاد ہے اور مرزا کے ہیضہ میں مرئیہ اسوقت گنجائش ہوتی جیب بالتعین ہلاک غیر معتاد ہے کو لازم دعویٰ کاذب کا کہا جاتا ہے اب تو لازم اہل الامر میں ہے بطور مانعہ التحلو یا ہلاک یا مغلوبیت فی الحجۃ اور اصل لازم یہی ہے اور حجتہ سے مراد معجزہ ہے یعنی مدعی کاذب سے معجزہ صادر نہیں ہوتا کہ صرحاً۔ اور عدم صدور معجزہ عن القادری ظاہر ہے۔ یہ تو حل ہے عبارت تفسیر کا جسکے صحیح نہ سمجھنے سے سوال پیدا ہوا۔ اب ایک مستقل فائدہ عرض کرتا ہوں وہ یہ کہ یہ حکم قطع و قین کا احتمال تحقیق نبوت تک ہو کہ اس کے مرتب نے خلق کو اختیاب ہوتا اور جب یہ احتمال قطع ہو جادو جیسا



اب ایک بنی سوید بالچہ کی نص سوانق طلع بنوت ثابت ہو چکا اب قطع و قین کا نہونا مضر اور موجب آفتاباں  
ہو سکتا پس قطع و قین بھی لازم نہیں اور تتمہ کی عبارت پیش کیجاوے تو اس کے متعلق عرض کیا جاسکتا ہے۔

## شتا و نوال غریہ در استفادہ از اموات تحقیق سلسبت

**سوال**۔ حضرت کی تالیفات میں کہیں دیکھا ہو کہ صاحب سبت کے فرار پر جانے سے اتنا فائدہ ہوتا ہے  
کہ نسبت میں قوت اور ترقی باطنی ہوتی ہو نسبت میں قوت اور ترقی ہونے سے کیا مطلب بحالت حیات  
تو اہل بشر سے یہ نفع ہوتا ہو کہ وہ اپنی قوت علمیہ علیہ حالیہ سے طالب کو مستفیض کرتے ہیں۔ اس سے یہ فائدہ  
ہوتا ہو کہ اعمال ظاہری باطنی میں طالب کی قوت و ترقی اور اعمال حسنہ کی توفیق ہو جاتی ہو اور اخلاق  
ظاہری باطنی سب درست ہو جاتے ہیں اور میرے خیال ناقص میں بعد مات کو استفادہ روحانی اس  
طور سے ہو نہیں سکتا کیونکہ وہ مثل زندہ بزرگ کے اپنے اعمال ظاہرہ باطنہ سے استفادہ پہنچانے سے معذور  
ہوتے ہیں پھر یہ روحانی استفادہ کس نوع کا حضرات اہل شکر تھے ہیں اور اس کا احساس صاحب سبت  
کو جبکہ صاحب کشف بھی نہ کس نوع کا ہوتا ہے۔

**الجواب**۔ اعمال و احوال حاصل ہوتے ہیں جیسے محبت خشیت وغیرہ یا کبھی غیر راسخ ہوتے ہیں کبھی  
راسخ اور راسخ ہونے کے اسباب مختلف ہوتے ہیں کبھی تعلیم کبھی دعا کبھی صحبت کو صاحب صحبت کا قصد  
نہو جیسے آگ کی مصابحت پانی گرم ہو جاتا ہو اور یہ صحبت جیسا چار کی نافع ہوتی ہو اسی طرح اموات کی  
بھی جبکہ دونوں کی روح میں مناسبت ہو جو کہ شرط فیض ہے پس جبکہ صاحب مزار صاحب سبت ہوا وہ  
زائر بھی صاحب سبت ہوا اور دونوں کی نسبت میں مناسب ہو اس سے زائر کے احوال حاصلہ میں سوخ و استحکام  
ہو جائے اسی کو ترقی و قوت سے تعبیر کیا جاتا ہو اور نسبت کا سوخ و صافی ہونیکے سبب جہان سودک بھی ہو جاتا  
**سوال**۔ اور اہل شکر سے استفادہ حاصل کرنے کا بطور صوفیہ کیا طریقہ ہو اور ان کے فرار پر حق  
سے اگر جانا ہو گیا تو کیا کرنا چاہئے تاکہ ان کے فیضان روحانی سے طالب مستفیض ہو۔

**الجواب**۔ اول کچھ پڑھ کر بٹھے پھر آنکھیں بند کر کے تصور کرے کہ میری روح اس بزرگ کی روح سے متصل  
ہو گئی ہو اور اس سے احوال خاصہ منتقل ہو کر پہنچ رہے ہیں۔

**سوال**۔ اور دوسری تحقیق یہ ہو کہ جو صوفیہ تصرفات وغیرہ کی مشق رکھتے ہیں وہ دوسرے صاحب سبت



کی نسبت کو کیونکر سلب کر لیتے ہیں۔

**الجواب** نسبت کو کوئی سلب نہیں کر سکتا وہ تو تعلق مع اللہ کا نام ہے ہاں کیفیات نفسانیہ کو ضعیف کر دیتا ہے جس سے ایک قسم کی عبادت ہو جاتی ہے بعض اوقات اسکا اثر ارادہ پر واقع ہو کر اعمال پر پونچتا ہے یعنی اعمال میں سستی ہونے لگتی ہے لیکن اختیار سلب نہیں ہوتا اپنی قصد سے اسکی مقادمت کر سکتا ہے۔

**سوال**۔ اور اس سے ان کو کیا فائدہ ہوتا ہے۔

**الجواب** اکثر تو کچھ بھی نہیں بلکہ یہ عصیت ہوتی ہے ہاں اچانک کسی کیفیت کے مفطر ہونے سے بعض اوقات میں خلل ہونے لگتا ہے ایسے وقت میں اسکو ضعیف کرنے میں مصلحت ہوتی ہے۔

**سوال** اور بغیر مشاقی تصرفات صاحب نسبت صاحب تصرف ہو سکتا ہے یا نہیں۔

**الجواب** نہیں۔ البتہ بعض لوگ فطرۃ صلیحہ للتصرف ہوتے ہیں گو صاحب نسبت بھی نہیں۔

**سوال**۔ بر جواب بالا۔ یہ بات تو معلوم ہو گئی کہ اصل نسبت جو عبارت تعلق مع اللہ سے ہے سلب کرنے سے سلب نہیں ہوتی ہے صرف کیفیات نفسانیہ ضعیف اور مضحمل ہو جاتی ہیں لیکن یہ نہ معلوم ہوا کہ اس کے ضعیف کرنے کا کیا طریق اہل طریق کے یہاں ہے اور اگر کوئی مشاق ایسا عمل کرے تو اسکے روک دینے کی بھی کوئی تدبیر ہے کہ اس کا اثر اپنے اوپر نہ آنے دیوتا کہ اسکے بجا تصرف سے بچ جاوے اس سے بھی مطلع فرمائے۔ اور اہل طریق نے جو طرق تصرفات کو کتب فن میں لکھ دی ہیں اسکی تحصیل صرف مشاقی پر موقوف ہے یا کچھ شرائط خاصہ کے ہیں اس سوال کے جواب میں کہ بغیر مشاقی صاحب نسبت صاحب تصرف ہو سکتا ہے یا نہیں تحریر فرمایا کہ نہیں البتہ بعض لوگ صلیحہ للتصرف فطرۃ ہوتے ہیں گو صاحب نسبت نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب تصرف ہونیکے لئے صاحب نسبت ہونا ضروری نہیں ہے صرف تصرفات کی مشاقی کو لینے سے صاحب تصرف ہو جاتا ہے لیکن حضرت حاجی صاحب صیبا القلوب صفحہ ۴۲ میں جہاں بعض طرق تصرفات مندرج ہیں تحریر فرمایا ہیں اما میں تصرفات عجیبہ وغریبہ بدون حصول نسبت فنا و بقا درست نمی دہد و این معاملات از متوسطان سلوک اکثر واقع می شود البتہ یہ کیفیت میری سمجھ ناقص میں آہیں اور اس تحقیق میں فرق معلوم ہوا اسلئے مکرر عرض ہے تشفی فرمائی جاوے۔

**جواب** ۱۔ طریق اسکا ہمت کا صرف کرنا ہے ۲۔ دوسرے کی بھی اگر ہمت قوی ہو تو اس سے روک سکتا ہے ۳۔ صرف مشاقی ۴۔ اور حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے معنی یہ ہیں کہ یہ تصرفات عجیبہ

و غریبہ بقید نافع فی الدین ہونے کو موقوف ہیں حصول نسبت بقا و فناء پر یعنی مشاقتی یا قوتہ فطریہ کیساتھ یہ بھی شرط ہے اور یہ قید گو مذکور نہیں مگر بدلیل مشاہدہ نیز قواعد شرعیہ حکم اسکے ساتھ مقید ہو کیونکہ سالک کا اصل موضوع یہی نفع فی الدین ہے تو سلوک کی کتاب میں یہی مراد ہوگا اور بدین اس نسبت کے نافع فی الدین نہ ہوں گے کیونکہ جو ضابطہ تصرف النوار سے خالی ہوگا اس سے تعدیہ نور کا کیسے ہوگا اور یا مراد بعض تصرفات عجیبہ غریبہ سے خاص نہ ہی ہوں گے جو سلوک کے متعلق ہیں جیسے توبہ بخشی وغیرہ اور عجیب و غریب کہتا اس کا قرینہ ہو سکتا ہے ورنہ سلب مرض وغیرہ تو اہل باطل بھی کر لیتے ہیں ایسے معمولی تصرف کو عجیب و غریب کیوں فرماتے۔ حاصل دونوں توجیہ کا متقارب ہو۔

اخصا و ان غریبه در دفع شبهه نا مکمل شدن سلسله پشتیه بنا بر عدم  
حسن بصری با علی بنی الثعنه

سوال۔ رفیع خلیفانِ اطمینان قلب کے لئے عرض ہو کہ حضرت امام حسن بصری رضی اللہ عنہ کی حضرت مولانا علی کرم اللہ وجہہ سے لقائاً بت ہو یا نہیں غالباً امام ترمذی اسکے قائل ہیں کہ لقائاً بت نہیں اور اسما جلال کی کتابیں بھی شاہد ہیں ایسی حالت میں حضرت چشت علیہم الصلوٰۃ کا سلسلہ نامکمل ہو جاتا ہو بحث مباحاً و حجتاً و تکرارہ مرکز نہیں ہو صرف اپنی تحقیق کیلئے یہ عرض ہو کہ اگر حضور کو فرصت نہ ہو تو ایسی کتابوں کا حوالہ عطا فرمائیے کہ میں ان سے دیکھ سکوں اور تحقیق کر لوں۔

**الجواب** - فی تہذیب التہذیب ترجمۃ الحسن البصری - قال ابن سعد ولد لسنن بن بقیہ من خلافتہ عمر  
نسباً وادی القری وکان فضیلاً وکراماً علیہما - وقیہ روی عن ابی یزید سعید بن عبادۃ وعمار بن  
ولید وکھم و عن ثوبان وعمار بن یاسر وابی ہریرۃ و عثمان ابن ابی العاص و معقل بن سنان و لم  
یسع منہم و عن عثمان و علی بن الحسین نصیر و روایت و روایت پر اور روایت بھی بلا واسطہ ورنہ اس کیساتھ بھی  
لم یدرک یا لیسع ہوتا و قیہ عن قتادۃ و انشراحاً ما حدثنا الحسن عن ابی ہریرۃ مشافہۃ اس لیسع  
لفظ سماع عن علی کی نفی ہوتی ہے مگر یہ بھی احتمال ہو کہ قتادہ نے کسی ہریری کی روایت ان سے کہنی ہو و قیہ  
سئل ابو ذر عنہ هل سمع الحسن احداً من البدیین قال راہم روایت راہ عثمان و علیاً قبل ہل  
سمع منہا حدیثاً قال لا - رای بالمدینۃ وخرج علی الی الکوفۃ و البصرۃ و لم یبق الحسن بعد خللہ



وقال الحسن رایت الزبیر یباع علیا وقال علی بن المدینی لم یر علیا الا ان کان بالمدينة وھو غلام  
اس سروریت کا اثبات و سماع کی نفی ہوتی ہو وہیہ حدیث احمد بن زید عن ایوب قال ما حدثنا الحسن  
عن احمد من اهل بدر مشافہۃ اس سروریت کی نفی ہوتی ہو۔ و فی حاشیہ من تھذیب لکمال  
عن یونس بن عبید صالح الحسن قلت یا ابا سعید انک تقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
وانک لم تدر کہ قال یا ابن اخی لقد سالتنی عن شیء ما سالتنی عند احد قبلك ولولا منوالک  
منی ما اخبرتک ان فی زمان کما تری (وکان فی عمل الحاج) کل شیء سمعتنی اقول قال رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم فہو عن علی بن ابی طالب غیر الخی فی زمان لا استطیع ان اذکر علیہ السلام  
اس سوطا ہر روایت بلا واسطہ مفہوم ہوتی ہو گواحتال بواسطہ کا بھی ہو مگر اس واسطہ کے ذکر نہ کرینی کوئی دیکھیں  
اسلئے ظاہر احتمال اول ہوا اس غدر پر نظر کرتے ہوئے بقولہ ما حدثنا الحسن عن بدری مشافہۃ سے  
نفی سماع پر استدلال نہ ہو گا اور اسی طرح خلافت علی رضا کے ابتداء تک مدینہ میں رہنا عدم سماع کو مستبعد کرتا  
ہے کیونکہ آخر خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں لا ذلت ہوئی اس وقت تک وہ بالغ یا قریب بہ بلوغ ہوتے ہیں در غلام صما  
نہیں ہو صغیر کیساتھ تو کبیر ہو کر حدیث کا نہ سننا از بس متبع ہر خصوص جبکہ مثبت مقدم ہوتا ہوا ہونا ہی پر  
دقی منہاج السنۃ الجملۃ الثالث و فیہا ان الحسن صعب علیا و هذا باطل باتفاق اهل المعرفۃ  
فانھم متفقون علی ان الحسن لم یجمع بعلی و انما اخذ عن اصحاب علی اخذ عن الاحنف بن قیس بن قیس  
بن عباد وغیرھما عن علی وھذا رواہ اهل الصیحاہ اس سروریت و اجتماع کی نفی ہوتی ہے اور مراد اس  
صحبت طویلہ و اجتماع مدیر بقرینہ ادیر کی روایت کے خلاصہ یہ ہوا کہ رویت تو بالاتفاق ثابت اور صحبت طویلہ بالاتفاق  
منفی اور روایت با سماع مختلف فیہ مگر راجح اس کا اثبات ہے پس اگر فیض باطنی کیلئے صحبت و اجتماع قصیر بھی کافی  
ہو تب تو کچھ اشکال ہی نہیں اور اگر طول شرط ہو تو فیض بواسطہ ممکن ہے تو فیض بلا واسطہ کے عدم سر مطلق  
فیض کا انتفاء کیسے لازم آیا پس سلسلہ کا نامکمل ہونا کہاں ثابت ہوا۔ ۲۰ صفر سنہ ۱۲۷۵ھ۔

## انسکھواں غریب دلا بتدار وقت تجد از بعد عشر

سوال۔ جناب محمد علی صاحب متمدن بول نے اپنے ہم شیر زاد و امام الدین صاحب کے یہ کہا کہ صرف آخر  
شب میں تجد کا پڑھنا قرآن احادیث سے ثابت اول شب میں بوقت عشر جو تم پڑھتے ہو وہ بدعت غیر ضروری



چھوڑ دو یہ سنکر انھوں نے اقل شب میں نوافل تہجد کا پڑھنا موقوف کر دیا۔ علاوہ صاحبِ صوف کے دوسرے لوگ بھی اکثر نوافل اول شب کے مانع و معترض و متعجب و طعن کنان میں ہیں لہذا دستِ بے کمال دبارض ہوں کہ حکم فقہ یا حدیث متعلقہ کی نقل و حرمت ہو اور نوافل اول شب کا پڑھنا سنوں یا سحر یا سحر ہونا بوضاحت و صراحت مرقوم ہو تو تا بقید حیات غرقِ بحرِ احسان عالی رہو گا اور ان سب کو مطمئن و ساکت کر دوں گا اور حلقہ پریمباہیوں کو بھی بغرضِ عمل آگاہ کر دوں گا۔

الجواب فی الدر المختار و صلوٰۃ اللیل الموقلہ و لو جعلہ اثلاً ثانیاً فالأوسط افضل والنصافاً  
فالآخر افضل۔ فی رد المحتار و ردی الطیار فی مرفوعاً لا بد من صلوٰۃ لیل و لو حبشاً و ما کان  
بعد صلوٰۃ العشاء فہم من اللیل و هذا الغیبان هذه السنۃ تحصل بالتغفل بعد صلوٰۃ العشاء  
قبل التوہم اھ ص ۱۵۱ اوسط و اخیر کے افضل معنی صبحی اول شب میں جواز مفہوم ہوا اور طبرانی کی روایت میں  
اسکی صاف تصریح ہے۔ شبامی نے اس میں ميسوط تقریر کی ہے۔ بہر حال یہ قول بے سند تو نہیں اگر کسی کو فضل کی  
ہمت نہ ہو محض ترک سے جائز ہی پر عمل کر لینا احسن ہے۔ النور ص ۱۵۵۔

ساٹھواں غریبہ تحقیق تجلی ذاتی یا صفاتی حق برتن یا ہرکان

سوال۔ چند امیروں کے درمیان ایک معاملہ میں جھگڑا ہو رہا ہو۔ ایک فریق کہتا ہو کہ خدا تعالیٰ کسی مقام پر جلوہ فرما نہیں ہے وہ ہر جگہ موجود ہو اب رہا یہ کہ کیسا اور کس طرح پر یہ ہمارے فہم و ادراک سے باہر ہے۔ دوسرا فریق کہتا ہو کہ حق تعالیٰ عرش معلیٰ پر ہی جیسا کہ جا بجا قرآن میں ثابت ہوتا ہو ایک جگہ فرمایا ہو کہ مرنے پر ہم کو اپنے پاس بلا لیتے ہیں اور مرنے کی حالت میں بھی نگرا ایک میعاد مقررہ تک سونے والوں کی روحوں کو واپس کر دیا کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہو کہ کہیں پر جلوہ فرما ہے معراج میں رسول پاک عرش معلیٰ تک پہنچاؤ گئے اور جو وقت قریب حق تعالیٰ کے پہنچے تو آواز آئی تھی کہ تھرو اس وقت رب پاک صلوٰۃ میں مشغول ہو پھر رویت میں باتیں بھی ہوئیں اس سے معلوم ہوتا ہو کہ اللہ تعالیٰ عرش معلیٰ پر جلوہ فرما ہو۔ جبریل علیہ السلام وحی لاتے تھے اس سے بھی ثابت ہو کہ وہ عرش معلیٰ پر جلوہ فرما ہو اور تمام عالم کا انتظام وہیں سے کیا کرتا ہو۔ جنتیوں کو پورا دیدار آتی ہو گا نہ کہ ادھر اور جیکہ جنت کے ایک مقام پر کہا جائیگا کہ ادھر کو مہر اٹھاؤ۔ جب وہ اوپر سر اٹھائیں گے اس سے بھی ثابت ہو کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہی یعنی عرش معلیٰ پر اب رہی یہ بات کہ خدا حاضر و ناظر ہے تو اس میں کچھ



شک نہیں مگر حاضر و ناظر سے یہ مطلب ہے کہ وہ سب یکہ رہا ہو اور سب سن رہا ہے جس طرح کوئی پاس کا بیٹھا ہوا آدمی دیکھتا اور سنتا ہو بلکہ اللہ تعالیٰ دلوں کے بھینٹ نکستے واقف ہے جو اصناف و اہل فرما دیجئے تاکہ بے علم کی بھی سمجھ میں آجائے۔

**الجواب** مسئلہ نازک ہے عقول متوسطہ اس کی تحقیق سے عاجز ہیں اسلئے ہمیں بحث بھی جائز نہیں خصوصاً یہ تو بالکل ہی کافی نہیں خصوصاً جبکہ علوم متداولہ میں نتیجہ کا بھی اتفاق نہ ہوا ہو جواب تو اتنا ہی مصلحت تھا مگر آپ کے شوق و فہم کا تقاضا باعث ہوا کہ کچھ مختصر اور سلیس لکھ ہی دوں۔ دونوں فریق کے مقولے مبہم اور محتاج تفسیر میں مغربی اول کی اگر یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ پر مثل ہوا کر پھیلا ہوا ہے اور ہمارا ہوا ہے تو غلط ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکانی محدود و سکر مکانیات سے صرف یہ امتیاز ہو گا کہ اوہوں کا مکان محدود ہے اور اللہ تعالیٰ کا مکان غیر محدود و سکر مکانی ہونا چونکہ احتیاج الی المكان کو مستلزم ہے اور احتیاج سے حق تعالیٰ منزہ ہے اسلئے مکان سے بھی منزہ ہے بلکہ غور کیا جائے تو ہمیں دوسرے مکانیات سے بھی زیادہ احتیاج ثابت ہوئی کہ اور تو ایک ایک مکان کے محتاج ہونگے اور ہر مکان کا لغو و بابت اللہ اگر یہ مطلب ہے کہ اسکی تجلی جیسی کہ اسکی ذات منزہ کے شان کو زیر یا ہر عرش کے ساتھ خاص نہیں جیسے عرش پر ہر اسی طرح غیر عرش پر ہر سو یہ مسئلہ کسی نقل قطعی الدلالہ یا کسی دلیل عقلی کے خلاف نہیں بعض صوفیہ اس طرف گویں اسلئے اسکے قائل ہونے کی گنجائش ہے بعض آیات و احادیث کو ظاہری الفاظ بھی اس پر چسپاں ہیں مثلاً و هو معکم انما ینظرون اور تیزی کی حد ہے و دلیمہ حبلاً الی الارض السفلی لہبط علی اللہ و مثلہما اور اگر ان میں تاویل کیجاوے تو تاویل کی جانب بھی ہو سکتی ہے مثلاً عرش کا تجلی عام کے ساتھ کسی خاص تجلی سے بھی مشرف ہونا ذخوہ لیکن جو شخص اس کا قائل ہو بوجہ قطعی نہ ہونیکے دوسرے احتمال رکھنا بھی اُس پر واجب ہے اسی طرح مغربی ثانی کی اگر یہ مراد ہے کہ عرش حق تعالیٰ کیلئے مکان اور خیر ہے تو مکانیت کا انتفاء ابھی معلوم ہو چکا ہے بلکہ ایک سنی کرم کا نیت مذکورہ سابقہ سے بھی اس میں زیادہ نقص لازم آتا ہے کیونکہ اوپر تو مکان غیر محدود کا حکم کیا گیا تھا جو فی الجملہ عظمت کا منظر اور یہاں تو عرش سے بھی اس کا محاط ہونا لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ اُس کی کچھ خصوصیت عرش سے ایسی ہے جو اور اک و فہم سے عالی ہے تو ظاہر خصوص کی موافق ہے جیسے کہ سوال میں ایسی نصوص کی طرف اشارہ بھی ہے اور یہ سب خلاصہ ہے اقوال منقولہ کا۔ باقی اسلم ہی ہے کہ ہمیں گفتگو نہ کیجاوے اور حقیقت کو خدا تعالیٰ کے سپرد کیا جائے فی التفسیر المنظری تحت قوله ثم استوفوا الی السماء والصوفیۃ العلیۃ کما اثبتوا معیۃ

لا کیف لہا الی قولہ کذلک اثبتوا تجلیا خاصا رجا نیا علی العرش وغیرہ تحت قولہ تعالیٰ



مع الصابرين بل معية غير متكيفة يقض على العارفين ولا يدرك كنه الخ وفي تحت اقل  
تعالی یا تھم اللہ فظلال لاجمان بہ والتغویض الما للہ تعالیٰ والقاشی عن البحت فیدہ وہ  
مسلك السلفاء ۱۱ رجب ۱۳۳۸ھ

## ۶۱ استھواں غریبہ در تحقیق حکم عمل تسخیر

**سوال** - بیوہ عورت کو کوئی عمل پڑھ کر نکاح کی خواہش کرنا جائز ہی یا نہیں کوئی عمل قرآن سے پڑھ کر بیوہ عورت  
کو کھانا واسطے نکاح کے جائز ہے یا نہیں۔

**جواب** - عمل باعتبار اثر کے دو قسم کے ہیں ایک قسم یہ کہ جس پر عمل کیا جائے وہ مسخر اور مغلوب المحبت و مغلوب  
العقل ہو جائے ایسا عمل اس مقصود کیلئے جائز نہیں جو شرعاً واجب ہو جیسے نکاح کرنا کسی معین مرد سے  
کہ شرعاً واجب نہیں اس کیلئے ایسا عمل جائز نہیں۔ دوسری قسم یہ کہ صرف معمول کو اس مقصود کی طرف  
توجہ بلا مغلوبیت ہو یا تو پھر بصیرت کی سانچہ اپنے لئے مصلحت تجویز کرے ایسا عمل اس مقصود کیلئے جائز ہے  
اس حکم میں قرآن وغیر قرآن مشترک ہیں۔ ۳۰ شعبان ۱۳۳۸ھ

## ۶۲ باستھواں غریبہ در حکم عمل سمرنیم

**سوال** - علم سمرنیم کا واسطے محض نفع رسانی مخلوق خدا کی مثل بیاہ وغیرہ کو اس کے ذریعے علاج  
کرنا یا خواص بوٹیوں وغیرہ کو دریافت کرنا یا کسی کی بُری عادتوں کو چھوڑنا وغیرہ کیلئے جائز ہی یا نہیں۔

**الجواب** - جو خواص آپ نے سمرنیم میں لکھے ہیں بعض تو ان میں خلاف واقع ہیں جیسے خواص بوٹیوں کے  
دریافت کرنا اس کل سمرنیم سے کچھ تعلق نہیں اور کسی معمول کے ذریعے سے جو مخفیات میں سے کچھ معلوم ہو جاتا  
ہے اور اسی سے یہ دھوکا ہوا ہو سو وہ بالکل عامل یا کسی حاضر مجلس کے خیال کا تصرف ہوتا ہو معمول کے  
متخیلہ میں خواہ وہ خیال صحیح ہو یا غلط ہو چنانچہ جب آپ نے امتحان کر لیا جائے کہ ایک واقعہ ایک عامل کے زور  
ایک خاص طور پر بیان کر دیا جائے اور وہی واقعہ دوسرے عامل کے زور پر دوسرے طور پر بیان کیا جائے پھر  
دونوں عامل جدا جدا مجلس میں مختلف معمولوں پر مختلف حاضرین کی مجلس میں کہ وہ معمول اور حاضرین سب  
مضمون بائیسویں اور ستاسی دین حکمت میں بھی دیکھ لیا جائے۔



خالی الذہن ہوں۔ اس عمل کو استعمال کریں تو یقیناً دونوں معمول جدا جدا جوابے میں گئے اور ظاہر ہو کر نقیضین کا اجتماع محال ہو لا محالہ ایک کا جواب خلاف واقع ہو گا پس ثابت ہوا کہ اس عمل کے ذریعہ سے واقعیات کا انکشاف نہیں ہوتا۔ البتہ بعض خواص کتراپہر مرتب ہو سکتے ہیں جیسے سلب مرض اور صلاح خیالات مگر ان صلاح سے بڑھ کر اسمیں دوسرے مفاسد میں گو وہ لازم عقلی نہیں مگر لازم علوی ہیں جن کا بیان زبانی ہو سکتا ہے اور تجربہ کار مشاہدہ کرتے ہیں اسلئے حسب ارشاد قل فیہما شریکین ومنافع للناس وانہما الکبر من نفعہما لیس کو منع کیا جاوے گا گو وہ نہی قبح لغیرہ کی سبب ہوگی جیسے فقہار نے کیمیا کو اسی بنا پر حرام کہا ہے اسی قسم کے کئی فن ہیں رب کا یہی حکم ہے اور وہ پانچ فن ہیں کیمیا، تیمیا، ہیمنیا، سیمیا، ریمیا۔ ان سب کی شرح میری رسالہ ماہ دروس میں ہے ان کا مجموعہ ہے کلئیں ۵ رمضان ۱۳۷۱ھ

## ترتیب ٹھووال غریب در جبر و قدر

سوال۔ عرض یہ ہے کہ جبکہ کل امور ارادۃ اللہ تعالیٰ سے ہیں پھر انسان کی عدم مجبوریت کی کیا وجہ۔  
 اجواب۔ جو افعال اختیاری کہلاتے ہیں ان کے صدور کی وقت اختیار معنی ان شاء فعل وان شاء لم یفعل کا وجود تو وجدانا و فطرۃ ایسا ہی بلکہ محسوس و مشاہدہ ہے کہ اگر کسی دلیل کی اعانت سے بھی کوئی اسکے علم کا نمل اور دفع کرنا چاہے تو اسپر قادر نہیں اسلئے اس کا تو انکار ہو نہیں سکتا اور یہی اختیار علت قریبہ صدور افعال اختیاریہ کی اور اسمیں بھی کوئی شک نہیں کہ اس اختیار کی صفت بھی اور اس صفت کا فعل کے ساتھ تعلق بھی دونوں مخلوق میں حق تعالیٰ کے اس طرح سے کہ تخلیق حق کے بعد ان کا عدم وقوع قدرت عبتہ خارج ہے اور یہ تخلیق علت بعیدہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی پس جس شخص نے افعال مذکورہ کی صرف علت قریبہ پر نظر کی وہ قدری ہو گیا اور جس نے صرف علت بعیدہ پر نظر کی وہ جبری ہو گیا اور جس نے دونوں پر نظر کی وہ کہہ کر کہ لا جبرای محضاً ولا قدرای محضاً و لکن الامر بین بین سنی ہو گیا۔ و هذا لعلہ کاف شاف انشاء اللہ تعالیٰ و هذا معنی ما قالوا ان العبد مختار فی الفعل مجبور فی الاختیار ولا یجوز الخوض فی المسئلة بالغیر

من هذا البیہ من علیا من العقول المتوسطة واللہ اعلم ۶ ذیقعدہ ۱۳۷۱ھ

## چوتھو ٹھووال غریبہ دفع شریکیت از عدم استجابت عا

سوال۔ بعض اراض مثل کثرت احتلام و کثرت رج در نیش قوی و ماغیہ بالکل مضحک کردہ از آختجاب

چند بار دعا کا نیت مگر افسوس کہ از شامت اعمال میں اثر دعا ہوید انگشتہ الحال کہ ہمیں حدیث در بیاض خود  
عبدالواحد سیستانی کہ یکے از اجلہ علماء راین یار بود یہ بے مایوس گشتہ ام۔ الحدیث القدسی عن انس رضی اللہ عنہ  
تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یاقی علی الناس زمان یدعون فیہ المؤمنین لمعاذۃ فیقول  
تعالیٰ ادع لخاصۃ نفسك استجبک فاما العاقل فانی علیہم سخط رواہ ابو نعیم نقی آیا این حدیث صحیح است  
الجواب از سیاق عبارت سائل مفہوم می شود کہ عدم استجابہ دعا راجع خود علامت سخط حق پنداشتہ است  
و از ہمیں جا مایوس شدہ پس اگر حدیث ثابت باشد کہ بر تحقیق سند موقوف است (ولمّا انقربنا آتت  
کہ در حدیث دلیل نیست بر انحصار علت عدم استجابہ در سخط حق نظیرش این است کہ گفتہ شود فاما  
صلواتک ففاسدۃ لاجل تکلمت فیہا بکلام الناس ظاہر است کہ مفسدات صلوة دیگر آموزیر ہستند  
ہمیں سان در موانع استجابہ نیز تعدد است منجملہ آنہا سخط حق است منجملہ نہا خلاف حکمت بودن استجابہ  
چنانچہ خود سرکار ربوبی در بارے خود کہ متعلق اتفاق است بود ارشاد فرمودند فمنعینہا اکنون جواب  
تبرعاً بمعنی حدیث تنبیہ می کنم چہ کہ احتمال بود کہ کسی از حدیث مانعت دعا برای عامہ فہمہ پس ظاہر است کہ  
مدلول لفظ محض عدم استجابہ است چنانکہ مقابلہ جملہ فاما العامة الخ بقول استجب قرینہ است بر آن کہ کسی  
ایں نہی را ذوقاً ادراک نماید پس بعد تسلیم جواب آنست کہ مراد دعا ہی خاص رفع عقوبات دنیویہ است از ایشان  
یا قضاء حاجات دنیویہ ایشان کہ از اعمین اعمال مسخطہ ساختہ باشند کہ این چنین دعا تسبیب است معاصی را  
یا بعنوان دیگر آن حاجات منشا معاصی است یا آن عقوبات ناشی است از آن معاصی کہ دعا صلح دین  
ایشان کہ عیب طلب بشرعی است بدلیل وجوب یا استجماع بالمعروف و نہی عن المنکر فتامل فی اجمال اربع الدلائل

## پنجم سوالات غریبہ استدلال بر حرمت مصاہرت بہت

سوال۔ کیا حنفیہ کے پاس حرمت مصاہرت بالزنا کے مسئلہ میں کوئی وجہ تنبیط کی قرآن مجید سے بھی ہے۔  
الجواب قال تعالیٰ وریا بکم اللاتی فی جحودکم من نسائکم اللاتی دخلتمہن فان لم تکنوا حلالاً  
فلا جناح علیکم الا یہنات من فیہن منکم منکم من موقوف ہوا مکسومہ کی موقوف ہوا مکسومہ سے  
دخول پر اور اس حرمت کیلئے اس سے صرف نکاح کافی نہیں رہی یہ بات کہ صورت دخول میں ہو تراش حرمت میں  
کیا چیز ہے آیا نکاح محض یا نکاح بشرط دخول یا دخول محض یا دخول بشرط نکاح یا دونوں کا مجموعہ تو یہ سب



اختلافات ہیں کیونکہ نتیجہ احکام سے سب میں صلاحیت علت مؤثرہ ہونے کی معلوم ہوتی ہے چنانچہ بعض احکام میں صرف  
نکاح کو بلا دخول مؤثر پایا جاتا ہے جیسے امہات نساک کی حرمت اور جیسے حلال بنار یا نسار آباؤ کی حرمت بعض احکام  
میں صرف دخول کو بلا نکاح مؤثر پایا جاتا ہے جیسے موطوہ بالثبہ کا عقر اور بعض احکام میں حد ہما بشرط الآخر مؤثر دیکھا  
جاتا ہے جیسے نکاح کو بعد خلوت صحیحہ سے وجوب مہر کامل اور بعض کام میں مجموعہ مؤثر پایا جاتا ہے جیسے رجم کہ اس کیلئے  
صرف نکاح موجب ہے نہ صرف دخول و اس میں ایہ احتمال غیر ناشی عن دلیل ہے کہ مؤثر نکاح ہو مگر بشرط دخول کیونکہ نکاح  
بجود کا کوئی اثر اس عقوبت کی جنس میں کہیں پایا نہیں گیا بخلاف وجوب مہر کامل بعد النکاح وال دخول کے کہ وہاں  
بیہ احتمال موجود ہے کیونکہ صرف نکاح بھی نصف مہر کے وجوب میں مؤثر پایا گیا ہے تو ہمیں اس احتمال کی دلیل موجود ہے  
اور یہاں نہیں اور احتمال غیر ناشی عن دلیل غیر معتبر ہے لہذا رجم میں صرف نکاح بشرط دخول کو مؤثر نہ کہیں گے اور طح  
دخول کے مؤثر نہ کہیں گے کوئی قرینہ نہیں۔ لہذا اس کو بھی مؤثر نہ کہیں گے پس مجموعہ ہی مؤثر ہوا اس سے ثابت کیا  
کہ علیت کی صلاحیت ان سب میں ہے نکاح میں بھی دخول میں بھی بالاشتراط بھی بلا اشتراط بھی مجموعہ میں بھی  
اسلئے بہت منکوحہ کی حرمت کی علت میں سب مذکورہ احتمالات معاً و نص سے احتمال اول تو باطل ہے چنانچہ  
احتمال باقی ہوا اور نص ہی سے یہ بھی یقینی ہے کہ مجموعہ کے وجود کو بعد ترتیب حرمت کا دخول ہی کو متصل ہوا ہے اور  
اصل نسبت حکم کی ہے خود قریب کی طرف جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو اور یہاں اس کے خلاف کوئی دلیل نہیں ہے  
جیسا عنقریب واضح ہوگا لہذا حرمت کو دخول ہی پر مرتب کیا جاوے گا پس احتمال اخیر بھی ساقط ہوا پس ترجیح ہی  
ہوئی کہ اصل علت حرمت کی دخول ہے خواہ بشرط نکاح یا بلا شرط نکاح اور اصل علت کی مؤثریت میں عدم اشتراط ہے  
الا ان يدل علیہ دلیل اور یہاں کوئی دلیل نہیں کیونکہ اس اشتراط کی دلیل بھی وہی ہو سکتی تھی جو صرف دخول  
کی طرف حکم حرمت کے منسوب ہونے کی دلیل ہو سکتی تھی سو اس کے متعلق اوپر اس قول میں تحقیق کا وعدہ کیا گیا  
کہ عنقریب واضح ہوگا پس ایک ہی احتمال متعین ہو گیا کہ رباب کی حرمت مصاہرہ کی علت صرف دخول ہے  
اور جب دخول کا علت مؤثرہ ہونا مورد نص میں ثابت ہو گیا تو غیر رباب میں یعنی نبات الموطوہ میں بھی قیاس  
حکم متعدی ہو گیا اور چونکہ موطوہ کے تمام مہول و فروع میں اسی طرح تمام مہول و فروع کو موطوہ است میں کوئی فصل کا  
قائل نہیں اسلئے نبات الموطوہ میں حرمت مصاہرہ کا حکم کریمے سب میں حکم کر دیا جاوے گا مگر چونکہ اس دلیل کے بعض  
مقدمات ظہیر میں اسلئے اس حکم کو ظنی کہا جاوے گا اب صرف وعدہ مذکورہ قول واضح ہوگا کا ایثار باقی رہا سو مراد  
اس سے روایات ہیں جن سے جمہور نے اس میں تسک کیلئے کہ صرف ظنی سے حرمت مصاہرہ نہیں ہوتی اگر قیاس تکم



فیہ نہوتا تو اس سے یہ بھی ثابت ہو جاتا کہ دخول میں علت ہونے کی صلاحیت نہیں اسی طرح یہ بھی ثابت ہو جاتا کہ اگر دل  
کیساتھ نکاح شرط ہو لیکن وہ روایات منکلم فیہ میں جیسا اعلیٰ اسن میں اسکی تحقیق کی گئی ہے اسلئے ان کی دلالت خفیفہ  
پر حجت نہیں اور یہ جہ مسئلہ کی من حیث المعقول ہوا اسکی تائید منقول سے بھی ہوتی ہے جو اعلیٰ اسن میں مذکور ہے

۱۸ ربیع الاول ۱۳۳۷ھ

## چھیلا سوال غریب در حکم طوبت فرج

**سوال**۔ اکثر عورت کو رحم سے سفید طوبت ہمیشہ جاری رہتی ہے کیا وہ پاک ہے یا ناپاک اور نماز بحالت  
اخراج جائز ہے یا نہ بحالت اخراج وضو ساقط تو نہیں ہو جاتی۔

**الجواب**۔ یہاں تین موقع ہیں اور ہر جگہ کی طوبت کا حکم جدا۔ ایک موقع فرج خارج کا ہے اسکی طوبت  
در حقیقت پسینہ ہے اور وہ ظاہر ہے اور ایک موقع فرج داخل کا باطن یعنی اس سے آگے ہے یعنی رحم اس کی طوبت  
مندی یا مثل مندی ہے اور وہ نجس ہے اور ایک موقع خود فرج داخل اس کی طوبت میں تردد ہے کہ وہ پسینہ ہے یا مندی  
اسلئے اسکی نجاست میں اختلاف ہے اور احتیاطاً اسکے نجس کہنوں سے ہوا ان کا ان الاقویٰ دیلا ہوا الطہارۃ  
لان هذا المحل ليس بمعدن للنجاسة ولا الرطوبة هذه من الرحم وانما هي ابخرة محتبسة  
صارت ماء بالاحتقان فهي كالعرق ومن ثم ابيح الوطی فی هذا المحل والا لربیع لکونہ موضع  
الاذی تحاللت المحیض۔ پس طوبت مذکورہ سوال قسم دوم ہے اسلئے نجس ہے البتہ اگر محقق ہو جاوے کہ قسم اول  
تو ظاہر ہے یا قسم سوم ہے تو احتیاطاً نجس ہے اور جو نجس ہے ناقص وضو ہے البتہ اگر ہر وقت جاری ہے اس کا حکم مغفور  
کا سا ہے فی الدر المختار ای برطوبة الفرج ..... فیکون مغرماً علوقها بنجاستها اما عندہ فہی  
طاهرة کسائر طوبات البدن جوہرہ فی رد المحتار قلم برطوبة الفرج الخارج فطاهرة الغا  
۱۵ و فی منہاج الامام النوری رطوبة الفرج ليس بنجسة فی الاصح قال ابن حجر فی شرحہ  
هو ماء ابيض متروک د بین الابيض والعرق يخرج من باطن الفرج الذی لا یجب غسلہ لاجل  
ما یخرج مما یجب غسلہ فانه طاهر قطعاً ومن وراء باطن الفرج فانه نجس قطعاً ککل خارج من  
الباطن کالماء الخارج فی الولد او قبیلہ ص ۳۱۱ و ما قالوا من طهارة رطوبة الولد الخارج  
من الرحم فالمراد ما علی بدنہ و هو کالدم الذی علی اللحم مع ان الدم السائل نجس فکذا لدرطی  
الرحم نجسة و رطوبة الولد طاهرة فافهم ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۳۷ھ



## سُئِلَ عَنْ غَرِيبٍ تَحْقِيقِ نِكَاحِ سَنِيَّةٍ بِشِيعِي تَبْرَانِي

**سوال** - کیا فرماتے ہیں ..... اس سلسلہ میں کہ رافضی جو کہ سب صحابہ پر تبر کرتے ہیں اور اہل اسلام سے نہ ہی تعصب رکھتے ہیں مسلمان یا کافر ہیں۔ ان سے تعلقات نکاح وغیرہ کر رکھ سکتے ہیں یا نہیں۔ قوم بوہری جو بڑی اور اس کے اطراف میں کثرت پائی جاتی ہو ایک متعصب رافضی قوم ہوں کا قاعدہ یہ ہے کہ اہل سنت جماعت کی لڑکی اسکے والدین کو لالچ زد کر دیا تو نکاح میں لاتے ہیں ایسی حالت میں اگر کوئی سنت جماعت لالچ زد میں جان کر لڑکی دیوے اور وہ رافضی اپنے آپ کو مصلحت جان کر اسلام لائے کو ظاہر کرے لیکن تمام لوگ اس بات کو جانتے ہیں کہ اسکا اسلام لانا نکاح کی غرض سے ہے تو ایسی حالت میں اس کے اسلام کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں اور اس کا نکاح درست ہو یا نہیں۔ بدینہ التوجروا۔

**الجواب** - فی الدائم المختار (تعتبر الكفاءة) فی العرب والعجم ديانة أو تقوى فليس فسق كفو الصالحة بنت صالحة معلنا كان ولا على الظاهر فهو فيه وللولي النكاح الصغير والصغير ولزم النكاح ولو بغیر فاحش ولو بغیر كفو ان كان الولي ابا او جدا لم يعرف منهما سوء الاختيار عيانة وفسقا وان عرف لا وان كان المزوج غیرهما لا یصح النكاح من غیر كفو او بغیر فاحش اصل وفيه ولما للولي اذا كان عصبة الاعتراض فی غیر الكفو ما لم تلد سنة لغتی فی غیر الكفو بعد جواز اصله وهو المختار للفتوى بغض الزمان وفرض المختار وهذا اذا كان له الولي لم یرض به قبل العقد فلا یغید الرضی بعده محروما اذا لم یکن له الولي فهو صحیح نافذ مطلقا اتفاقا كما یأید بنابر روایات نہ کہ وہ دیگر قواعد معروفہ مسلمہ جواب میں تفصیل یہ ہے کہ اگر وہ رافضی عقائد کفر کے رکھتا ہے جیسے قرآن مجید میں کمی بیشی کا قائل ہو یا حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر تمسک لگانا یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خدا ماننا یا یہ اعتقاد رکھنا کہ جبریل علیہ السلام غلطی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی لے آئے تو وہ کافر ہے اور اس کا نکاح سنیہ صحیح نہیں اور محض تبرائی کے حکم میں اختلاف ہے علامہ شامی نے عدم کفر کو ترجیح دی ہے صحیح ۴۵۳ مگر اسکے بدعتی ہونے میں کچھ شک نہیں تو اس صورت میں گو وہ کافر نہ ہو گا مگر بوجہ فسق اعتقادی کو سنیہ کا کفو نہ ہوگا اور غیر کفو مرد سے نکاح کرنے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر لڑکی نابالغ ہو اور نکاح کیا ہو باپ دادا کو علاوہ کسی اور ولی نے نہ تو نکاح صحیح ہی نہ ہوگا اور اگر باپ دادا نے کیا ہو اور واقعات سے معلوم ہو کہ طبع زری سے کیا ہو اور لڑکی کی مصلحت سے



نہیں نظر کی جیسا سوال میں مذکور ہے تب بھی نکاح صحیح ہوگا اور اگر منکوحہ بانگ ہو تو اگر اس نے خود اپنا نکاح کر لیا۔  
 اور ولی عصبہ راضی نہ تھا تب بھی نکاح صحیح نہیں ہوا اسی طرح اگر ایسے ولی نے کر دیا اور وہ منکوحہ راضی نہیں یعنی  
 زبان سے انکار کر دیا تب بھی نکاح صحیح نہیں ہوا یہ صورتیں تو عدم جواز نکاح کی ہیں۔ اور اگر لڑکی نابالغ ہو اور  
 نکاح کیا ہو باپ یا دادا نے اور لڑکی لصلحت سمجھ کر کیا ہو کسی طبع وغیرہ کے سبب نہیں کیا یا لڑکی بانگ ہے  
 اور نکاح خود کیا ہو اور ولی عصبہ کی رضا سے کیا ہو یا اس کا کوئی ولی عصبہ ہی نہیں یا لڑکی بانگ ہو اور  
 ولی نے اس کی اجازت سے کر دیا تو ان صورتوں میں ان علماء کے نزدیک نکاح صحیح ہو جاوے گا جو تبرائی کو کافر نہیں  
 اور یہ تفصیل اس وقت ہے کہ نکاح کی وقت اس کا فرض معلوم ہوا اور اگر اس وقت اپنے کو سنی ظاہر کیا اور بعد نکاح  
 کے فرض ثابت ہوا تو جس صورت میں وہ کافر ہو ارتداد کے سبب نکاح ٹوٹ جاوے گا اور جس صورت میں محض  
 بدعتی ہو۔ تو اگر منکوحہ بالغہ ہو اور وہ اور اس کا ولی عصبہ دونوں راضی ہیں تو نکاح کے فسخ کا حق حاصل ہوگا اور  
 اگر منکوحہ سوا اجازت نہیں لیگی تو نکاح نہ ہوگا اور اگر ولی سوا اجازت نہیں لیگی تو ولی کو حق فسخ جو جسکی ایک شرط  
 قصار قاضی مسلم ہے۔ اور اگر منکوحہ صغیرہ ہو تو بعد بانگ ہونیکے اگر راضی ہو تب نکاح صحیح رہے گا اور اگر راضی  
 نہ ہوئی تو اسکو حق فسخ حاصل ہوگا جسکی شرط اوپر مذکور ہوئی کہما فی در المختار فلو تکحت رجلاً ولم تعلم  
 حالہ فاذا هو عبد لا خيار لها بل للاولياء ولغيرہا برضاها ولم يعلموا بعدم الکفاۃ  
 ثم عاموا الاخبار لاحد لا اذا شرطوا الکفلاءه او اخبرهم بها وقت العقد فروجها علی  
 ذلک ثم ظہرانہ غیر کفو کان لهم الخیار وفي در المختار قوله لا خيار لاحد هذا في الکبریٰ  
 كما هو فوضر المسئلة بدلیل قوله تکحت رجلاً فقولہ برضاها فلا يخالف ما قد مناه فی النکاح  
 المار عن النوازل لو نزع بنته الصغیرة فهو یکرانہ یشرب المسکر فاذا هو مد من له وقا  
 بعد ما کبرت لا ارضی بالنکاح ان لم یکن یعرفه الاب بشعبه وکان غلبۃ اهل بیتہ عما  
 فالنکاح باطل لانه انما تزوج علی ظن. انه کفوہ ثم بعد بسطر لکن کان الظاهر ان یقال  
 لا یصح العقد اصل كما فی الاب الماجر والسكران مع ان المصحح بیان لها ابطاله بعد البلوغ و  
 فرع صحته فلیست امل ۲۰۔ ریح الثانی ۱۱۱۱

اگر سٹھواں غریبہ در تلاوت سورہ واقعہ نہ نیت عدم صابہ

سوال۔ دو رکعت نماز سورہ واقعہ سے پڑھتا ہوں اس میں یہ نیت کہ اللہ تعالیٰ کے نواکے مردگان



امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روحوں پر بخشے اسکے ضمن میں یہ نیت بھی ہوتی ہو کہ حدیث شریف میں ہو کہ رات سورہ واقعہ ایک دفعہ پڑھنے سے کبھی فاقہ نہیں رہو گا اب عرض یہ ہو کہ یہ دونوں نیتیں کسی ہیں۔

**جواب:** کچھ حج نہیں دفع فاقہ کا قصد اس لئے کرنا کہ اطمینان مذاق و دین میں اعانت ہوگی دین و دنیا دونوں میں صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خاصیت بیان فرمانا اسکی محمودیت کی دلیل ہو البتہ جو عملیات خاصہ و کیسا تہ پڑھے ہیں و عامل انکی دلیل بنانا مؤثر سمجھ کر یا اثر کو اپنے قبضہ میں سمجھنا یہ وہ عملیات طالب حق کی وضع کے خلاف ہیں

ترجمہ النور ص ۱۱۱

## انختروا آل غریبہ مشورہ نسبت بعضے رسالے تصوف

**سوال:** پس از سلام سنت الاسلام عرض مدعا ہو کہ سچھے دنوں اختتام مشنوی کے مطالعہ کے دوران میں کچھ یادداشتیں اپنے مطالب سمجھنے کیلئے لکھی تھیں اب انکو ایک رسالہ کی شکل میں ترتیب دیکر ارسال خدمت کرتا ہوں۔ آہیں میرا ذاتی تصنیف کردہ۔ وہ کچھ نہیں صرف اقتباسات ہیں جو اختتام یا بحر الحقیقت کے متن یا جواشی سے لئے گئے ہیں۔ بمقصد ترتیب کا یہ ہو کہ جو مطالب متفرق و مختلف مقامات میں واقع ہوئے ہیں وہ یکجا ہو کر اور ایک ترتیب خاص میں منسلک ہو کر سمجھنے میں آسان ہو جاویں اسلئے جناب کی خدمت میں اصلاح کی عرض پیش کرتا ہوں کہ فرصت کی وقت دیکھ کر آہیں اصلاح فرماویں۔ سب سے پہلی اصلاح تو مجھے اپنے ذاتی خیالات و عقائد کی مقصود ہو جو رسالہ کے پڑھنے سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ دوسری اصلاح اس رسالہ کی ترتیب و عبارت کی ہے بالخصوص وہ حصہ جو میری ذاتی عبارت ہے وہ سراسر قابل اصلاح ہی ہے اگر خدا ایسا کرے کہ جناب پڑھتا مصروف اوقات میں ہو کوئی وقت نکال کر اس اصلاح کی طرف صرف کریں تو میرے لئے باعث ہدایت ہوگا بشرطیکہ یہ قابل اصلاح بھی ہو۔ دویم یہ کہ یہ رسالہ بعد اصلاح انجناب کے دوسروں کیلئے بھی مفید ہو سکتا ہے اگر جناب کی رائے میں مفید ہو سکتا ہو تو اس کے طبع کا انتظام کیا جائے ورنہ نہیں امید کہ جناب مستفسر کے جوابات سے معزز فرما دیں گے۔۔۔ والسلام مع الکرام۔

**نوٹ:** اور اس خط کی ساتھ ایک رسالہ آیا تھا جسکا نام تزللات سنہ میں نزول عروج ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

**الجواب:** بعد الحمد والصلوٰۃ مبرکوی سلمہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ

الطاف نامہ مع رسالہ نزول و عروج پہنچا رسالہ کو گو بوجہ ہم فرصتی بالاستیعاب نہیں دیکھ سکا مگر اسکا اکثر حصہ



دیکھ کر جو احوال قائم ہوئی وہ بھی معنی ہو گئی مفصل دیکھنے سے اب یہ رائے عرض کرتا ہوں۔

**منبر ۱۔** صاحب رسالہ کی نیت بالکل خیر ہے یعنی سہولت مقام و استفادہ عام جیسا کہ خطبہ رسالہ میں مذکور ہے۔

**منبر ۲۔** مگر اس کے ساتھ ہی دو امر اور بھی قابل نظر ہیں ایک یہ کہ آیا یہ غرض اس رسالہ سے حاصل ہو گئی یا نہیں اور دوسرے یہ کہ آیا یہ استفادہ خاص قابل مقصودیت ہے یا نہیں۔

**منبر ۳۔** سو امر اول کا فیصلہ تو خود مضامین کے غرض ہی سے ہو سکتا ہے جس کے سبب سے اصل متن سے پہلے یہ

مشکل ہو گئی اور اصل ہونا دشوار بھی ہو جب یہ تو عوام تو درکنہ خواص اہل علم بھی اس سے منتفع نہیں ہو سکے بجز ان کے جن کو اس فن میں تجربہ نام اور اس کے ساتھ جمیع معقولات و منقولات میں وسعت و عمق نظر بھی حاصل ہو۔

**منبر ۴۔** رہا امر ثانی تو اس کی حقیقت یہ کہ یہ مسائل علوم کا شفعہ کہلاتے ہیں جن کے یہ ضروری احکام ہیں اول۔ ان کو مقصود حقیقی میں کہ قرب و نجات ہے اصلاً داخل نہیں۔

دوم خود ان علوم پر کوئی دلیل شرعی نہیں جو قواعد و حجت ہو۔ ان کا علوم شرعیہ و مصالح نہ نہایت ہی اہم ہیں سوم۔ اسی وجہ سے ان کا جازم اعتقاد رکھنا شرعاً جائز نہیں۔

**چارم۔** اکثر اہل ذوق نے جو ان علوم کو اپنی عبارات میں تعبیر کیا ہے وہ عبارات ان پر دلالت کریں گے تو کافی نہیں اکثر تو مدلول کے ذوقی ہو چکے سبب کہیں تنگی عبارت کے سبب کہیں اختلاف اصطلاح کے سبب غویھا من الاسباب لغلبة الحال وغیرھا۔

**پنجم۔** اس وجہ سے اہل قال و غیر اہل کمال ان کے سمجھنے میں بکثرت غلطی کرتے ہیں۔

**ششم۔** ان ہی اہل قال و غیر اہل کمال میں سے بعض ایسے لوگ جو نقل عبارات سے آگے مقصود سے بھی

نہیں رکھتے (حتیٰ کہ اگر ان سے کسی خاص مسئلہ کی تقریر کہانی جائے تو بجز الفاظ کو الٹ پھیر کر ظاہری تعبیر پر قادر نہ نکلیں گے) ان مضامین سے اپنی تقریرات یا تحریرات کو آراستہ کر کے سادہ یا ناظرین کو صلاحت میں مبتلا کرتے ہیں

**ہفتم۔** تو اسی حالت میں ظاہر ہے کہ ان مضامین سے استفادہ کجا ان کی اشاعت کمزورت کا اندیشہ ہے اسی لئے حضرت شیخ اکبرؒ نے ارشاد فرمایا ہے مجھ کا نظر فی کتبنا۔ مولانا رومیؒ مختلف مقامات پر اسی

حکایت کہیں نمکائیت فرماتے ہیں مثلاً ۵

لقمہ ذمکتہ است کامل را حلال تو نہ کامل مخورے باش لال

نکتہ با جوں تیغ پولا دست تیز جوں نداری تو سپروا پس گریز



پیشیں میں الماس کے اسپر میا کز بریدن تیغ را بنود صیا  
ظالم آل قومیکہ چشمیں دوختند از سخنیا عسالی را سوختند  
معنی اندر شعر جز با ضبط نیست چوں فلا سنگ است آنرا ضبط نیست  
انت کالرحم و سخن کالغبار بختی النج و غیرہ جہاں  
اے بروں از وہم و قال و قیل من خاک بر مشرق من و تمشیل من  
حرف درویشان بذر و مرد و دوں تا بہ پیش جاہلان خواند فسوں  
زانکہ صیاد آورد بانگ صفیر تاکہ گیرد مرغ را آن مرغ گیر  
چہ می گوید موافق چوں بنود چوں تکلف نیک نال بقی نمود

و نحوہا من الہیات -

**منہ** اس میں بعض اشلہ میں منہ کے امر چارم کی مثلاً الف - رسالہ ہذا کی فصل اول میں  
وجود کو مطلق غیر متعین کہا ہے اور تعین و جوبی کی بھی نفی کی ہے ہمیں اگر اعتبار خاص لیا جائے تو محال ہے  
وجود حقیقی کو تشخص و تعین لازم ہے اور لازم کا انتفاء مستلزم ہے انتفاء لزوم کو وہو مھنا محال - اور اس اعتبار  
خاص کا رسالہ میں کہیں ذکر نہیں - ب - اسکے بعد تعین میں ایک مرتبہ جمال کا نقل کیا ہے اور اس کی  
تفسیر کی ہے علم غیر متماثلہ المعلومات کیساتھ ہمیں بھی مثل الف کے کلام ہے -

**ج** - فصل دوم میں مراتب الہیہ میں تقدم و آخر کا حکم کیا گیا ہے جس سے بتنا در افہام عامہ کی طرف تقدم  
تاخر زانی ہے جس میں تقدم کیساتھ تاخر معدوم ہوتا ہے وہو مھنا محال اور رسالہ میں اس تقدم و تاخر کی  
حقیقت کہیں مذکور نہیں نہ اس کا ذکر ہے کہ یہ تقدم و تاخر اعتباری ہے یا حقیقی -

**د** - فصل چہارم میں روح انسانی کو عالم جبروت سے اور روح حیوانی کو عالم ملکوت سے کہا گیا ہے حالانکہ روح  
انسانی عالم ملکوت ہے اور روح حیوانی عالم ناسوت ہے اور جبروت کوئی عالم ہی نہیں کیونکہ وہ مراتب الہیہ سے ہے اور عالم ناسوت  
ہے ماسوی اللہ یعنی مراتب کے نیچے کا اور جس تاویل یا اصطلاح پر یہ حکم مبنی ہے وہ کہیں مذکور نہیں -

**ه** - فصل پنجم میں جبروت و ملکوت و ناسوت وجود خارجی کو سلب کیا ہے جب تک اس کی کافی تقریر نہ کیجادی ہمیں  
بائیس ہر الحاد و ابطال شرائع کی اور تقریر رسالہ میں مذکور نہیں -

**و** - فصل ہشتم میں عروج سوم اضطراری میں جنت و نار کی مدت کو بقدر حیات زمین آسمان کے کہا ہے اور یہ

اجاماً باطل ہو اور آیت مادامت السموات والارض کی یہ تفسیر نہیں اور عروج چارم و پنجم منظر ان کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ بالکل مبہم ہو واجب و ممکن کے اتحاد و حلول کی وہو باطل۔

ن۔ اس فصل میں قسم سیم عروج ایزدی میں علاج کی جو حقیقت بیان کی ہو اجاماً باطل ہو والا از اول دفعہ منظر

ح۔ فصل دہم میں عروج غیبی کو از بیت بری کہتے یہ محتاج دلیل ہو اور رسالہ میں اس پر دلیل نہ ہونا بھی مذکور نہیں۔

ط۔ فصل یازدہم میں نوع اول ظالم نفس کے باب میں لکھا گیا ہو از راہ اضطراب از شعلہ برق تجلی سوختن تک اسکی مشحون نہ کیجا و اس سربادی النظر میں ظالم کا واصل و فانی فی التجلی ہونا مفہوم ہوتا ہے۔

ی۔ فصل دوازدہم میں وحدت و کثرت کی بحث اس قدر مہمل بلکہ مبہم ہو جس سے ناظر کا ایمان محطہ میں پڑتا ہے

بیمزات بحت کو لا یشی طاشی کہا گیا جس سے بدو تنبیہ صلیح واجب ممکن میں علاقہ کلیتہ جزییت کا اور وجود خارجی میں دونوں میں عدم تباہ مفہوم ہوتا ہو تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔

سی۔ فصل سیزدہم کا مضمون بھی اسی کے متقارب ہے، انہیں بھی وہی عرض ہو اسی طرح بہت مقامات میں بلکہ کل ہی مقامات میں۔ یہ نمونہ کے طور پر چند امثلہ عرض کر دی گئی ہیں۔ ان کی تصحیح کی جو تو بہیات میں ان کے جاننے والے سمجھنے والے اہل علم میں بھی گنتی کے ہیں تاہم عوام چہرہ شد اس سے اندازہ ہو سکتا ہو کہ اسکی اشاعت

و حقیقت مصداق انہما اکبر من نعمہما ہی نہیں۔ اسی تقریب سے خط میں اس فرمانے کا جواب بھی ہو گیا کہ سب سے پہلے اصلاح تو مجھ اپنی ذاتی خیالات عقائد کی مقصود ہو رسالہ کے پڑھنے سے معلوم ہو سکتے ہیں۔

حاصل جواب کا یہ ہو کہ عنوانات مضامین کے ذریعہ وہیں جب تک کسی وجہ کی تعیین نہ کیجا و عقائد کی تعیین نہیں ہو سکتی اسلئے اسکی نسبت کچھ عرض نہیں کیا جاسکتا یہ سب کلام تھا علوم مکاشفہ کی نسبت

جس سے واضح ہو گیا کہ یہ شعبہ تصوف کا قابلِ غرض نہیں ہو البتہ تصوف کا دوسرا شعبہ جو علوم معاملہ سے ملحق ہے، وہ وہ معلوم ہیں جنکی اشاعت حضرات اہلبیاء علیہم السلام اور ان کے کمال تابعین و ورثہ عظام یعنی علماء و آخنین

و صوفیہ محققین فرماتے ہیں اور غایت اُنکی نجات قرب حق ہے اس شعبہ کی جب قدر و خدشت ہو سکے بیشک نافع ہے معلوم کیلئے بھی اب اس مضمون کو ختم کرتا ہوں۔ اور چونکہ حاصل اس مضمون کا علوم مکاشفہ کے اشتغال سے خروج

و احتراز اور علوم معاملہ کے اشتغال میں غول و توجہ ہو اس حاصل کی مناسبت سے رعایت قافیہ حاصل رہا کہ جسکے متعلق یہ لکھا گیا ہو اسکا نام ذول ذریعہ یزول و عروج رکھا گیا واللہ الہادی الی سواہ السبیل

ازالہ اشکال۔ تقریر مذکور پر یہ سوال محفل ہو کہ اگر علوم مکاشفہ قابلِ اشاعت نہیں تو اکابر نے اسکی کون کون



کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان حضرات کا مقصود اشاعت عام نہ تھی بلکہ دو سبب تھے اظہار کے ایک تو غلبہ حال جس سے اظہار میں کامل مضطر ہو جاتے تھے دوسرا اظہار اہل کیلئے تاکہ وہ اپنے اذواق و مواجید کو اس پر تطبیق کر کے شفا حاصل کر لے اور عدم انطباق کی صورت میں اس سے اعراض کرے۔ چنانچہ ان حضرات کی تصریحات سنو،  
والسلام خیر ختام ۛ المنتصف جب ۛ ۛ ۛ

## سوال غریب تحقیق محبت عقلی و طبعی تحقیق معنی حد لایوں احکم حتی اکون احب الیہ الخ

مضمون۔ فرمایا کہ محبت کی دو قسمیں ہیں طبعی و عقلی۔ اور مطلوب عند الشائع مؤخر الذکر ہے۔ بعض لوگ حب طبعی نہ ہونے سے سمجھتے ہیں کہ واقع میں محبت ہی نہیں حالانکہ حب عقلی خدا و رسول سے ہر مسلمان کو ضرور ہوتی ہے۔  
از کتاب حب طبعی وہ ہے جو بلا واسطہ دلائل و مقدمات کے قلب میں پیدا ہو۔ مثلاً بیٹھی باپ سے اور حب عقلی وہ ہے جس میں عقل دلائل و مقدمات کی وساطت محبت کی متقاضی ہو، مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ آپ کی خوبیاں آپ کے اخلاق اور آپ کی شفقت و رحمت پر غور کر کے عقل بے اختیار آپ کو محبوب سمجھنے لگتی ہے۔  
سوال کیا گیا کہ حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص تم میں سے مومن نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ میں اس کے نزدیک سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرے نزدیک تو آپ سے زیادہ محبوب ہیں بجز میری جان کے۔ آپ نے فرمایا تو تم مومن بھی نہیں ہو۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ اب میری جان سے آپ زیادہ محبوب ہو گئے آپ نے فرمایا کہ تم مومن بھی ہو گئے۔  
اشکال یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جس محبت کی نفی فرمائی ہے وہ محبت عقلی تو ہو نہیں سکتی اس واسطے کہ وہ تو ہر مومن کو ہوتی ہے۔ اور اگر وہ طبعی محبت مراد لی جائے تو اس کی نفی تو صحیح ہے مگر پھر انجاث درست نہیں کیونکہ بالکل حضرت عمر کو محبت نہ تھی چنانچہ انہوں نے خود ہی اس کا اقرار کیا تھا۔ اور اتنی جلدی عادت لے کر ہو نہیں سکتا۔

اس پر فرمایا کہ حدیث کو سن کر اول اول حضرت عمر رضی اللہ عنہ سمجھے کہ محبت طبعی مراد ہے اس لئے انہوں نے صاف صاف عرض کر دیا کہ مجھے ایسی محبت تو ہی نہیں جیسا کہ آپ نے فرمایا کہ تم مومن بھی نہیں ہو تو معاً اپنی کمال ذکاوت ان کا ذہن اس طرف منتقل ہوا کہ حضور کی مراد محبت عقلی ہے۔ کیونکہ حسب قدر اعلیٰ درجہ کے فاعل مؤثر تھے اسی قدر اعلیٰ درجہ کے مخاطب بھی متاثر تھے۔ اس لئے زبان سے حب طبعی و عقلی کی تفصیل کر نیکی



کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ذرا تامل سے سمجھ گئے۔ پس فرمایا کہ اب مجھے اتنی محبت آپ کے فرمایا تم مومن بھی ہو۔  
الحاصل جملہ منفیہ میں حسب طبعی کی نفی ہے۔ اور جملہ مثبتہ میں حسب عقلی کا اثبات۔ فاندفع الاشکال۔

## اکھڑواں غریب در زیادت رکعات تہجد پر دوازده

**سوال** شب کو وتر سے پیشتر چار رکعت نیت تہجد کے نام سے پڑھ لیتا ہوں۔ اور آٹھ رکعت  
آخر شب میں یہ اس غرض سے لکھا کہ ایک ہنگام کے فراموشی سے شبہ ہو گیا تھا کہ جب چار رکعت اول  
شب میں بنیت تہجد ادا کر لی تو پھر آخر شب میں تہجد ساقط ہو گئے۔ اب اس وقت جو کچھ پڑھے جائیں گے وہ  
نفل ہوں گے تہجد نہیں ہوں گے۔ کیا یہ خیال صحیح ہے۔

**جواب** نہیں۔ ذیل کی روایت سے فعلاً بارہ رکعت سے زیادہ مگر محدود اور قولاً غیر محدود رکعات تہجد  
کی ثابت ہیں یعنی رکعات تہجد کی کوئی ایسی حد نہیں جس کے بعد کی نماز کو تہجد نہ کہا جاوے۔ قال المحقق  
العلامة شیخ الاسلام مفتی الانام فی التلخیص الحبیہ فی حواشی المنذری (وہو المحقق  
زکی الدین عبدالعظیم المنذری استاذ الشیخ علی الدین ابن دینق العید) قیل اکثر  
ماروی فی صلوٰۃ اللیل سبع عشرۃ وھو عدد رکعات الیوم واللیلۃ وروی ابن حبان  
(ای فی صحیحہ) وابن المنذر والحاکم (ای فی مستدرک) من طریق عوال عن ابو ہریرۃ  
مرفوعاً وتر و الخمس اربع و تسع او باحدی عشرۃ او بالکثر من ذلک ۱۱ النور ص ۲۳۸

## بہتر و اٹ غریب در حل اشکال متعلق حدیث علی غیرہن

**سوال** ایک شبہ یہ ہوتا ہو کہ دیندار وہ شخص ہے کہ تمام امور شرعیہ میں شریعت کا پابند ہو عبادات  
معاملات۔ اخلاق۔ عادات وغیرہ۔ اگر کوئی شخص محض فرائض خمسہ جو کہ ارکان اسلام قرار دے  
گئے ہیں بنی الاسلام علی خمس اس پر دال ہو اکتفا کرے اور دیگر امور شرعیہ کی پابندی نہ کرے تو بظاہر  
یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ دیندار ہے اور نہ مو۔ یہ آخرت میں نجات سکتا ہے کیونکہ قانون سرکاری میں انتخاب کیا  
ساتھ عمل کرنے والا اور بقیہ میں انکار یا تساہل کرنیوالا مواخذہ ہوتا ہے کہ کمالاً بیخفی۔ مگر حدیث میں ان  
ارکان کے موافق عمل کرنا ایک بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم روحی و جسمی فداہ نے افلح وابیہ



فرمایا ہے فلاح کے لفظ میں نجات کامل مفہوم ہوتی ہے۔ قد افلم المؤمنون الذین ہم فی فلاحہم  
وغیرہ کے اطلاق سے اسکی تائید بھی ایک درجہ میں ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر نجات ناقص فلاح قصہ  
مراد ہو تو اس تکال میں کمی ہوگی مگر ایک دوسرا واقع ہوتا ہے وہ یہ کہ قد عبد القیس کا غالباً واقعہ ہے  
انہوں نے ہل علی غیر ہن سے سوال فرمایا تھا اسکے جواب میں جناب نے فرمایا کہ لا الا ان تطوع  
اس سے معلوم ہوا کہ نجات کامل محض ارکان خمسہ کی ادا سے ہوگی اگر نہ ہوتی تو آپ اور احکام کی پابندی  
کا حکم فرماتے اگر خلاف فراج نہ ہو تو کچھ تحریر فرمایا جاوے۔

**جواب۔** فلاح سے مراد فلاح کامل ہی ہے حدیث اول کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام کی التزام  
کی یہ خاصیت ہے فلاح کامل ہو باقی ہر شے کی خاصیت کو ترتیب کے کچھ شرائط اور موانع ہو کر تے ہیں  
بھی ہیں ومنہا الامتناع والاخلال احکام اخر اور حدیث ثانی کا مطلب یہ ہے کہ ہل علی  
غیرہا من جنس هذه الاحکام قرینہ اس کا یہ ہے کہ جواب میں ارشاد ہوا لا الا ان تطوع  
احکام سے نہ سوال میں تعرض ہو نہ جواب میں نفی اور کیسے ہو سکتا ہے ورنہ دوسرے نصوص کا ابطال لازم آوگا اہل  
بیت صمدہ اجدا۔

### تشریحات غریبہ در جواب از مسیح اہل

**سوال۔** ایک مجتہد شیعہ میری شناسا ہیں ایک دن وہ ایک آبشار کے کنارے پاؤں سکھار رہے تھے تاکہ  
وضو کریں میرا ان سے ذرا مذاق بھی ہے۔ میں نے مذاقہ کیا کہ کیوں تمام دنیا سوا لٹا وضو کرتے ہو۔ سیدھے جاؤ  
اُس نے فوراً کھڑے ہو کر کہا کہ اس مسئلہ کو تم لوگوں نے نہیں سمجھا لو سنو فاعسلوا وجوہکم الایہ پھر  
کہا کہ چار فرض ہیں دو کا دھونا فرض اور دو کا مسح کرنا فرض ہے اسکی تشریح تیمم کے مسئلہ نے کر دی جن کا دھونا  
فرض تھا وہ تیمم میں رہ گئے اور جن کا مسح فرض تھا وہ معاف ہو گئے اگر پاؤں کا دھونا فرض ہوتا تو تیمم  
معاف نہ ہوتے چونکہ مسح معاف ہے معلوم ہوا کہ پاؤں کا بھی مسح تھا جو سر کی طرح معاف ہو گیا اسی  
کلامہ۔ اسکی اس گفتگو کا مجھ سے کچھ جواب نہ بن پڑا مذاق میں ملنا پڑا البتہ اسوقت سے ایک کھٹک سی دل میں  
**جواب یہ تو محض ایک نکتہ تھا جو خود موقوف ہے پاؤں کو مسح ہونیکے ثبوت پر پھر اسکے ثبوت کو**  
اس نکتہ پر مبنی کرنا دور صریح ہے کیا اس مسئلہ کی کوئی دلیل ہے کہ ساق دھونا مستلزم ہے مسحیت کو  
تعجب ہے ایسے صریح حکم سے آپ متاثر ہو گئے۔

## چوتھواں غریب حل عبارت قشیرہ متعلق البشر

سوال۔ رسالہ قشیرہ صفحہ ۲۰ میں ان ادنیٰ محل الانس انه لو طرح فی لفظ المرید علیہ السلام  
اس میں لفظ لفظی سو کیا مراد ہوا یا طبقہ جنم میدہ کہ حضور کے جواب یا صواب ضرور مشرف فرما دیں گے۔  
جواب۔ ظاہر تو طبقہ جنم ہی مراد معلوم ہوتا ہوا اور یہ یا تو مبالغہ ہو کما فی قولہ تعالیٰ وان کان  
فکرہم لتزول منہ الجبال اور یا مقید ہو بقارانس کے ساتھ یعنی اگر اس وقت انسان قی رہے تو نا  
لفظی اس کو مکدر نہیں کر سکتی انس کی یہی خاصیت ہو جیسا بعض شراح حدیث نے حدیث لا یدخل  
الجہنم من کان فو قلبہ مشغال حبہ من خودل من کہیں میں کہا ہو کہ یہ عدم دخول مقید بقار الکبریت  
اور یا کہا جاوے کہ محل انس قلب ہے تغذیب بدن سے تغذیب قلب لازم نہیں جیسے معشوق کے مارنے سے چوٹ  
لگتی ہے مگر دل برا نہیں ہوتا۔

## پچھتر واں غریب در شرائط نافعیت تحقیق مصالح احکام

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ احقر مدعا نگاہ ہے کہ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ اصل مدار ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ  
کا انصوص شرعیہ میں جتنے بعد ان کے امتثال اور قبول کرنے میں ان میں کسی مصلحت و حکمت معلوم ہو نہ کیا  
انظار کرنا بالیقین حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کے ساتھ بغاوت ہو جس طرح دنیوی سلطنتوں کے قوانین کی جو  
اسباب اگر کسی کو معلوم نہ ہوں اور وہ اس معلوم نہ ہونیکے سبب ان قوانین کو نہ مانے اور یہ عذر کرے کہ  
بدون وجہ معلوم کئے ہوئے میں اسکو نہیں مان سکتا تو۔ کہ باغی ہو نہیں کوئی عاقل شبہ کر سکتا ہے  
تو کیا احکام شرعیہ کا مالکان سلاطین بنیاسو بھی کم ہوگا! اس میں کوئی شک نہ رہا کہ اصل  
ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ کا انصوص شرعیہ میں لیکن اسی طرح اس میں بھی شبہ نہیں کہ باوجود اس کے پھر بھی  
ان احکام میں بہت سو مصالح اور اسرار بھی ہیں اور گود مدار ثبوت احکام کا آپر نہ جیسا اوپر مذکور ہوا لیکن  
ان میں یہ خاصیت ضرور ہے کہ بعض طہانے کے لئے احکام معلوم ہو جانا احکام شرعیہ میں مزید اطمینان پیدا ہونے  
کیلئے ایک وجہ میں معین ضرور ہو گا اہل یقین راسخ اسکی ضرورت نہیں لیکن بعض ضعفا کیلئے تسلی بخش و تر



بخش بھی ہو (اور اسوقت ایسی طبائع کی کثرت ہو) اسی راز کے سبب بہت سے اکابر علماء و مثلاً مام غزالی و خطابی و ابن عبد السلام و غیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ کے کلام میں اس قسم کے لطائف معانی مذکور بھی پائے جاتے ہیں جنکے ہمارے زمانہ میں تعلیم جدید کے اثر سے جو آزادی طبائع میں آگئی ہو اُس سے بہت لوگوں میں ان مصلح کی تحقیق کا شوق اور مذاق پیدا ہو گیا ہے اور گواسکا اصل علاج تو یہی تھا کہ ان کو اس سے روکا جائے (چنانچہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہی) لیکن تجربہ سے آئیں! مثلاً رطابین صادقین کے عام لوگوں کو اس سے روکنے کی مشورہ دینے میں کامیابی متوقع نہیں تھی اسلئے تسبیلاً للطامہ و تیسیراً علی العامۃ بعض اہل علم بھی جستہ جستہ میں تحریر و تقریر کرنے لگے ہیں اور اگر ان تقریرات و تحریرات میں حدود شرعیہ کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی تو ان کو کافی سمجھ کر کسی نئے مجموعہ کی ضرورت نہ ہوتی مگر علوم حقہ و اتباع علوم حقہ کی قلت اور آرا فاسدہ اور اتباع امور مختلفہ کی کثرت کے سبب بکثرت ان میں تجاوز عن الحدود سے کام لیا گیا ہے چنانچہ اس وقت بھی ایک ایسی ہی کتاب جسکو کسی صاحبِ قلم نے لکھا ہو مگر علم و عمل کی کمی کے سبب تمام تر رطب یا بسن غٹ و سمیں سے پر ہے ایک دوست کی بھیجی ہوئی میرے پاس دیکھنے کی غرض سے آئی ہوئی رکھی ہو اُسکو دیکھ کر یہ خیال پیدا ہوا کہ ایسی کتابوں کا دیکھنا تو عامہ کو مضر ہے مگر عوام کی بد دل جانے کے سبب بد دلانے کے اُسکا دوسلر لوگوں کو بتلایا جائے اس کے مطالعہ سے روکنا خارج عن القدرہ ہو اسلئے اسکی ضرورت محسوس ہوئی کہ ایک ایسا مستقل ذخیرہ ان مضامین کا جو ان مفاسد سے مبرا ہو ایسے لوگوں کیلئے مہیا کیا جائے تاکہ اگر کسی کو ایسا شوق ہو تو وہ اسکو دیکھ لیا کریں کہ اگر موثر منافع نہ ہوگا تو واقع مضار تو ہوگا۔ (البتہ جس طبیعت میں مصلح کے علم سے احکام الہیہ کی عظمت و وقعت کم ہو جاوے یا وہ انکو بد او احکام سمجھنے لگے کہ ان کے انتقار سے احکام کو مفتی اعتقاد کریں یا ان کو مقصود بالذات سمجھ کر دوسرے طریق سے ان کی تحصیل کو بجائے اقامت احکام کے قرار دیں جیسا کہ اوپر بھی ان مضار کی طرف اجمالاً اس قول میں اشارہ بھی کیا گیا ہے چنانچہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہے "ستوائے طبائع والوں کو ہرگز اسکے مطالعہ کی اجازت نہیں بہر حال وہ ذخیرہ یہی ہو جو آپ کے ہاتھوں میں موجود ہے احقر نے غایت بے تعصبی سے آئیں بہت مضامین کتاب مذکور بالا سے بھی جو کہ موصوف بہ صحت تھے لیلے

۵ اور بہت زیادہ ان مضامین کا حجتہ اللہ البالغہ سے ماخوذ تھا جیسا کہ بعد اخذ کے حجتہ اللہ کے دیکھنے سے معلوم ہوا اور بعض جگہ ہمارے اکابر سے و اللہ الحمد علی ان اخذنا لم یکن من غیر الماخذ ۱۲ منہ



ہیں اور اس میں احکام مشورہ کی کچھ کچھ وہی مصلحتیں مذکور ہونگی جو اصول شرعیہ سے بعید ہوں اور افہام عامہ کے قریب ہوں مگر یہ مصلحتیں نہ سب مخصوص ہیں نہ سب ملّا احکام ہیں۔ اور نہ ان میں انحصار ہے محض ایک نمونہ ہے اس سبوح میں ہمارے زمانہ سے کسی قدر پہلے زمانہ میں حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ الباقیہ لکھ چکے ہیں۔ سنہ ۱۱۰۰ھ کے ترجمہ اس کا بھی ہو چکا ہے مگر عوام کو اس کا مطالعہ مناسب نہیں کہ غامض زیادہ ہے اور اس ہمارے زمانہ میں بھی ایک مصری فاضل براہیم آفندی علی المدرس بالمدرستہ الخدیویہ نے ایک کتاب لکھی جو حکما نامہ اسرار الشریعہ ہے اور جو سنہ ۱۳۲۸ھ میں مصر کے مطبع الواعظ میں چھپی ہے اور اسکے قبل ایک رسالہ حمیدیدہ شائع ہو چکا ہے مگر یہ دونوں نئی کتابیں عربی زبان میں ہیں جن میں سے حمیدیدہ کا ترجمہ اردو تو کئی سال ہو کر شائع ہو چکا ہے اور اس دوسری کتاب سے اسرار الشریعہ کا ترجمہ کاغذ مصلیٰ مولوی حافظ محمد اسماعیل صاحب کر رہے ہیں میری اس مجموعہ ساتھ ان دونوں کتابوں کا مطالعہ کرنا معلومات میں ترقی دیگا اور چونکہ طرز ہر ایک کا مجاہد اس لئے ایک کو دوسرے سے معنی نہ سمجھا گیا۔ میں نے ان دونوں کتابوں کا ذکر اس مصلحت بھی کیا ہے اور اس لئے بھی کہ میرے اس عمل کو تفریق نہ سمجھا جائے اور اس تفریق کے شبہ کو صاحب حجۃ اللہ الباقیہ نے بھی خطبہ میں اسکی اصل کو کتاب و سنت کے اشارات واضحہ سے نکال کر رفع فرمایا ہے اور بطور مثال کے اس کے بعض بعض ماخذ کو بھی بیان فرمایا ہے اور نام اس کا المصالح العقلیہ للاحكام النقلیہ کہتا ہوں حق تعالیٰ (اسکو اسکے موضوع میں نافع اور ترددات و شکوک فی الاحکام کا دافع فرما دے) و اسلام

کتبہ شریف علی عفی عنہ یکم ربیع یوم الخمیس ۱۳۳۲ھ

## چھترواں غریبہ تہرویں کا تہ در توجیہ عجیبہ قرآن و احکام بالجر

اگر ہم جو ار کے بھی قائل نہ ہوں اور ارجل کے مسح ہی کو مان لیں تب بھی اس کا غیر مغسول ہونا لازم نہیں آتا بلکہ احتمال ہے کہ یہ وہ مسح ہو جو عین غسل کے وقت کیا جائے یعنی دلکے بوجہ اس کے کہ پاؤں کی جلد ہوتی ہے اس لئے غسل کے ساتھ کہ مفہوم ہے ایک قرآنہ کا دلکے کا حکم کہ مفہوم ہے دوسری قرأت کا فرمایا ہو۔

۱۰۷ اور تہم فائدہ کیلئے بعض دوسری مفید کتب کا بھی پتہ دیا ہوں جن کا مطالعہ اس موضوع میں بصیرت بڑھ دیگا۔  
الانتباہات المفیدہ للآخر۔ العقل والنقل للمولوی شبیر احمد الیونیدی سلمہ۔ مواظب مفتا خیر و عطا

روح الارواح۔ رسالہ الحق جو پرچہ الرشاد میں نکلتا ہے۔ آل التہذیب نو مقلے ۱۲۸۷ھ



## سترواں غریبہ در تنبیہ متعلق بہ قاعدہ حجۃ شرائع من قبلنا

اس قاعدہ اصولیہ میں ایک قید مشہور ہے کہ لقل کر کے نکیہ نہ کیا گیا ہو آہیں اتنی تنبیہ ضروری ہے کہ یہ ضرور نہیں کہ اسی مقام پر نکیہ ہو بلکہ کسی نص میں بھی نکیہ ہونا کافی ہے۔ ورنہ تیرہ یوسف علیہ السلام کے قصہ میں اس شاہد کا قول منقول ہے ان کا کہ قصہ قدم قبل الخ اور اس مقام پر نکیہ نہیں ہو تو لازم آتا ہے کہ ہماری نشر میں بھی حجۃ ہو و ہونمتف۔ اس سواں لوگوں کا بھی جواب ہو گیا جو سجدہ ملائکہ و اخوان یوسف علیہ السلام سے جواز سجدہ شجۃ پر استدلال کرتے ہیں وجہ جواب نظام ہے کہ دوسری نصوص میں نکیہ موجود ہے۔

وفي المقام تغريعا. لطيفان يتعلقان بقصة موسى عليه السلام مبنيان على كون ما قصل الله ورسوله علينا من غير تكبير حجة لنا. احدهما اباحة مال الحر بي برضاة ولو بعقد فاسد فاستحيا الامر لارضاع الابن عقدا فاسدا وهو هذا ذهب الحنفية. والثاني كون المعاهدة التي تحرم دم الحر في عاها للعالی والحالی فان موسى عليه السلام لم يعاها هذا هو قالوا فلم ينعقد العهد بالحال كان دم العقبى مباحا فلا معنى لتسمية قتله عمل الشيطان واستغفاره منه هذا۔

## اٹھتر و اں غریبہ در عدم نفاذی بین الرق و ولایت اسمعیل عم

احادیث میں بعض اعمال کی فضیلت میں وارد ہے کہ مثل اعتاق اولاد نبی اسمعیل علیہ السلام کو ہے اس پر کمال ہوتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے جواب یہ ہے کہ حریت و رق میں دلربا پ کا تابع نہیں ہوتا ماں کا تابع ہوتا ہے تو اگر کسی قریشی نے جاریہ سونکاح کر لیا تو اس کی اولاد ولد اسمعیل علیہ السلام بھی ہے اور رقیق بھی۔

## اناسی و اں غریبہ در نقض ذمہ شتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حنفیہ و شافعیہ میں سلسلہ میں مختلف ہیں سرت سے دونوں مذہبوں میں یہ تطبیق سمجھتا تھا کہ شتم و دشنام ایک بطور اپنے مذہب کی تحقیق کے یقین نہیں کیونکہ مایہیون بہ میں داخل ہے دوسرا بطور طعن و ابانت کے یہ یقین ہو کیونکہ مایہیون بہ پر اندر و بدل علیہ قولہ تعالیٰ وان نکثوا باہم من بعد عہدہم و طعنوا فی دینکم فقالوا ائمتہ الکفر اھم لایمان لھم لایۃ پھر شامی میں اسی کو قریب قریب تقریر نظر سے



گذری فحمت اللہ تعالیٰ علیہ۔

## اسی واس غریبہ در امتناع تصور حق بالکنہ تفاوت عیا فیہ تصور بالوجہ

سوال۔ تصور حق تعالیٰ کی جو چار قسمیں کی ہیں یعنی تصور بالوجہ تصور بالکنہ۔ بالکنہ کہنے ان میں سے کوکلیں کو کوکشی جمل ہو جاتی ہے۔

الجواب۔ سب کو بالوجہ ہی ہوتا ہے مگر خود اس وجہ میں تفاوت کسی کو اسوجہ کی کہ نہ نہ کشف ہوتی ہے کسی کو اس وجہ کی بھی وجہ ہی درک ہوتی ہے۔

## اکیاسی واس غریبہ در معتبر بودن ذکر غیر لسانی

سوال۔ اگر ذکر لسانی بلا اسماء نفس ہو تو ذکر سمجھا جائیگا یا نہیں بعض وقت اس طرح بھی کرتا ہوں فقہ میں تو ادنیٰ مخالفت کا اسماء نفس لکھا ہے اس صورت میں تو یہ نہ سہی ہو نہ جہری اور یہ صورت اکثر نوم کے وقت پیش آتی ہے کہ اگر کسی قدر صوت کیساتھ کرتا ہوں تو نوم میں دقت ہوتی ہے اور بالکل زبان دکنے کو بھی دل نہیں چاہتا لہذا یہ صورت اختیار کرتا ہوں۔

جواب۔ فقہاء نے جو اعتبار نہیں کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ احکام دنیویہ بدون اس کے معتبر نہیں نہ یہ کہ تو اب بھی نہیں ہوتا آپ بے تکلف ایسا کرتے رہیں۔

## بیاسی واس غریبہ در غیر معتبر بودن حالے کہ باطلاع شیخ زائل شود

حال۔ حضور والا نماز میں جو دل چسپی و خضوع و خشوع پیدا ہو گیا تھا وہ حضرت کو اطلاع دینے کے بعد فوراً جاتا رہا عجیب حالت ہو جس حالت کا اظہار کرتا ہوں ہی حالت موقوف ہو جاتی ہے اور امید ہے کہ حضور تہی فرما دیں گے تحقیق۔ وہ کیفیات معتبر نہیں جو مصلح کو اطلاع دینے سے جاتی رہیں۔ اطلاع دینا ضروری ہے خواہ ایک کیفیت بھی نہ ہو۔ کیفیات غیر اختیاریہ مطلوب ہی نہیں۔ ہاں جو امور اختیاری ہیں ان میں کوتاہی نہ ہونا چاہیے نماز میں قلب کو خود حاضر کرنا کو حاضر نہ رہے۔



## تیرا سی واں غریبہ در دفع اشکال بحديث جعلنی فی اعین الناس کبیرا

حال حضرت مولانا و مرشدنا و امست برکاتکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ رگزارش یہ ہے کہ (۱) (جعلنی فی عینی صغیرا و فی اعین الناس کبیرا) یہ دعا مناجات مقبول میں ہر وقت تلاوت (و فی اعین الناس کبیرا) کو خالی الذہن ہو کر پڑھنا تھا اور یہ خیال ہوتا تھا کہ یہ حالت تو ایسی ایترا و لوگوں کی نظریں بڑا معلوم ہو نیکی حضرت حق سے دعا کروں کل یہ خیال پیدا ہوا جب حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہے تو ہمیں مصلح و حکم ہوں گے اور اللہ تعالیٰ کو یہی دعا پسند ہوگی اگر طمع خواہد ازمن سلطان دیں + خاک بر فرق قناعت بعد ازین) دنیا میں بھی کوئی مالک شفیق یہ نہیں چاہتا کہ میرا غلام لوگوں کی نظریں ذلیل و خوار ہے اب یہ جی چاہتا ہے کہ اس دعا کو مع ملاحظہ معنی کے پڑھا کروں کیونکہ اسی دعا میں نفس کو بھی لذت آتی ہے اور وہ لوگوں کی نظریں بڑا بننا چاہتا ہے اور کترین میں ایسی استعداد نہیں کہ امتیاز کر سکے کہ یہ خطہ رحمانی ہے یا نفسانی لہذا حضور والا میں عرض رہا ہوں حسب معمول پڑھا کروں یا معنی کا بھی تصور کیا کروں کترین کا طبعی مذاق یہی ہے کہ گناہ ہوں کوئی امتیازی حالت **تحقیق** نہایت مبارک مذاق ہے اور اس دعا کی حقیقت اس مذاق کو خلاف نہیں اور اس حقیقت کا سمجھنا موقوف ہے حکمت جاہ کے سمجھنے پر اور وہ یہ ہے کہ جاہ خود مقصود نہیں بلکہ ذریعہ ہے دفع مفسدہ کا اور وہ مفسدہ اذیت خلق جو اسکا دافع جاہ ہے کہ وہ مانع ہوتا ہے ظالموں کی دست درازی سے پس اصل مقصود یہ ہے کہ اذیت عوام و حکام سے محفوظ رہتا کہ بلا تشویش مشغول طاعت رہ سکے پس اس معنی کے تصور سے دعا کرنا نہ خلاف مذاق ہمسکۃ نفس کو اس میں بڑے بننے کی لذت ہوگی۔

## چوراسی واں غریبہ در حل بعض عبارت لوائح جامی رحمہ اللہ

سوال۔ لوائح جامی لائحہ نسبت پر ختم میں مذکور ہے کہ پس عالم ظاہر حق است حق باطن عالم عالم پیش از ظهور عین حق بود و حق بعد از ظهور عین عالم بلکہ فی الحقیقت یک حقیقت است ظهور بطون و اولیت آخریت از نسبت اعتبار استادیند۔ دو سکر مواضع میں بھی ایسا ہی مذکور ہے جیسا کہ لائحہ ہیز دہم میں ہے پس نسبت

ع غور کرنے سے سمجھ میں بھی آتے ہیں ۱۲ منہ



در حاج الا حقیقتے واحد کہ بواسطہ تلبس شیون و صفات متکثرہ متعدد می نماید نسبت بآنان کہ در ضیق  
مراتب مجوس اند و با حکام و آثار آن مقید۔ اول سوا خیر تک بہت جگہ میں ایسا ہی مضمون ہے۔ اس کا  
مطلب حل نہیں ہوا۔ بہت مرتبہ مطالعہ کر چکا ہوں توقع قوی ہے کہ جواب شافی مرحمت فرمایا جائے۔  
الجواب۔ یہاں ایک اصل ہے اور بعض اصطلاحات ہیں ان کے استحضار سے ایک یہ عبارت کیا  
غالباً تمام لوازم حل ہو جاوے گی۔ وہ یہ کہ محقق فی الحاج ان حضرات کو نزدیک صرف ایک وجود واجب  
اور دو مکر موجودات اُس وجود حقیقی کی ساتھ ایک خاص تعلق رکھنے کی سبب متصف بالوجود ہیں اور  
اس تعلق کی کیفیت ان حضرات کو نزدیک ایسی ہے جیسے متصف بالعرض کا تعلق متصف بالذات کے ساتھ پس  
اس بنا پر موجود بالذات صرف ذات حق ہے اور ممکنات موجود بالعرض اور اسی مرتبہ میں ممکنات کو غیر موجود  
بھی کہہ دیا جاتا ہے جیسے جالین سفینہ کو غیر متحرک بالذات میں کہا جاسکتا ہے۔ اور چونکہ یہ موجود بالعرض  
مشاہد ہے اور موجود بالذات غیر مشاہد اسلئے عالم کو ظاہر حق اور حق کو باطن عالم کہہ دیا پس ظاہر باطن کے  
وہ معنی نہیں جس معنی کر روح کو باطن انسان اور جسد کو ظاہر انسان کہا جاتا ہے بلکہ ظاہر معنی مظهر و باطن معنی  
زی مظهر ہے فلا اشکال اور چونکہ ما بہ الانصاف بالذات و ما بہ الانصاف بالعرض شی واحد ہے محض تغایر  
اعتباری ہوتا ہے اسلئے دونوں متغایرین بالاعتبار کو ایک دوسرے کا عین کہا جاسکتا ہے اور اس سے  
الانصاف کو اعتبار سے دونوں انصاف کو اور پھر ان دونوں انصاف کو اعتبار سے دونوں متصف  
کو تجوز و تسامحاً عین کہنا صحیح ہو سکتا ہے اور در حقیقت حکم عینیت کا خود ان دونوں حیثیتوں میں ہے  
پس اس بنا پر عالم اور حق کو عین کہہ دیا اور اس میں قبل ظہور و بعد ظہور دونوں حالتیں اصل میں مساوی  
ہیں۔ مگر چونکہ قبل ظہور عالم میں خفا محض تھا اسلئے اُس کو حق میں مندرج کہہ دیا اور بعد ظہور امر بالعکس  
ہو گیا اسلئے اُسکے عکس کا حکم کر دیا پس یہ عینیت بمعنی اتحاد اشیائیں نہیں بلکہ بمعنی وحدت شیء واحد ہے  
مشورہ۔ ایسی کتابیں دیکھنا ضروری آئندہ نہ پوچھا جاوے۔

## پچاسی اں غریبہ و تقریر اشارہ بہ لطائف ستائے حدیث فی ضیاء القلوب

باید دانست کہ لطائف سخیل اند یعنی شش موضع اند و جسم انسان کہ پر فیوض و پیر انوار و شمعیں بسیار است  
اول لطیفہ قلبی کہ مقام او دو انگشت فرد تر زیر پستان چپ است و نور او سفید است و دوم لطیفہ



روحی کہ مقام اود و انگشت فروتر پستان راست است و نور او سفید است منوم لطیف نفس کہ موضع  
 آن زیر ناف است و نور او زرد است چہا ر م لطیفہ سری مقام آن مابین سینہ و نور او سبز است -  
 پنجم لطیفہ خفی مقام آن بالائے ابرو و نور او نیلگون است ششم لطیفہ اخفی محل آن ام الدماغ است  
 و نور او سیاہ است مثل سیاہی چشم حدیث ثمر وضع (صلی اللہ علیہ وسلم) یدہ علی فاصیتہ  
 ابی محمد و ثمرہا علی وجہ من بین ثدییہ (و فی نفعہ من بین یدایہ) علی کبدہ  
 ثمر بلغت ید رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) سرۃ ابی محمد و رۃ ثمر قال رسول اللہ (صلی اللہ  
 علیہ وسلم) بارک اللہ لک و علیک الحدیث (ابن ماجہ باب الترجیع فی الاذان)

**ترجمہ** پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک ابو محمد زورہ کے مقدم راس پر (یعنی سر  
 اگلے حصہ پر) رکھا پھر اس (ہاتھ) کو ان کے چہرہ پر سے گزارا (اسطرح سے کہ) انکے دونوں پستانوں کے  
 درمیان سے (ہوتا ہوا) اور دوسرے نسخہ پر ان کے دونوں ہاتھوں کے درمیان جو جسم کا سطح ہے اس پر لگتا ہوا  
 انکے جگر پر (گذرا) پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا دست مبارک ابو محمد زورہ کی ناف پر پہنچا پھر رسول اللہ صلی  
 علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے لئے اور تمہاری اوپر برکت فرمائے، ولایت کیا اسکو ابن ماجہ نے -  
**ف** لطائف کی ماہیت جاہلیہ بھی مضمون دہم کے فائدہ کی تحت میں گذر چکی ہو اور وہاں یہ بھی مذکور ہوا  
 کہ ان لطائف کا خاص خاص تعلق جسد مادی کے بعض بعض اجزاء سے ہے جسکی تفصیل ضیاء القلوب  
 کی عبارت بالا میں مذکور ہو اور گو اصل دلیل ان تخصیصات کی کشف ہو اور درود نص پر موقوف بھی نہیں  
 لیکن درجہ استیناس میں یہ حدیث ان مقامات کی طرف اس طرح مشیر ہو سکتی ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے دست مبارک ایصال برکت کیلئے ان ہی خاص مقامات پر پھیرا پھر برکت کی دعا فرمائی سو یہ تو  
 ضروری بات ہو کہ ان مقامات کو قابلیت للبرکت میں دوسرے مقامات پر ترجیح ہو اگر آپ نے قصد ایسا کیا  
 تب تو ترجیح ظاہر ہو اور اگر اتفاقاً ایسا کیا تو اس اتفاق کا واقع ہونا خدا ساز ترجیح کی علامت ہے اور بعد از  
 کشف کے اس ترجیح کی بنا قریب ہی خاص تعلقات ہیں ان لطائف کے ان خاص خاص اجزاء جسد مادی  
 کے ساتھ چنانچہ مقدم راس محل ام الدماغ کا جس سے لطیفہ اخفی متعلق ہو اور وجہ شمل ہو بالانوار و پرچہ  
 محل سے لطیفہ خفی کا اور دونوں پستانوں کے درمیان سینہ سے جو مقام سے لطیفہ سر کا اور ظاہر ہو کہ جب طبعی حالت



کھلا ہوا ہاتھ بلکہ قصداً پھیلا ہوا جیسا کہ قصداً ایصال برکت اس کا قرینہ ہے۔ دونوں پستانوں کے درمیان میں کو ہوتا ہوا نیچے کو گزریگا جیسا کہ سترہ تک پہنچنا اس نیچے کو گزرنے پر دال ہے تو عا دہ دونوں پستان کے تحت سے بھی مس کر لیا اور یہ دونوں مقام ہیں لطیفہ ریح و لطیفہ قلب کے ادل کیلئے راست ثانی کیلئے چپ خصوص حدیث کے دوسرے نسخہ پر کہ بجائے شریہ کے ید یہ ہے اور بایں یدین کی دلالت اس مثال الشیمن پر (جبکہ اس کی ساتھ کوئی اشتہار نہ ہو جیسا کہ یہاں اشتہار نہیں ہے) ہر مقصود مقام کہ ایصال برکت ہے خود مقتضی ہے استیعاب محل مرور کو اور بھی واضح ہے پھر دونوں پر کبیر کو گزرنے کا یہ نص ہے شریہ کے تحت سے مس کرنے پر پھر اس مرور علی الکبد کی حالت میں اگر ید مبارکہ کا میلان حاصل یمین کی طرف تان لیا جاوے تو پھر ناف پر گزرنے کا جو کہ وسط میں ہے تکلف بعید کا محتاج ہوگا جس کا بدون دلیل کو قائل ہونا محکم ہے اسلئے ماننا پڑیگا کہ ہاتھ کو دونوں طرف نسبت برابر بقی پس جب کبد کا ذکر پستان راست کے تحت پر مرور کا قرینہ ہے تو یہ مقدمہ تساوی نسبت پستان چپ کے تحت پر مرور کا قرینہ ہوگا۔ پس ہر حال میں اقرب بھی ہے کہ دونوں لطیفوں کے مقاموں پر ید مبارکہ کا مرور مانا جاوے اور سترہ پر گزرنے کا جو کہ محل ہے لطیفہ نفس کا یہ تو صریح مدلول ہے حدیث کا پس اس طرح سے ان خاص خاص مقامات سے ان خاص خاص لطائف کے تعلقاً ایک نکتہ لطیفہ کے درجہ میں حدیث کے مدلول ہو گئے فنفکر و تشکر و اشدا علم۔

**ف۔** ان لطائف میں سے بعض کا نام تو نصوص میں بھی مذکور ہے جیسے روح اور قلب اور نفس اور بعض کا غیر مذکور ہے جیسے سر اور خفی اور خفی بعض نے ان کی مذکوریت کے دعویٰ کیلئے اتنا بعینہ لکھتے کیا ہے جو قریب تحریف کے ہے چنانچہ دو کو تو سورہ طہ کی آیت وان تجھربا لعقول فانه یعلم السر والخفی میں لفظاً اور خفی کو خفی کے تقابل سے دلالت مذکور مانا ہے مگر جس کو ذرا بھی زبان سے ہوگا وہ یقیناً اس دعویٰ کو باطل سمجھیکا اور اس سے بڑھ کر جبل وہ ہے جس کا بعض نے دعویٰ کیا ہے کہ صوفیہ کی اصطلاح میں جن اشغال کا نام مقام احمود اور سلطانان صیرا ہے وہ اسی عنوان سے قرآن مجید میں مذکور ہیں نحو بادئ من التحریف۔ یہ جبل بعینہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے کہا تھا کہ مولوی لوگ جو فاتحہ دینے سے منع کرتے ہیں اتنا نہیں سمجھتے کہ قرآن مجید میں جو سورہ فاتحہ نازل ہوئی ہے وہ خاص فاتحہ ہی دینے کی نازل ہوئی ہے اور اسی لئے تو اس کا نام فاتحہ ہے۔ ماشاء اللہ خود ہی اپنی طرف سے ایک اصطلاح تجویز کی اور قرآن مجید کی تفسیر کو اس کا تابع بنا دیا اللہم عل حفظنا واصلحنا۔



۳۔ نفس بقول محققین عالم خلق یعنی مادیات سے ہے عالم امر یعنی مجردات سے نہیں پس اسکو لطافت میں شمار کرنا تغلیباً ہی اسی بنا پر بعض اکابر کے کلام میں لطافت خمسہ کا عنوان واقع ہوا ہے پس ترکیب انسان کی دس اجزاء سے ہو پانچ عالم خلق سے ہیں چار عنصر اور ایک نفس اور پانچ عالم امر سے یعنی لطافت خمسہ کشف اصطلاحات الفنون میں مجمع السلوک سے نفس کا مادی ہونا ایک عبارت میں نقل کیا ہے ان النفس جسم لطیف کل طافۃ اھواء ظلماتیۃ غیر ذلکیہ منتشرۃ فی اجزاء البدن كالزبد فی اللبن والذهن فی الجوز واللوز والروح نور روحانی الہ للنفس کما ان السر الہا ایضاً فان الحیث فی البدن انما یتقی بشرط وجود الروح فی النفس اھ بحث الروح ربانہ کہ نفس سے بحث کرنا اور عنان سے بحث نہ کرنا وجہ اسکی یہ ہے کہ غرض صوفی کی کہ تصفیۃ نفس سے متعلق ہے عناصر سے نہیں۔

### چھٹا سی ان غریبہ در رفع اشکال بر حرمت بیع باذان اول جمعہ

فقہائے فرمایا ہے کہ جمعہ کی اذان اول سے بیع وغیرہ حرام ہو جاتی ہے اور اس پر آیت سورہ جمعہ سے استدلال کیا ہے۔ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ نزول آیت کی بوقت یہ اذان اول نہ تھی تو یہ آیت میں کیسے مراد ہو سکتی ہے اور جب مراد نہیں تو اس سے استدلال کیسے ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ مراد تو اس سے اذان ثانی ہی ہے لیکن اشتراک علت سے حکم متعدی ہو جاوے گا اذان اول کی طرف۔ پس آیت سے استدلال بواسطہ قیاس کو ہے اور کلام فقہاء کا یہی محل ہے فارفع الاشکال۔

### ستائس سی ان غریبہ تحقیق قاعدہ مناظرہ لایکوز لنقل من دلیل لی دلیل آخر

اہل مناظرہ ایک دلیل پر جب اشکال واقع ہوا اسکو چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف منتقل ہو نیکو ناجائز کہتے ہیں اور ہونا بھی چاہئے ورنہ قیاس و تہم کوئی کلام ختم ہی نہ ہو دلیلیں تو غیر متناہی ہو سکتی ہیں خواہ صحیح ہوں غلط اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قصہ مجاہد مع فرود کا قرآن مجید میں مذکور ہے جس میں آپ کے دلیل اول کو چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف انتقال فرمایا۔ جواب یہ ہے کہ اس قاعدہ میں تفصیل ہے وہ یہ کہ یہ عدم انسوقت ہے جب داعی اس نقل کا استدلال کا عجز ہو اور یہاں ایسا نہیں ہوا۔ جواب بہت صاف تھا کہ تو اجبار و امانت کو معنی نہیں سمجھا اور جب داعی مخاطب کی غباوت ہو کہ وہ دلیل کی حقیقت

نہیں سمجھا اور نہ سمجھنے کی امید اس وقت یہ نقل جائز اور عین مقتضای شفت ہے اور یہاں ایسا ہی ہوا۔

## ۸۸ اٹھاسی وال غریب در انطباق مسئلہ کلام بر آیت قرآنیہ

قال الله تعالى في سورة الزخرف انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وانه في ام الكتاب لدنيا  
لعلى حكيمه استدلال المعتزلة بقوله جعلناه علوحدوث القرآن والجواب حمل على الكلام اللفظي  
ولانزاع فيها هذا هو المشهور قلت ولو فسرهم الكتاب بالعلم الالهي كما في الدر المنثور في سورة  
الرعد برواية عبد الرزاق وابن جرير عن سيار عن ابن عباس انه سأل كعبا رضى الله عنه  
عن ام الكتاب فقال علم الله ما هو خالق وما خلقه عالمون فقال لعلمه كون كتابا فكان  
كتابا في مرتبة الظهور لا استحالة كون القديم حادثا كانت الآية دالة على قدم الكلام  
النفسي وتفسير قوله لدنيا يكون في مرتبة الصفات التي هي اقرب الى الذات وتفسير  
قوله لعلى يكونه عاليا عن الحدوث وقوله حكيم يحكم لان القديم لا يتغير والمسلطان  
عقليتان وانما ذكرت تبرعا وتقوية للعقل بالنقل ومثل دلالة القرآن على المسئلة  
يدل الحديث عليها فان مسلما روى عن خولته بنت حكيم قالت سمعت رسول الله صلى  
الله عليه وسلم يقول من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم  
يضره شيء حتى يرتحل من منزله ذلك ورد في الحديث الاستعاذة بكلمات الله وقوله  
ذم القرآن الاستعاذة بالمخلوق حيث قال وانه كان رجال من الانس يعوذون رجال  
من الجن الآية فلو كانت كلمات الله الشاملة لكلامه مخلوقا لم ياذن في الاستعاذة  
بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا ظاهر جدا۔

## ۸۹ نواسی وال غریب در رفع اشکال مشہور متعلق تقسیم موجود الی الخارجی الذہنی

تقریر الاشکال الموجود الذہنی موجود فی الذهن الذهن موجود فی الخارج والمظروف  
لمظروف شيء يكون مظهرا فالدلك الشيء كما هو يدعي فلزم كون الموجود في الذهن موجودا  
في الخارج ويلزم كون الموجود في الخارج مقسما للموجود في الذهن وقد كانا قسيمين۔



**والجواب** على ما أدى إليه نظري ان الموجد في الخارج الذي هو قسيم هو ما كان موجبا في الخارج بلا واسطة (اي بلا واسطة الذهن) وهو غير شامل للموجد الذهني الذي وجب في الخارج بواسطة الذهن فتبصر وتشكر.

## نوني وان غريبه رفع اشكال متعلق بوجوب

روى النسائي في باب المحافظة على الصلوات الخمس ان رجلا من بني كنانة يدعى المخدجي سمع رجلا بالشافعي يابى محمد يقول الوتر واجب (اي حتم كهية المكتوبات) قال المخدجي فرجت العمادة بن الصامت فاعتزضت له وهو راى المسجد فاخبرته بالذي قال ابو محمد فقال عبادة كذاب ابو محمد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول خمس صلوات كتبهن الله على العباد الخ قلت قد اشكل الحديث على الحنفية وفيهم بوجوب الوتر لان الوتر لو كان واجبا في حقنا لكان فرضا في حق الصحابة لان الفارق بين الفرض والواجب هو الظنية ولا يفي في حقهم لوصول الدليل منه صلى الله عليه وسلم بلا واسطة فلما نفى الصحابة فرضية انتفى وجوب وهذا اشكال قوي وحله على ما ذهبت اليه الله تعالى بمنع عدم الظنية في حق الصحابة فان الظنية تكون تارة في الطريق وهو منتف في حق الصحابة وتكون تارة في الدلالة وهو مشترك بيننا وبينهم ولا يلزم كون هذا الظن فرضا في حقهم ليلزم من انتفاء الوجوب وان لم يكن هذا العنوان في اصطلاحهم.

## البيان في ان غريبه معنى تقية تكفير صغار بعد غشيان الكبار

روى الترمذي في فصل الصلوات الخمس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن ما لم يغش الكبار الحديث -

وظاهره انه اذا غشى الكبار لم تكن كفارات للصغار وليس كذلك فوجب الحديث ان كلمة ما عامة شاملة للصغار والكبار والمعنى ان كونها كفارة لجميع المعاصي مقيدة بعد غشيان الكبار واما اذا غشى الكبار فلا تكون كفارة بجميعها اما كونها كفارة لبعضها



فليس بمنتهى فافهم -

## بالقوس ٩٢ وان غريبة توجية برون مسجد نبوي مصداق لمسجد اسس على التقوى

روى الترمذي في باب ما جاء في المسجد الذي اسس على التقوى عن ابي سعيد الخدري قال  
امترى رجل من بني خديجة ورجل من بني عمر وبن عوف في المسجد الذي اسس على التقوى فقال  
الخدري هو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الاخر هو مسجد قبا فأتيا رسول الله صلى  
الله عليه وسلم في ذلك فقال هو هذا يعني مسجده وفي ذلك خير كثير الحديث وهذا مشكل  
لإجماع اهل التفسير على كونه مسجدا قبا فليتأمل ان يكون النزاع في عموم المسجد المسوس  
على التقوى للمسجد النبوي بعد الاتفاق على مصداقه اعلى مسجد قبا ثبتا حدهما بطريق الدلالة  
لان المسجد الذي اصبحت له مكانة موسسة على التقوى كان المسجد الذي اسسه النبي صلى الله عليه وسلم  
كذلك بالاولى فغناه الاخر نظر العبارة النص فغض رسول الله صلى الله عليه وسلم للمثبت فافهم

## ترافق ٩٣ وان غريبة در اثبات تصرف انبي صلى الله عليه وسلم

روى الترمذي في باب ما جاء في السجدة في النجم عن ابراهيم بن ابي اسحق قال سجد رسول الله صلى الله  
عليه وسلم فيها يعني النجم المسلمون والمشركون والجن والانس الحديث وكثيرا ما يقع السؤال  
عن سبب سجدة المشركين واقرب الاجوبة عندي كونها تبصرف النبي صلى الله عليه وسلم وفيه  
اثبات التصرف ولو قليلا من الكاملين لاسيما النبي صلى الله عليه وسلم والله اعلم

## چورانوي وان غريب در اصل حصول ثواب طاعت بنبي الى الاموات ٩٤

روى الترمذي في باب المتصدق ويرث صدقة عن امرأة فقالت يا رسول الله كان عليهما راي على  
احي) صومر شهر قال صومر عنهما الحديث قلت هو اصل في وصول ثواب العبادة البدنية كما  
هو مذهب الحنفية ولا يلزم منه كفاية هذا الصومر لاحتمال ان يكون مقصوده ان يطلق النفع  
لها قلت ودل حديث امير المؤمنين رضي الله عنه في مسجده العشار ويقول هذه



لابي هريرة عن وصول الثواب الى المحي ويدل تضيحة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امته  
على وصولها الى من سيولد وذكرنا للسائلين تبعاً لمسئلة الباب -

## ٩٥ **بجائز في ان غريبه الاشكال متعلق بتبصير عمومي قاتل عدو قتل**

روى الترمذي في باب حكمه والى القتل في القصاص العفو عن ابي هريرة قال قتل رجل في عهد رسول  
الله صلى الله عليه وسلم فدفع القاتل الى وليه فقال لقاتل يا رسول الله والله ما اردت قتله فقال  
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كان صادقا فقتله دخلت النار فخلده الرجل الحديث  
ويرد على الحديث ان قول القاتل هذا ان كان حجة شرعية فكيف اذن رسول الله صلى الله  
عليه وسلم في قتله ان لم يكن حجة شرعية فكيف يجب على الولي قبوله والجواب عندي ان  
معناه ان كان صادقا فقتله لا يحل قتله ديانة.

## ٩٦ **بجائز في ان غريبه تحقيق كفاره بكون حرم**

روى الترمذي في باب ما جاء ان الحدود كفارة لاهلها عن عباد بن الصامت قال  
عليه السلام في ما عليه البيعة ومن اصاب من ذلك (كالسرقة والزنا) شيئا فغوى عليه  
فهو كفارة له الحديث ظاهر فيكمل على الخنزية ولهم ان يقولوا انها تكون كفارة لاصل الاعمال  
ثم يعاقب على ترك التوبة كما في المرقاة ان تركها ذنب اخر غير ما وقع عليه العقاب اه والذى  
اضطرهم الى التوب قوله تعالى في قطاع الطريق بعد ذكر حدهم ذلك لهم خزي في الدنيا  
ولهم في الآخرة عذاب عظيم وقوله تعالى في السارق بعد ذكر حده فمن تاب من بعد ظلمه اصلح  
فان الله يتوب عليه وقوله عليه السلام للعاهر الحجر حسا بهم على الله تعالى رواه الترمذي  
في باب ما جاء لا وصية لوارث ولو حمل قوههم على عدم التسبيل لاصل الاعمال يدل  
الحديث على ان العقاب يكون في اكثر العادة سببا للتوبة فكونها كفارة بواسطة التوبة لا بانفسها  
سئل في ان غريبه وكفصيل حكمه في المعصية فيما لا يملك

روى الترمذي في ابواب النذر والایمان قوله عليه السلام لا نذر في معصية وكفارة كفارة

یمن وقوله عليه السلام من نذر ان يعصى الله فلا يعصه وقوله عليه السلام ليس على العبد نذر فيما لا يملك والتفصيل فيه انه ان كان الجزاء معصية فلا ينعقد كاللعب الغناء وهذا هو المراد في الحديث الثاني حيث لم يذكر فيه الكفارة وان كان الجزاء طاعة والشرط معصية ينعقد وخير بين الايفاء والكفارة وهو المراد في الحديث الاول ومعنى لا نذر لا نذر في الوفاء والحديث الثالث شامل لما لا يقدر عليه كصور الدهر اذا ضعف عنه فلا يجب الوفاء فيه بل كفارة اليمين وفي التفسير المظهرى كلام مشيع في الباب -

## ۹۸۰ اٹھانوںے وان غریبہ وربودن لسان شد از سیف در فتنہ

روی الترمذی فی باب ما جاء فی الرجل یكون فی الفتنہ قال علیہ السلام اللسان فیہا الشد من السیف الحدیث معناه عند ان اللسان اکثر ما یشد سبیل السیف فکان لا یشد منه

## ۹۹۰ ننانوںے وان غریبہ در عدم استلزام غلبہ در محاجہ مرتضائیت

روی الترمذی فی باب ما جاء فی التشدید علوی یقضي له بشی وقوله عليه السلام لعل بعضکم ان یكون الحن یجتمه من بعض فان قضیت لاحد منکم بشی من حوائجہ فانما اقطع له قطعة من النار فلا یأخذ منه شیئا الحدیث - دل با شترک العلة علی عدم استلزام الغلبة فی المناظر کونه علی الحق لاحتمال کونه الحن ولانما فی الحدیث زفاد قضاء القاضی ظاہر او باطن لاحتمال دلالتہ علی عدم الحل لا علی عدم الملک -

## سوال غریب در تحقیق مسئلہ لفاذ قاضی ظاہر او باطناً

سوال - ایک کتاب موسوم بہ مجموعہ فتاویٰ حصہ اول صفحہ ۵۶ باب ثمار ہوں میں یہ مسئلہ ہے کہ قضاہ قاضی ظاہر او باطناً فذہو جانا ہی یعنی اگر کوئی شخص کسی عورت پر دعویٰ کرے کہ یہ میری عورت ہے اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ جیت لیا اور وہ عورت اسکو لجا دے تو وہ عورت عند اللہ وعند الناس حلال ہو جائیگی اور صحبت اس سے جائز ہوگی اور خدا کے نزدیک مواخذہ میں گرفتار نہ ہوگا جیسا کہ ہدایہ بچاپیم



مصطفائی کی جلد دوسری صفحہ ۱۲۵ میں موجود ہے۔ اب گزارش یہ ہو کہ یہ حکم عند الناس کے مقابلہ میں تو جیسا کہ لکھا ہو ٹھیک معلوم ہوتا ہو مگر عند اللہ خیال میں نہیں آتا ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ سمیع و بصیر ہر ایک کو آن بواقعات کی خبر ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ عورت کیسے حلال ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے ترجمہ اور شرح و قایہ و تفسیر مولوی وحید الزماں نفاذ قضا و قاضی ملاحظہ فرما کر حضور اُسکے جواب سے مطلع فرما دیں تاکہ جو شبہ ہو وہ رفع ہو جاوے۔

**الجواب** مفصلاً سمجھنا تو اس سلسلہ کا زبانی آسان ہے باقی مجملات اتنا لکھ دیتا ہوں کہ صحبت کا حلال عند اللہ ہونا موقوف ہے نکاح کے منعقد ہو جانے پر خواہ طریق انعقاد میں گناہ ہی ہو مثلاً اگر کوئی شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیکر اسکی بی بی کو طلاق دلوالے اور وہ جب طلاق دینے کو بعد عدت کے عورت کو قتل کی دھمکی دیکر اس سے ایجاب قبول کے الفاظ کہلوالے تو طلاق بھی واقع ہو جائیگی اور نکاح بھی منعقد ہو جائیگا البتہ اس طریق کے اختیار کرنے کا اسکو سخت گناہ ہوگا۔ پس اسی طرح اس طریق مذکور فی السوال میں یہ شخص گناہگار ہوگا لیکن نکاح منعقد ہو جاوے گا پس صحبت کے حلال ہونے پر کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ فرع ہو صحبت نکاح کی البتہ نکاح کے منعقد ہونے کا سوال ہو سکتا ہے جبکہ واقع میں نکاح نہیں ہوا سو اس انعقاد کا سبب قضا و قاضی ہو دو شخصوں کی شہادت پر جنکو قاضی سچا سمجھتا ہو بشرطیکہ عورت کسی کی متکوسہ و معتدہ نہ ہو۔ باقی قضا و قاضی کا سبب ہو جانا یہ لکھنے سے سمجھ میں نہ آوے گا کبھی ملاقات کے وقت پوچھئے انشاء اللہ تعالیٰ اطمینان کر دوں گا۔ ۲۲ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۳ھ۔

ضمیمہ ۱ - متعلقہ مسئلہ بالا جسکی سائل بالاسے ملاقات کیے وقت فی تقریری

اصل میں سب حقوق ملک حق تعالیٰ کی ہیں مگر احتیاج عبد کی مصلحت سے حق تعالیٰ نے ان حقوق کے احداث کیا (کہ عبارت ہے عقد و فسخ سے) اختیار عبد کو بھی دیدیا اور جس طرح عبد کی مصلحت اس کو مقتضی ہے کہ اس کو اس کے نفس میں یہ اختیارات دئے جاویں اسی طرح بعض احوال میں اس کی مصلحت اس کو بھی مقتضی ہے کہ اس کے نفس میں اس کے حکام کو بھی یہ اختیارات دئے جاویں اور وہ بعض احوال اختلاف و نزاع فیما بین کا حال ہے کیونکہ ایسے وقت میں بجز عطاء اختیار للحکام کے ان حقوق کو طے ہونے کی کوئی صورت نہیں اور گواہیں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ صورت اختیار بھی اس کے لئے کافی ہے حقیقت اختیار کی حاجت نہیں لیکن ایسا ہونے سے نزاع و فساد کبھی منقطع نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اس مدعی علیہا کا واقعہ میں اگر نکاح صحیح نہ ہوا تو

۱۰  
 مجلس مطبوعاتی  
 دکنی پبلشرز  
 ۱۱  
 ۱۲  
 ۱۳  
 ۱۴  
 ۱۵  
 ۱۶  
 ۱۷  
 ۱۸  
 ۱۹  
 ۲۰  
 ۲۱  
 ۲۲  
 ۲۳  
 ۲۴  
 ۲۵  
 ۲۶  
 ۲۷  
 ۲۸  
 ۲۹  
 ۳۰  
 ۳۱  
 ۳۲  
 ۳۳  
 ۳۴  
 ۳۵  
 ۳۶  
 ۳۷  
 ۳۸  
 ۳۹  
 ۴۰  
 ۴۱  
 ۴۲  
 ۴۳  
 ۴۴  
 ۴۵  
 ۴۶  
 ۴۷  
 ۴۸  
 ۴۹  
 ۵۰  
 ۵۱  
 ۵۲  
 ۵۳  
 ۵۴  
 ۵۵  
 ۵۶  
 ۵۷  
 ۵۸  
 ۵۹  
 ۶۰  
 ۶۱  
 ۶۲  
 ۶۳  
 ۶۴  
 ۶۵  
 ۶۶  
 ۶۷  
 ۶۸  
 ۶۹  
 ۷۰  
 ۷۱  
 ۷۲  
 ۷۳  
 ۷۴  
 ۷۵  
 ۷۶  
 ۷۷  
 ۷۸  
 ۷۹  
 ۸۰  
 ۸۱  
 ۸۲  
 ۸۳  
 ۸۴  
 ۸۵  
 ۸۶  
 ۸۷  
 ۸۸  
 ۸۹  
 ۹۰  
 ۹۱  
 ۹۲  
 ۹۳  
 ۹۴  
 ۹۵  
 ۹۶  
 ۹۷  
 ۹۸  
 ۹۹  
 ۱۰۰



ہمیشہ وہ اپنے کو بچائیگی یا مرد مدعی عورت کے حقوق ادا نہ کرنا یا اور ہمیشہ تباغض و تراحم رہیگا پس صورت اختیار کیسے کافی ہوگی پس ضرور حقیقت اختیار ثابت ہونا چاہئے اور چونکہ ملک کا اثبات اور رفع خود اپنے نفس میں تصرف کرنے کے وقت بھی اسی عقد و فتح پر مبنی ہے اسلئے حکام کے اختیارات کا محل بھی یہی ہوگا املاک در سلسلہ ہونگے کہ وہ بلا واسطہ عقد و فتح کے خود صاحب حق کے تصرف سے بھی ثابت و رفع حقوق کے نہیں ہوتے گو بعض جگہ اباحت ہو جاتی ہو کالاموال اور بعض جگہ اباحت بھی نہیں ہوتی کالافروج اسلئے ان عقود و فسخ کو محل نفاذ قضاء ظاہر اور باطناً رکھا گیا اب یہ بات محتاج دلیل نقلی رہ گئی کہ حق تعالیٰ نے ایسے اختیارات حکام کو عطا فرمائے ہیں یا نہیں سوائے ان کے تو حدیث شاہد لک زوجہ جاک کہ مرفوع حکمی ہے کہما فی رد المحتار کتاب القضاء قال محمد فی الاصل بلغنا عن علی بن ان رجلاً اقام عندہ بینه علی امرأۃ انه تزوجها فانکرت فقضى له بالمرأۃ فقالت انه لم يتزوجني فاما اذا قضيت علی فخذني نکاحی فقال لا اجل و نکاحك الشاهدان و رجاءك قال بهذا فخذت قلت و بلاغات محمد مسنداً اور حدیث تفریق فی اللعان کہ مرفوع حقیقی ہے کافی دلیل ہو اور ظاہر اسلئے بعض متفقین علیہ میں کالولایۃ فی النکاح و التفریق فی العتہ اور بعض مختلف فیہ ہیں انہیں بعضے صرف امام صاحب کے نزدیک ہیں محل البحث اور بعض دو حکایت کے نزدیک بھی جیسے تفریق فی العسار و امان صاحب پر انہیں شبہ توسع کا بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ بعض جگہ ان کے یہاں نصیق بھی ہے اور حقیقت امر کی ان سب نظائر میں متحدہ خصوصیت شہادت کو محل شبہ قرار دینا ناشی قلت بر سر ہے و ہر جاری الاخری

## ضمیمہ متعلق سہ بالا

اسکے بعد کچھ در مضامین خیال میں آئے مگر وہ ہدایہ وغیرہ میں نظر سے گزر دیے وہاں ہی سے نقل کو دستاویزوں فی الہدایۃ قبیل باب الاولیاء والا کفاء لابن حنیفۃ رحمان الشہود صدقہ مندر وہو الحجۃ المتعذر لوقوف علی حقیقۃ الصدق و بخلاف الکفر والرق لان الوقوف علیہما متیسر و اذا اثبتت القضاء علی الحجۃ و امكن تنفیذہ بالہنا بتقدیم النکاح نغذ قطعاً لئلا یزاع بمخلاف الاملاک المرسلة لان فی الاسباب تنذیراً فلا امکان فی الحاشیۃ بعد الغفر قولہ لمن تنفیذہ اما بان يجعل هذا القول من العاضی انشاء النکاح او مثبت بالقضاء اذا کان محمولا علی الخیر اہ قلت



وهذا ظهر الجواب عما عسى أن يرح أن الفقهاء قالوا إن القضاء منظر لا مثبت. والظاهر أن  
 على التحقيق في الواقع ولم يكن فبطلانها. فبطل القضاء وجب الجواب أن كونه اظهرا لا حيث  
 لا يمس الحاجة إلى كونه اثباتا ومنا مست فيجعل الشاء ولو سلم كونه اظهرا اصلها حكم بكونه باقية  
 على سبيل لاقتضاء بضرورة الدليل ثم يجعل هذا لقضاء اظهرا له فلذا انبنى المحشى  
 الحكم على كلا الاحتمالين فافهموا ايضا في الحاشية لما قولنا في الاصل بتزاحم اى  
 انما لا يوجب الملك الباطنى ههنا لان وجود الملك الذى هو مسبب بناور السبب محال و  
 السبب متعدد كالهبة والارث والشراء ولها احكام مختلفة ولا يجوز ان يثبت سبب باقتضاء  
 حكم القاضى لمعارضه بعض الاسباب بعضا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولما لم يكن تقدير  
 السبب لم يكن تقدير المسبب بحسب الواقع اه وفي رسالة بعض الناس في قصة حكم على  
 ايقال غالم يحجبها الى ذلك لان الزوج لم يرض بذلك لانا نقول ليس كذلك بل الزوج  
 لانه يدعى النكاح والمرأة رضيت ايضا حيث قالت فزوجني منه وكان يتيسر عليه ذلك  
 فقد كان الزوج راعيا فيها ثم لم يشغل به وبين ان مقصودها قد حصل بقضاءه فقال  
 شاهدك زوجها اى الزمانى القضاء بالنكاح بينكما فثبت النكاح بقضائى اه وفيها  
 فلو لم ينعقد النكاح بينهما باطنا بالقضاء لما امتنع من تجديد العقد عند طلبها وغبة  
 الزوج فيها وقد كان في ذلك تخصيصها من الزنا وصيانة ماء اه وفيها واذا كان يثبت  
 له ولاية انشاء التفريق بين العنين وبين امرأته ليعفها به عن الزنا ويثبت له ولاية  
 تزويج الصغير والصغيرة لمعنى الظواهر فلان يثبت له ولاية انشاء العقد بينهما ليعفها  
 به عن الزنا ويصور قضاءه به عن التمكن من الزنا اولى. وكذلك يثبت له ولاية انشاء  
 التفريق بين المتلاعنين لقطع المازعة مع يقينه بكذب احدهما قال عليه السلام  
 الله يعلم ان احدهما كاذب فكذلك يثبت له ولاية الانشاء مع كذب الشهود لتوجب  
 الامر بالقضاء عليه شىء اه وفيها ويتبين بهذا انما استدلالنا من الرواية والحديث  
 كالذى اوردته البخارى في كتاب الجيل معترضنا من قوله عليه السلام فمن قضيت له من  
 حق اخيه شيئا فلا يأخذ فاما اقطع له وطعة من الناس في الاملاك المسلمة وبه نقول



قلت وهو احد الوجهين في الحديث والاخران نفى الحل لا يستلزم نفى الملك ونفى الحل لا معنى  
 حرمه الاستفاد بل معنى كونه سبباً للمعصية وعقوبة النار بالكذب والخداع والاضرار <sup>قلت</sup>  
 ان على حدوث العقد والغشغ لیسبباً عللاً لبقاها كما لا يخفى فلا يرتفع العقد والغشغ  
 بعد ظهور كذب الشهود وندورها في الهداية واذا رجع الشهود عن بشهادتهم قبل الحكم بها <sup>سقطت</sup>  
 فارحكم بشهادتهم ثم رجعوا لم یفسخ الحكم

## ایک سو ایک وان غریہ بقیاس استثنائی باسمل عنوان

قوله قیاس استثنائی وہ قیاس ہوا جو ہمیں بتدیوں کے لئے ضرورت ہو کہ دوسرے عنوان سراسر کی <sup>حقیقت</sup>  
 سمجھائی جائے پھر متن کے عنوان کو اس پر تطبیق کر دیا جائے سو سنو۔ قیاس استثنائی وہ ہے جو ایسے دو  
 قضیوں کو مرکب ہو جنہیں پہلا قضیہ شرطیہ ہو خواہ متصل ہو یا منفصل۔ پھر منفصلہ میں حواد حقیقیہ ہو  
 یا بالغة الجمع ہو بالغة التحول اور دوسرے قضیہ حلیہ ہو اور لکن ہو شرع ہو اور اس کا مضمون یہ ہو کہ اس میں  
 کایا تالی کا اثبات ہو یا مقدم یا تالی کی نفی ہو پس یہ استثنائی کی حقیقت ہوا گئے نتیجہ میں تفصیل ہو اگر پہلا  
 قضیہ متصل ہو تو اس دوسرے قضیہ میں یا تو مقدم کا اثبات ہو تالی کی نفی اگر اس دوسرے قضیہ  
 میں مقدم کا اثبات ہو تو نتیجہ تالی کا اثبات ہوگا اسی دوسرے قضیہ میں تالی کی نفی ہو تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے جیسے یوں کہیں کہ  
 جب سورج نکلے تو دن موجود ہوگا پہلا قضیہ ہے اور شرطیہ متصل ہے پھر کہیں کہ لیکن سورج نکلنا ہوا ہے پھر  
 قضیہ ہو اور حلیہ ہے لیکن سے شرع ہوا ہے اور مضمون اس کا یہ ہے کہ اس میں مقدم کا اثبات ہو تو نتیجہ تالی کا  
 اثبات نکلے گا یعنی نتیجہ یہ ہوگا کہ دن موجود ہو اس کا نام آگے کی آسانی کے لئے مثال دل رکھتا ہوں اسکو  
 یاد رکھنا اور اگر پہلا قضیہ وہی اوپر والا شرطیہ متصل ہے یعنی جب سورج نکلے گا دن موجود ہوگا اور دوسرے <sup>قضیہ</sup>  
 یہ کہیں کہ لیکن ان موجود نہیں اس کا مضمون یہ ہے کہ ہمیں تالی کی نفی کی گئی ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی نکلیگا یعنی  
 نتیجہ یہ ہوگا کہ سورج نکلنا ہوا نہیں ہے اس کا نام مثال ثانی رکھتا ہوں اس عنوان کی استثنائی کی حقیقت  
 خوب سمجھ گئے ہو گئے۔ کتاب کے متن میں یہی دو مثالیں مذکور ہیں۔ اب کتاب کی تعلیقت کو منطبق کرتا ہوں  
 ۱۵ قال عبدالصیغ و ہذا میں ما ذکرہ فی البسوط عن ابی حنیفہ یقول لمراد الاملاک المملکۃ والمراد بیان الوجد  
 من بدعی الباطل ولیم علیہ شہود الزوال علیہ لمحقة بذلک عند ما دان کان المملک مملکت لمرقضا القاضی لہبہ  
 ۱۶ (ص ۱۶) فلشیخ سلف فیما قال وللملک المملکۃ



یہ تو حکم معلوم ہو گیا کہ مثال دل میں نتیجہ یہ ہے کہ دن موجود ہے اب دیکھو کہ یہی نتیجہ اس مثال کے قیاس میں  
 مذکور ہو کیونکہ یہ قضیہ اول کی تالی ہی جو قضیہ میں مذکور ہوا کرتی ہے اسی طرح سمجھو کہ مثال ثانی میں نتیجہ یہ ہے کہ صبح  
 نکلا ہوا نہیں ہے اب دیکھو کہ اس نتیجہ کی نقیض اس مثال کے قیاس میں مذکور ہو کیونکہ قضیہ اول کا مقدم یہ ہے  
 کہ سورج نکلیگا اور یہ نتیجہ اسکی نقیض ہے (گور وابطدے ہوئے ہوں) پس مثال اول میں یہ بات صادق آئی کہ  
 اس قیاس میں جو نتیجہ مذکور ہے اور مثال ثانی میں یہ بات صادق آئی کہ اس قیاس میں نتیجہ کی نقیض مذکور  
 پس کتاب میں اور دوسری کتابوں میں بھی اس طرح تعریف کر دی گئی کہ قیاس استثنائی وہ ہے جس میں نتیجہ  
 یا نقیض نتیجہ مذکور ہو۔ پہلے مبتدی آئیں چکراتا ہو کوئی تو نہ سمجھنے سے اور کوئی اس وجہ سے کہ اس تعریف کا  
 سمجھنا موقوف ہے اس پر کہ اول نتیجہ اس قیاس کا معلوم ہوا اور نتیجہ جاننا اس پر موقوف ہے کہ اول اس قیاس  
 استثنائی کی حقیقت معلوم ہو تاکہ قیاس استثنائی کے نتیجہ نکلنے کو جو قاعدہ میں ان قاعدوں کے موافق  
 نتیجہ نکال سکے میری توضیح کے بعد اول آسانی سے حقیقت استثنائی کی سمجھ میں آگئی اور کتابوں میں جو تعریف مذکور  
 ہے وہ بھی آسانی سے اُپر منطبق ہو گئی۔ اور جو قیاس ایسا ہوا قرآنی ہے جیسے ہر انسانی جاندار ہوا اور ہر جاندار آدم  
 اور نتیجہ یہ کہ ہر انسان جسم ہے دیکھو اس قیاس میں نہ بعینہ نتیجہ مذکور ہے یعنی ہر انسان جسم ہے اور اسکی نقیض مذکور ہے  
 یعنی بعض انسان جسم نہیں سمجھانے کو لے تو اتنا ہی کافی تھا مگر اگے چلکر آدھ ہونے کے لئے جس قیاس استثنائی کا  
 پہلا قضیہ منفصلہ ہو اس کے نتائج کی تفصیل بھی بتاؤ دیتا ہوں وہ اس طرح ہے کہ دیکھنا چاہئے کہ یہ قضیہ منفصلہ  
 حقیقی ہے یا مانعہ الجمع یا مانعہ الخافہ منفصلہ حقیقی ہے تو دوسرے قضیہ میں اگر مقدم اثبات کیا گیا ہے تو نتیجہ  
 تالی کی نفی ہے اور اگر تالی کا اثبات کیا گیا ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے اور اگر دوسرے قضیہ میں مقدم کی نفی کی گئی ہے  
 تو نتیجہ تالی کا اثبات ہے اور اگر تالی کی نفی کی گئی ہے تو نتیجہ مقدم کا اثبات ہے یہ چار صورتیں ہوں پہلی صورت کی  
 مثال عدد یا زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد زوج ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ فرد نہیں (اس کا نام سلسلہ سابقہ سے مثال سوم رکھا  
 ہوں) دوسری صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد فرد ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ زوج نہیں (اس کا نام مثال  
 چہارم رکھا ہوں) تیسری صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد زوج نہیں نتیجہ یہ ہوگا کہ فرد ہے  
 (اس کا نام مثال پنجم رکھا ہوں) چوتھی صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن فرد نہیں نتیجہ یہ ہوگا کہ زوج  
 ہوگا (اس کا نام مثال ششم رکھا ہوں) یہ منفصلہ حقیقیہ کا بیان ہو گیا اور اگر پہلا قضیہ مانعہ الجمع ہے تو دوسرے  
 قضیہ میں اگر مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کی نفی ہے اور اگر تالی کا اثبات ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے یہ دو صورتیں ہوں



پہلی صورت کی مثال شے جرح ہے یا شجر لیکن یہ شے جرح ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ شجر نہیں (اس کا نام مثال ہفتم رکھتا ہے)  
 دوسری صورت کی مثال شے یا جرح ہے یا شجر لیکن یہ شے شجر ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ جرح نہیں (اس کا نام مثال ہشتم  
 رکھتا ہوں) اور ہمیں یہی دو صورتیں نتیجہ دیتی ہیں اور مقدم کی نفی نتیجہ نہیں دیتی کیونکہ جرح نہ ہونے سے شجر ہو  
 یا شجر نہ ہونا اور شجر نہ ہونے سے جرح ہونا یا نہ ہونا لازم نہیں اور اگر پہلا قضیہ مانعہ الخلو ہو تو اسکے نتائج بالکل  
 الجمع کے عکس ہیں یعنی دو سر قضیہ میں اگر مقدم کی نفی ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات ہو اور اگر تالی کی نفی ہے  
 تو نتیجہ مقدم کا اثبات ہو یہ دو صورتیں ہیں پہلی صورت کی مثال شے یا لا جرح ہے یا لا شجر ہے لیکن یہ لا جرح  
 نہیں ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ لا شجر ہے (اس کا نام مثال نہم رکھتا ہوں) دوسری صورت کی مثال شے یا لا جرح ہے  
 یا لا شجر لیکن یہ شے لا شجر نہیں ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ لا جرح ہے (اس کا نام مثال دہم رکھتا ہوں) اور ہمیں مثال النہ  
 الجمع کے یہی دو صورتیں نتیجہ دیتی ہیں اور مقدم کا اثبات اور تالی کا اثبات نتیجہ نہیں دیتا کیونکہ لا جرح ہونے  
 سے لا شجر ہونا یا نہ ہونا یا لا شجر ہونے سے لا جرح ہونا یا نہ ہونا لازم نہیں یہ سب منفصلہ کا بیان ہوا۔ اور یہ  
 سب سوں مثالیں قیاس استثنائی کی ہوتی ہیں ان میں سوا اول کی دو مثالوں میں تو نتیجہ یا نفیض نتیجہ کا قیاس  
 میں مذکور ہونا پہلے بیان ہو چکا تھا اب خیر کی آٹھ مثالوں کو بھی دیکھ لو کہ ان میں بھی یہی بات ہے چنانچہ مثال  
 سوم و چہارم و ہفتم و ہشتم میں نفیض نتیجہ قیاس میں مذکور ہو مثالانہم و ششم و نہم و دہم میں نتیجہ مذکور ہے۔  
 ایک ایک کو ملا کر دیکھ لو۔ وھذا قد استراج العلم وھذا ما کان المقصود من الرقہ صلی اللہ  
 تعالیٰ علی سید العالم الرسول لا کرہ۔ ابدالابدین و دھرا دھارین فقط۔



# مسائل فہرست دوم

## الکلیۃ الدالہ

## الحکمۃ الضالۃ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

### پہلی حکمت تحقیق غفلت و مسح ریش

سوال شرح وقایہ میں فتعلیٰ حنیفہ اما الحجۃ علیہ الخوض اسکا کیا مطلب آیا دارِ صحن کا مسح بھی فرض ہے یا کہ فقط سر کا مسح فرض ہے دارِ صحن کا مسح سنت ہے۔

الجواب ہمیں تفصیل ہے کہ اگر دارِ صحن ایسی ہو جس کے اندر جلد و جبہ کی نظر آئی ہو وہاں تو اس جلد کا بھی مسح فرض ہے اور اگر جلد نہ ہو تو جس قدر جلد و جبہ دارِ صحن کے نیچے ہو اس کا مسح سنت ہے اور جو دائرہ و حدود کہند ہو کہ اگر اس بال کو کپڑا کر کھینچا جاوے تو جبہ سے باہر نہ رہے تو اس میں کئی روایتیں ہیں ایک روایت وہ بھی ہے جو شرح وقایہ میں ہے لیکن صحیح روایت یہ ہے کہ سب کا مسح فرض ہے۔ ہکذا فی الدالہ المختارہ و در المختار۔ فقط ۴۰ ار محرم ۱۳۲۴ھ

دوسری حکمت و تربجاعت خواندن متخلف فرض سوال ہم حکم سنت اندریں صورت کہ دوسرے مرد بعد لوائے نماز فرض کہ امام جماعت تراویح مشغول است مدائ سجد حاضر شذوذ ان شخص نماز فرض جماعت ادا نہ کیا علیہ السلام خواندہ شامل جماعت تراویح شوند و باز ش نماز تراویح امام بخواند یا تنہا چونکہ امام را جماعت فرض نیافتہ است الجواب۔ مد صغیری بعبارت صریحہ مذکور است فاذا لم یصل الغرض مع الامام قبل لا یتبع فی التراويح ولا فی لم ترو کذا اذ لم یصل مع التراويح لا یتبع فی التروا و الصحیح انہ یجوز ان یتبع فی ذلک کلہ۔

تیسری حکمت شرط وطن بودن قبل سوال میں اپنی حالت پہلے عرض کر چکا ہوں کہ قیام فقہور کی نظر ہر امید نہیں نہ میر کوئی مکان نہ وہاں میر کوئی اسباب دار مسکنہ کا ایک ٹمن ثانی صاحبہ کا جو بطور زوجہ محکومل سکتا ہے وہ بالکل ناکافی اور چھوٹا ہے وہاں کوئی عزیز و قریب نہیں سب غیری غیر ہیں اسلئے مکان خرید کر لانا ہوتا ہے ایسا ہی ہے میر صبیہ کہیں پوریس میں بنوانا اسلئے کیا عجیب ہے کہ اسی پر لائے قرار پائے کہ قنوج میں مکان تعمیر کیا جائے گا ابھی تک وہاں کے قیام کی بھی کوئی مستقل رائے قائم نہیں ہوئی۔ اب دریافت طلب ہے کہ فقہور میر وطن رہا یا نہیں اور میں وہاں جا کر قصر کیا کروں یا اتمام صرف اتنا تعلق میرا باقی ہے کہ لانی صاحبہ وہاں رہتی ہیں و بس۔ نیز



نافی صاحبہ کے وہاں نہ ہونے کی صورت میں اگر کسی وجہ سے جانا ہو تو کیا حکم ہے اسی حالت میں قنوج کا کیا حکم ہے قصور کیا کرے  
یا تمام نکاح کرے فقہسار تمام کا حکم دیتے ہیں بشرطیکہ وہیں قیام کا ارادہ ہو جائے حتیٰ کہ اگر دو تین جگہ نکاح کرے  
اور عورت کو وہاں سے لائیکا ارادہ نہ ہو تو منوں جگہ تمام کا حکم ہو اور میری حالت یہ ہے جو مذکور ہوئی لہذا تردد ہی رہے گا تاہم فقہسار کا  
الجواب یہ ہے فقہیہ ایک زمانہ تک آپ کا وطن اصلی رہ چکا ہو اب جب تک دوسرے مقام کو وطن اصلی نہ لائیکا عزم نہ کیا ہو بلو گیا  
وہ بدستور وطن اصلی رہے گا اور چونکہ ابھی اس پر آپ کی رائے قرار نہیں پائی لہذا فقہسار میں تمام واجب ہے فی الدار المختار الوطن الاصلی  
یجوز بمثلہ فیہ الاصل والشیء یجوز بمثلہ بما فوق لامعا دونہ اور اب تک مجھ کو اس مسئلہ میں شرح صدر نہیں ہو کہ صرف قنوج  
سے وہ جگہ اس کی وطن اصلی ہو جاتا ہے سمجھتا ہوں کہ قنوج سے جبکہ اہل کو وہاں سے لیجائیکا ارادہ نہ ہو غالباً اس شخص کا  
بھی ارادہ اس کی وطن اصلی نہ لائیکا اور خود ہمیشہ کے لئے بودو باش کر لیا ہو جاتا ہے اس بنا پر اس کو وطن بنائیکا سبب قرار  
دیدیا ہو ورنہ مذکور کی نیت اتحاد وطن اصلی پر اگر میرا یہ سمجھنا صحیح ہے تو قنوج ہنوز آپ کا وطن اصلی نہیں بنا اور اگر مطلق تامل سے  
وطن اصلی ہو جاتا ہے تو وطن اصلی میں تعدد ممکن ہے جیسا کہ فقہار نے تصریح کی ہے اس کے وطن اصلی ہونے سے فقہسار کا وطن اصلی  
نہ ہونا لازم نہیں تا کہ قاضی خاں کی ایک جزئی میری تائید ہے المسافر اذ جاوز عمران مصر الی قولہ ان کان ذالک موطنا  
اصلیا بان کان مولدا وسکن فیہ اولد یکن مولدا ولکن تاهل وجعلہ دار الخ امیں تاهل کے بعد جعلہ دارا بڑھایا ہے  
جیسا کہ مولدا کے بعد سکن فیہ بڑھایا ہے اسی طرح موطنا کے بعد سکن فیہ کے وطن اصلی نہیں بنتا اسی طرح تاهل بد سے  
بدون جعلہ دارا کے وطن اصلی نہ ہوگا۔ فافہم۔ ۸ ربيع الاول ۱۲۸۷ھ

### چوتھی حکمت تخصیص وجوب اعادہ ترک واجب داخل صلوة

سوال۔ ہماری کتب فقہ میں ہے کہ اگر فاسق یا بدعتی کے پیچھے نماز پڑھی تو نماز کا اعادہ ضروری ہے لیکن جب  
حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں بلوہ ہوا اور حضرات صحابہؓ نے بلوایوں کے پیچھے نماز پڑھنے کو حضرت عثمانؓ سے پوچھا تو آپ نے  
اجازت دی اور یہ نہیں فرمایا کہ پڑھ کے پھر اعادہ کر لیا کرو حالانکہ بلوایوں سے زیادہ اور کون فاسق اور بدعتی ہوگا خصوصاً  
ایسے بلوای جنہوں نے خلیفہ برحق امیر المؤمنین داماد رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم داخل عشرہ مبشرہ پر بلوہ کیا  
الجواب یہ روایت مجھ کو نہیں ملی اگرچہ حوالہ لکھا جاوے تو تحقیق کی جائے البتہ درمختار میں قیعدہ لکھا ہے  
واجباً صلوة میں کل صلوة ادیت مع کراہۃ التحریم تجب اعادہا اور درمختار میں اس کے عموم پر ایک فقہی  
وعراض کر کے تصحیح کے لئے یہ توجیہ کی ہے الا ان یدعی تخصیصاً بان مراد ہم بالواجب والسنۃ  
التي تعاد بترکہ ما کان من ماہیۃ الصلوة وجزائہا پس صلوة خلف الفاسق ونحوہ میں والی کوئی امر تحریم



صلوۃ میں سو مختل نہیں ہوا اس لئے قاعدہ وجوب کا جاری نہ ہوگا دوسرے افراد سوائے ان کے ساتھ پڑھنا اولیٰ ہو اور اعادہ جمع غالباً علی الانفراد ہوگا اولیٰ سو غیر اولیٰ کی طرف آنا ہو۔ فی الدار المختار صلی خلفاً فاستوا مبتدعاً قال فضل الجماعة فی رد المحتار افا ان الصلوات خلفہما اولیٰ من الانفراد۔ فقط ۲۷ مخرج مسلمات

## پانچویں حکمت تحقیق رفع الیتین و سجدة مصلی قاعدا

**سوال**۔ زید جو مولوی و عالم مشہور ہے جب نوافل وغیرہ بیٹھ کر پڑھتا ہے تو سجدہ کرتے ہوئے سرین زمین سے نہیں اٹھاتا ہوا اپنے معتقد و اتباع کو حکم دیتا ہے کہ نفل بیٹھ کر پڑھو تو سجدہ میں سرین زمین سونہ اٹھاؤ ورنہ نماز فاسد ہوگی اور صحیح مسلم شریف کی حدیث واقعہ باب جواز النافلة قاعداً و قائماتے استدلال کرتا ہے ان الیتین صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی قائماً رکع وسجد وهو قائم واذا صلی قاعداً رکع وسجد وهو قاعد اور عبارت ذیل فقہ کی پیش کرتا ہے من صلی قاعداً فیسجد لا یرفع الیتین وان رفع الیتین فسد صلوٰۃ الی الیتین فی صلوٰۃ القاعد بمنزلة القدمین واذا رفع قدمیہ فی صلوٰۃ القاعد فسد صلوٰۃ الیتین فکذا الیتین کذا فی المحيط چلی والاصول والمریض او غیرہ اذا صلی قاعداً لا یرفع الیتین کما لا یرفع رجلہ فی السجدة واذا رفع رجلاً واحداً والیۃ واحدة لا تفسد کذا فی چلی ابن الملك والمختار ان یقع کما یقع فی حالة التشہد وهو الذی اختارہ الفقہاء بالولیت نفس الاممۃ السرخس وقال ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی اذ اہانت وقت الركوع والسجود یقع کما فی التشہد کذا فی العینی شرح الہدایۃ ج ۱ ص ۸۶ انتہی۔ اس سوال یہ ہے کہ حدیث صحیح مسلم کے یہی معنی ہیں زید نے سمجھے ہیں کہ قائم اور قاعد کو ہیئت سجده میں رفع الیتین سے فرق کرنا چاہئے اور عبارات فقہ کی تصحیح کریں کہ یونہی واقع ہیں یا نہیں اور مفتی بہا ہیں یا نہیں جیسا کہ تعامل علماء اساتذہ اور شیوخ سے رفع الیتین فی سجدة شاہد ہو بدینوا باسناد الکتب المعترۃ عند الخنفیہ۔ توجروا یوم الحساب۔

**الجواب**۔ زید کے قول پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں حدیث مسلم میں اگر سجدہ و قاعد کے یہ معنی ہیں کہ سجدہ کے وقت بھی ہیئت قعود کی رہتی تھی سو اول تو یہ خود مقصود زید کے خلاف ہے کیونکہ زمین پر سر رکھنے سے ہیئت قعود کی باقی نہیں رہتی اور اگر بعض ہیئت مراد ہو تو وہ رفع الیتین کی حالت میں بھی حال دوسرے لازم آتا ہے کہ اسی طرح پر اس حدیث کو اس جزو سجدہ و قاعد کے بھی یہی معنی ہوں کہ سجدہ کے



وقت قیام بھی رہتا تھا حالانکہ بالاتفاق باطل ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث کے یہ معنی نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ اکثر ایسا کرتے تھے کہ رکوع و سجدہ کے قبل کھڑے ہو جاتے ہوں اور پھر قیام سے رکوع میں اور اس کے بعد سجدہ میں جلتے ہوں جیسا کہ گاہ گاہ ایسا بھی کرتے تھے جیسا کہ حدیث مذکور کے بعد ہی دوسری حدیث مسلم میں ہے قلت لعائشة کیف كان يضع في الركعتين وهو جالس قالت كان يقعد فيها فاذا اراد ان يركع قام فركع ركنين عبارات کتب فقہیہ سو ان میں سے عبارت اولیٰ یعنی من صلی قاعداً اور عبارت ثانیہ یعنی والاصل الہ اول تو محتاج تصحیح نقل ہیں مستدل کو ان عبارتوں کا پورا پورا پتہ بتلانا چاہئے کہ کہاں سے نقل کی ہیں تاکہ ماخذ سے مطابق کیا جاوے دوسری عبارت اولیٰ میں جو دلیل بیان کی ہو اسی الیٰ التیبہ فی صلوٰۃ القاعدا لہ وہ دعویٰ مذکورہ پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ یہ اگر حالت سجدہ کا بیان ہوتا تو دلیل میں بجائے و اذا رفع قدمیه فی صلوٰۃ القاعدا کے رفع قدمیه فی السجود ہوتا ورنہ قید فی صلوٰۃ القاعدا سے لازم آتا ہے کہ صلوٰۃ قاعد میں رفع قدمیں فی السجود مفسد صلوٰۃ نہ ہو اور صلوٰۃ قائم میں رفع القاعدا لہ دلائل مبطل تفاوت ہے اس سے غالب ظن یہ ہوتا ہے کہ اس عبارت میں فسحاً نقل یا کاتب کی غلطی ہو اور مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ حالت قیام حکمی میں رفع الیتین نہ کرے ورنہ وہ ایسا ہوگا جیسے قیام حقیقی میں کوئی شخص رفع قدمیں کرے کہ مفسد صلوٰۃ ہے اس تقریر پر یہ اس سبب ہے کہ خارج ہوا اور عبارت ثانیہ میں تو لایں رفع الیتیبہ کے ساتھ قید فی السجود کی بھی مذکور نہیں اس سے بھی وہی مراد ہوگی لایں رفع الیتیبہ فی القیام المحکم اور آگے جو شبہ یہ کیا تھا فی السجود مذکور ہے سو وہ محتمل ہے کہ صرف لایں رفع رجليہ کے ساتھ متعلق ہوا و تشبیہ محض فساد میں ہو اگر یہ احتمال متعین بھی نہ ہوتا ہم مستدل کو تو مضرب لانا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ تبصرہ متون و شرح و فتاویٰ مشہورہ میں جو مطلقاً سجدہ رجال کی ہیئت لکھی ہے وہ اس کے خلاف ہے اور بقاعدہ مسلم المفتی وہ مقدم ہیں پس اگر عبارات مذکورہ کی صحت نقل و رد لالت دونوں مسلم بھی ہوں تب بھی بوجہ تعارض روایات مشہورہ کے غیر مقبول و غیر معمول بہا ہونگی اور اخیر عبارت یعنی والمختار لہ بھی بوجہ موجود نہ ہونے عینی کے منطبق نہیں ہو سکتی غالباً اس کے نقل میں بھی کچھ غلطی رہی ہوگی جیسا کہ بات کا مہل ہونا اس پر دال ہے لیکن اس سے قطع نظر کہ کہا جاتا ہے کہ اسکو بحث سے کچھ سن نہیں آئیں صرف کیفیت بیعت ان ہے اور احتراز ہو تریع وغیرہ سے بہر حال زید کا نہ دعویٰ درست استدلال صحیح۔ واللہ اعلم بکرم جادی لادنی السلسلۃ



## چھٹی حکمت افسادِ تنخج بلا عذر و عدم افساد بقدرِ مصلحت

**سوال**۔ نماز میں مطلقاً تنخج جائز بلا کراہت ہے یا نہیں؟ تحسینِ صحت کیلئے امام اور مقتدی تنخج کریں تو کیا حکم ہے۔

**الجواب**۔ فی الدر المختار والفتاویٰ بحر فین بلا عذر ما بہ بان نشأ صریحاً طبعاً فلا اوبلا عرض صحیحہ فلو لتحسین صوۃ او لیعتدی امامہ او لاعلام اند فی الصلوات فلا خساد علی الصحیحہ (جلد اول ص ۶۲ باب المفسدات) اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر تنخج بلا اختیار ہو تو بھی جائز ہے اگر تحسینِ صحت کیلئے ہو تو بھی درست اور ایام اور غیر ایام میں برابر اللہ اعلم۔ ۲۰ رمضان ۱۳۲۷ھ

## ساتویں حکمت رفع تعارض در بیان قول عام و امام صنادید خبر منیہ ہر سورت

**سوال**۔ ایک امر قابل دریافت یہ کہ باب البسملة میں امام عام کے نزدیک ہیں اسورتیں بسملہ ضروری ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں تراویح کے اندر ہر سورت پر بسم اللہ نہیں پڑھی جاتی تو اب اس صورت میں روایت حفص عن العاصم الکوفی ختم کلام مجید پوری طور پر کہو نہ ہوگا اسلئے کہ بسم اللہ ایک غیر معین سورت کے اول میں پڑھی جاتی ہے اور باقی ایک سورتہ سورۃ کاد میں نہیں پڑھی جاتی ختم کلام مجید میں امام عاصم کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے اور اگر امام ابو حنیفہ کے رائے پر عمل کیا جاوے تو ختم کلام مجید ختم ہوتا ہے حاج از نماز امام عام کے قول پر عمل کرنے میں کوئی دشواری نہیں۔ اندر نماز کے بسم اللہ پڑھنا اخلاف کے نزدیک پکار کر ہر سورت کے شروع میں جائز ہے یا نہیں اگر اخلاف کو نزدیک جائز ہو تو اس پر عمل کرنا فی زمانہ کوئی جرح تو نہیں۔

**الجواب**۔ بسم اللہ کے باب میں ایک مسئلہ قراۃ کے متعلق ہے اور ایک مسئلہ فقہ کے متعلق عام تھا قول اول مسئلہ کی تحقیق ہے اور امام ابو حنیفہ کا قول دوسرے مسئلہ کی تحقیق۔

محل مسئلہ اولی کا یہ ہے کہ گو بسم اللہ ہر سورت کا جزو نہ ہو مگر باوجود عدم خبریت روایت اسکا پڑھنا ہر سورت پر منقول ہے پس اگر کوئی شخص ہر سورت پر پڑھے تو اسکی قرات اس روایت کے موافق نہونی گو کوئی خبر متروک نہوا ہو جب کہ کم از کم ایک سورت پر پڑھے۔ اور دوسرے مسئلہ کا محل یہ ہے کہ گور وایت ہر سورت پر بسم اللہ



منقول ہو لیکن ہر سورت کا جزو نہیں ہو لکہ جزو مطلق قرآن کا ہو اگر ایک جگہ بھی پڑھ لے تو قرآن پورا ختم ہو جائیگا  
گو اس روایت کے موافق اسکی قرارت نہو پس امام عاصم رحم اور امام ابو حنیفہ کے قول میں کوئی مخالف نہیں  
کیونکہ دونوں کی نقلی اور اثبات کی حیثیتیں جدا جدا ہیں۔ اور حیثیات کے بدلنے سے تعارض جاتا رہتا ہے  
یہ جب کہ ہر سورۃ پر بیہشتیہ پڑھے اور اگر پڑھ لے تو شبہ کی گنجائش ہی نہیں ورا امام صاحب کے بھی خلاف  
نہیں کیونکہ امام صاحب سبب کو ہر سورت پر ضروری نہیں کہتے یہ نہیں کہ جائز نہیں کہتے۔ درمیان میں یہ ہوتا ہے  
میں ہر سورت پر تسمیہ کو حسن کہا ہی۔ رہا ہر جگہ لپکا کر پڑھنا یہ بلا شبہ خلاف کے خلاف ہے اور امام عاصم  
بھی جبر کو ضروری نہیں کہتے صرف تسمیہ کو ضروری کہتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ تم۔ ۲۔ بیع الشانی

## آٹھویں حکمت تفصیل کر اہل جماعت ثانیہ

سوال۔ قول محقق اور معتبر باعتبار موافقت فقہ و حدیث در بارہ جماعت ثانیہ آپ کے نزدیک کیا ہے مگر  
بحوالہ احادیث اور اقوال فقہاء و نیز بحوالہ کتب تحریر ہو اور نیز قطع نظر حالت موجودہ لوگوں کے بلکہ نفس  
محقق ہو اور اگر حالت موجودہ لوگوں کے اعتبار سے جماعت ثانیہ کی کراہت یا عدم کراہت ہو تو اس کیلئے علیہ  
ارقام ہو۔ ہندوستان کے محقق علماء مثل حضرت مولانا مولوی شیخ محمد صاحب تھانوی و حضرت  
مولانا مولوی احمد علی صاحب سہارنپوری و حضرت مولانا مولوی سعادت علی صاحب سہارنپوری  
و جناب مولانا مولوی عبدالحی صاحب لکھنوی و جناب مولوی مشتاق احمد صاحب سہارنپوری و جناب  
مولوی سید جمال الدین صاحب ہلوی رحمۃ اللہ علیہم جمعین بلا کراہت جائز فرماتے تھے مگر غالب گمان یہ ہے  
کہ جو لوگ جماعت اولی کے پابند ہوں انکے لئے کراہت فرماتے تھے۔

الجواب۔ فی جامع الآثار لهذا العبد الحقیر هكذا کراہت تکرار الجماعۃ فی المسجد عن ابی بکر  
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل من نواحی المدینۃ یرید الصلوۃ فوجد الناس قد صلوا  
فہال ان یمنزلہ فجمع اہلہ فصلی ہم و رواہ الطبرانی فی الکبیر والوسط وقال الہیثمی رجال  
ثقات قلت ولم یکرہ لہا ترک المسجد وعن ابراہیم النخعی قال قال عمر لا یصل بعد صلوۃ  
مثلا رواہ ابن ابی شیبۃ قلت واقرب تغا سبرہ حملہ علی تکرار الجماعۃ فی المسجد عن جابر  
الحرقان عن کان یکرہ ان یصل بعد صلوۃ النجمۃ مثلا رواہ الطحاوی واسنادہ صحیح قلت



حل على كراهة تكرار الجمعة خاصة وفي حاشية تابع الآثار وما ورد من قولهم عليه السلام  
من قصد قلايدل على جواز التكرار المتكلم فيه وهو اقتداء المغير بغيره بالمقتضى الثابت  
به اقتداء المتنفل بالمغترض ولا يحكم بكذا بل ورد في جواز حديث آخر من قوله عليه  
السلام إذا صلى في رحا لكما ثم أتيتما صلاتا قوم فصليا معهما واجعلوا صلواتكما  
معهم سبحة لكما هو ظاهر وما رواه البخاري تعليقا عن انس موصول على مسجد الطريق  
أو نحوه لما نقل في كتابه اذن واقام وهو مكره عند العامة اهـ أما الروايات الفقهية  
في هذا الباب ففي الدر المختار ويكره تكرار الجماعة بأذان واقامة في مسجد محلة لا في  
مسجد طريق أو مسجد لا امام له ولا مؤذن في رة المختار قوله ويكره اي تحريم القول  
الكافي لا يجوز والمجمع لا يباح وشرح الجامع الصغير انه بدعي كما في رسالة السندی  
قوله بأذان واقامة عبارته في الخرائن اجمع مما هناء ونصها بكرة تكرار الجماعة في مسجد  
محلة بأذان واقامة الا اذا صلى بها فيه او لا غير اهله واهله لكن بخافته الاذان ولو  
كره اهله بد وتماما وكان مسجد طريق جاز اجماعا كما في مسجد ليس له امام ولا مؤذن  
ويصله الناس في فوجا فجاز الا فضل ان يصل كل فريق بأذان واقامة على حدة كما في  
امالى قاضى خان اهـ ونحوه في الدر والمعاد مسجد المحلة ماله امام وجماعة معلومون كما  
في الدر وغيرهما الى ان قال ولان في الاطلاق هكذا تغليب الجماعة معنى فانهم لا يجتمعون  
اذا علموا انها لا تقوتهم ثم قال بعد سطور مقتضى هذا الاستدلال كراهة التكرار في مسجد  
المحلة ولو بد من اذان وتؤيد ما في الظهيرية لو دخل جماعة المسجد بعد ما صلى فيه  
احد يصلون وحدانا وهو ظاهر الرواية اهـ وهكذا يخالف لحكاية اجماع المأثرة  
صبي<sup>٥</sup> وفيه ما نصه وفي آخر شرح المدينة وعن ابن حنيفة لو كانت الجماعة اكثر من ثلثة  
بكرة التكرار والا فلا وعن ابو يوسف إذا التكن على الهيئة الاولى لا تكره ....  
وهو الصحيح وبالعبد ول عن المحراب تختلف الهيئة كذا في البرازية وفي التاتر خانيا  
عن الروعاء وبه نأخذ اعمام وفيه قوله الا في مسجد على طريق هو ليس له امام و  
مؤذن راتبلا بكرة التكرار فيه بأذان واقامة بل هو الا فضل خانية صبي<sup>١٢</sup>



روایات فقہیہ مذکورہ سے چند صورتیں در آن کے احکام معلوم ہوئے۔

صورت اولی مسجد محلہ میں غیر اہل نے نماز پڑھ لی ہو صورت ثانیہ مسجد محلہ میں اہل نے بلا اعلان اذان یا بلا اذان بدرجہ اولی نماز پڑھی ہو صورت ثالثہ وہ مسجد طریق پر ہو۔ صورت رابعہ مسجد میں امام مؤذن معین ہوں صورت خامس مسجد محلہ یعنی اسکے نمازی اور امام معین ہوں و انھوں نے اسمیں اعلان اذان کی صورت نماز پڑھی ہو۔ پس صورت اربعہ اولی بدیع بالاتفاق جماعتہ ثانیہ جائز بلکہ افضل ہو جیسا کہ فضلیت کی تصریح موجود ہو اور صورت خامسہ میں جماعتہ ثانیہ ہیئت اولی ہو تب بالاتفاق مکروہ تحریمی ہو جیسا کہ در مختار میں تحریمی ہو نیکی تصریح ہو اور اگر ہیئت اولی پر نہ ہو پس یہ محل کلام ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ نہیں در امام صاحب کے نزدیک مکروہ ہو جیسا ظہیر میں اسکا ظاہر ہے ہذا صریح ہے البتہ ایک روایت امام صاحب سے یہ ہے کہ اگر تین سے زیادہ آدمی ہوں مکروہ ہو ورنہ مکروہ نہیں یہ تو خلاصہ ہوا روایات کو مدلول ظاہری کا ایک گے دو مسلک ہیں یا تو امام صاحب اور امام ابو یوسف کے اقوال کو متعارض نہ کہا جائے یا دونوں میں تطبیق دی جاوے اگر متعارض نہ کہا جائے تو حسب سبب المفتی و اختلاف فیما اختلفوا فیہ والا صرحہ کہ فی السراجیۃ وغیرہا نہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم یقول لثانی القول و صحیح فی الحاوی القدسی قوۃ المدون انہ ہکذا فی الدر المختار امام صاحب کے قول پر عمل ہوگا اگر سراجیہ کے قاعدہ کو ترجیح دی جاوے تب تو ظاہر ہو اور اگر حاوی قدسی کے قاعدہ کو ترجیح دی جاوے تب بھی امام صاحب کی دلیل نقلی حدیث ہو جو اول نقل ہوئی ہو اور دلیل قیاسی رد المختار سے کیوں فی الاطلاق انہ معلوم ہو چکی ہو جسکی قوت ظاہر ہو اور جو حدیثیں امام صاحب کی دلیل سے ظاہر متعارض ہیں ان سب کا جواب کا فی شافعی تابع الآثار سے گزر چکا ہو اور اگر بعض کی حکایت جملہ علی الجواز سے شبہ ہو کہ امام صاحب نے حکم بالکراہتہ سے رجوع کر لیا ہوگا تو شامی نے بعد نقل ذاتہ ظہیر کے عدم ثبوت اجتماع کی تصریح کر دی ہے۔ پس یہ استدلال قطع ہو گیا اور اگر امام صاحب کے اقوال میں تطبیق دی جاوے تو وہ تطبیق یہ ہو سکتی ہو کہ امام صاحب نے کراہتہ تنزیہیہ کے ثبوت میں در امام ابو یوسف کراہتہ تحریمیہ کے مافی ہیں و نیز اسکا یہ ہے کہ در مختار میں جو سجدہ نذر اذان کے ساتھ جماعتہ ثانیہ کو مکروہ کہا ہو اسمیں شامی نے تصریح کر دی کہ کراہتہ تحریمیہ نہیں ہو سکتی مقابلہ میں جو دوسری صورتوں میں عدم کراہتہ کا حکم ہوگا اسی کراہتہ مذکور کی نفی ہوگی پس کراہتہ تنزیہیہ کی نفی محتاج دلیل مستقل ہو جیسا کہ صورت اربعہ اولی میں فضلیت کی تصریح بالاستقلال کراہتہ تنزیہیہ کی نفی ہو



والہو پس صوراربعہ اولیٰ میں نفی کراہت کراہت تحریمیہ ہوگئی اور حکم افضالیہ کراہت تنزیہیہ نفی ہوگئی اور مندوبیت ثابت ہوگئی بخلاف صورتہ متکلم فیہا کے کہ سمیرا انتفا کراہت تحریمیہ کی دلیل تو قائم ہو لیکن انتفا کراہت تنزیہیہ کی کوئی دلیل نہیں و ظاہر روایت میں کراہت کا اثبات ہو پس کراہت تحریمیہ نفی ہوئی اور کراہت تنزیہیہ ثابت رہی پس امام صاحب کے اثبات اور امام ابو یوسف کی نفی میں کوئی تعارض نہ رہا اور اگر شبہ ہو کہ جازا و بیاض وغیرہ عبارت کراہت تنزیہیہ نفی معلوم ہوتی ہو تو اس کا جواب یہ ہو کہ لفظ جائز کبھی مکروہ کو بھی شامل ہوتا ہو کذا فی رد المحتار ج ۲ اور جیسا در مختار میں اذان صبی جائز بلا کراہت کہا ہوا و شامی نے کہا ہو کہ مراد نفی کراہت تحریمیہ کی ہو اور تنزیہیہ ثابت ہو ج ۲ و نیز حکایت اجماع جس میں تقدیر تعارض پر کلام ہوا ہو۔ اس تقریر تطبیق پر سبھا لمارہ سکتی ہو کہ نفی کراہت تحریمیہ پر اجماع ہو۔ اور اگر ثبوت کراہت تنزیہیہ سے قطع نظر بھی کجا ہو اور اباحتہ بالمعنی التبادر مان لیا جائے تب بھی چونکہ مذکور احتجاج دلیل سے ثابت نہ ابو یوسف جسے منقول سلسلے نفی کراہت سو ثبوت ثواب کا لازم نہ آوے گا جیسا رد المحتار میں جماعت فی نسخ میں حرکت نون نونے سو ثواب کی نفی کی ہو گو بعض صورتوں میں مباح بھی ہو ج ۲ پس غایتہ مافی الباب ایک فعل مباح ہو جس میں ثواب نہ عقاب و امام صنایع کراہتہ کو قائل تب بھی سلم اور احوط اسکا ترک ہی ہو کیونکہ فعل یہ تو احتمال کراہت کلبا و ترک میں کوئی ضرر محتمل نہیں حتیٰ کہ حرمان ثواب بھی نہیں پس ترک ہی راجح ہوا یہ سب تحقیق ہو یا اعتبار حکم فی نفسہ کے اور اگر مفاسد سکے امام ابو یوسف کے اور پیش کو جاتے تو یقیناً کراہت شدیدہ کا حکم فرماتے لیکن چونکہ مسئلہ مختلف فیہا ہو اور علماء کو فتویٰ بھی مختلف ہیں سلسلے کسی کو کسی پر تکیہ شدیدہ و طعن زیبا نہیں۔ واللہ اعلم۔ ارجادی الاولیٰ ۱۳۲ھ۔

## نویں حکمت حرمت سجدہ تحیہ

سجدۃ التحیۃ کار مشر و عافی شرع من قبلنا و نسخ فی شرعنا و الناسخ ما رواہ الترمذی عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لو کنت امر احدا ان یسجد لاحد الا فی حق المرءۃ ان یسجد لزوجہا و فی العزیز قال الشیخ حدیث صحیحہا و قال الترمذی و فی الباب عن معاذ بن جبل و سرافۃ بن مالک و صحیفۃ عقبۃ بن مالک و بن جثم و عائفۃ و ابن عباس و عبد اللہ بن الحارث و طلق بن علی و ام سلمۃ و انس بن عمر و فیہما و طیار



قد اورد حديث ابو هريرة المذکور البزار باسناد فيه سليمان بن داود اليهامي <sup>ضعيف</sup>  
 واخرج قصة معاذ المذکور في الباب (التي عن اهل الماتن الى احمد وابن ماجه عن  
 عبد الله بن ابي اوفى) البزار باسناد رجاله رجال الصيغ واخرجها ايضا البزار  
 الطبراني باسناد اخر وفيه النحاس بن قهم وهو ضعيف واخرجها ايضا البزار <sup>الطبراني</sup>  
 باسناد اخر رجاله ثقات وقضية السجود ثابتة عن حديث ابن عباس عن البزار من  
 حديث سراقه عند الطبراني ومن حديث عائشة عند احمد وابن ماجه ومن حديث عصمه  
 عند الطبراني ومن هؤلاء وحديث عائشة الذي ذكره المصنف سابقه ابن ماجه باسناد  
 وفيه علي بن زيد بن جدعان وفيه مقال متفق كثير من وثقه بعضهم واخرج له  
 مسلم مقرونا بغير كما في التهذيب) وبقيّة اسناده من رجال الصيغ (واورد هذا  
 الحديث ابن الجارود في المنتقى فهو صحيح عنده فاندلايا في الابا الصحيح كما صرح به السيوطي  
 في ديباجة جمع الجوامع) وحديث عبد الله بن ابي اوفى سابقه ابن ماجه باسناد صالح  
 مختصرا وفي الترغيب للنسائي بعد رواية النضر بن مالك مع قصة الجمل رواه احمد باسناد <sup>جيد</sup>  
 رواه ثقات مشهورون والبزار بنحوه ورواه النسائي مختصرا وابن حبان في صحيحه <sup>مختصرا</sup>  
 ابو هريرة بنحوه باختصار وفيه بعد رواية قيس بن سعد رواه ابو داود وفي اسناده شريك  
 وقد اخرج له مسلم وثق (قلت لما سكت عن ابو داود فهو حجة عندنا) وفيه بعد حديث  
 او في رواه ابن ماجه وابن حبان في صحيحهما هو سابق في كثر العمال بهذا الحديث متونا عديدة  
 وطرقا كثيرة نسرد منها سوى التي ذكرناها انفا حاكم عن يريدة وقيس بن سعد <sup>رواه</sup> <sup>يتعقب</sup>  
 عليهما السيوطي بل صحهما في الصغير صريحا فاما حديثان صحيحان) والترمذي عن <sup>الطبراني</sup>  
 في الكبير عن ابن عباس والبيهقي عن ابي هريرة وعبد بن حميد عن جابر <sup>الطبراني</sup> في الكبير <sup>سعيد</sup>  
 بن منصور عن زيد بن ارقم <sup>رواه</sup> وفي الخصائص الكبرى روايات كثيرة منها رواية ثعلبة بن ابي  
 مالك عند ابو نعيم ورواية يعلى بن مرة عند الطبراني والي نعيم ووجدت في قراها <sup>سنتين</sup> <sup>مخط</sup>  
 ولم يحضر في الآن من اين كنت اخذت ان الحديث رواه ابو داود والطبراني والحاكم <sup>في</sup> <sup>البهيقي</sup>  
 قيس بن سعد والترمذي عن ابو هريرة والدارمي والحاكم عن يريدة واحمد عن معاذ <sup>الطبراني</sup>



عن سراق بن مالك وهيب وعقبة ابن مالك وغيلان بن مسلم ورواه ابن المشيرة عن عائشة  
 والبيهقي ايضا عن الزهري كذا في جمع الجوامع للسيوطي انتهى ما في القرطاس. فهذا اسانيد قد  
 بعضها صحيح وبعضها حسن وبعضها ضعيف يقوى باخر منتهى هذا الاسانيد العشرين  
 صحابيا لواقصنا على الطرق المارة والحديث اذ اروي من عشرة فهو متواتر على القول المختار  
 (كما في تدريس الراوي) فهذا الحديث متواتر بالاولى وان اختلف احد في تواتره للاختلاف  
 في العدد الذي يحصل به التواتر فلا يمكن ان ينكر من كونه مشهورا ويكفي المشهور لنسخ المتواتر  
 علوما تقر في الاصول والجلنا الكلام فيه للضرورة الداعية في هذا الزمان والا يكفينا اجماع الامم  
 ولم يتر احد من السلف فلا من الخلف اختلف في حرمة سجدة التحية مع تصحيح كثير من كتب التفسير  
 والحديث والفقه وما نقل عن بعض الصوفية في كتب توارخهم لم يثبت عندهم وان ثبت فلا  
 عبرة بقولهم لانهم ليسوا ممن يعتد بقولهم في الاجماع وان سلم كونهم ممن يعتد بقوله في الاجماع  
 فلا يعتد به ايضا في هذا المقام لان الاجماع السابق لا يرتفع بالاختلاف اللاحق نعم لا يلزم  
 عليهم لعدم اشتغالهم بالتحقيقات العلمية ومع ذلك لا يحتج بقولهم وصنيعهم لاسيما اذا  
 ثبت النكرو عن بعض اكارهم ويحتاج الى هذا الكلام اذا سلم ان سجود الملكة لادم وسجود  
 اخوة يوسف وابيه له كان سجودا حقيقيا وكان تحية لهما والحال انه مختلف فيه فقال بعضهم  
 لم يكن سجودا حقيقيا بل هو كناية عن التعظيم وقال بعضهم كان ادم واليوسف سجدوا  
 للكعبة لنا قال ادم بمعنى الو قال بعضهم اللام للسبب اي كانت السجدة لله تعالى شكل  
 علما العماد، عليهم السلام لاجل يوسف وادم على نبينا وعليهما السلام واذ اجاء  
 الاحتمال بطل الاستدلال فيج لا يحتاج الى اثبات النسخ ويثبت الحرمة بخبر الواحد  
 ايضا ولقول ايضا ان الايت وان كانت قطعي الثبوت ولكنها ظني الدلالة فلا بعد في نسخها  
 حديث ظني الثبوت قطعي الدلالة كما لا يخفى والله اعلم بالصواب

سوال - کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ سجدہ تحیہ جو صوفیاء کرام رضی عنہم علی منہج التعظیم لا علی  
 سبیل العبادۃ ووجہ اور جسکی ابا حنہ کے قال ہیں جائز ہے یا نہیں قرآن شریف میں اسکی حرمت ثابت ہے  
 یا نہیں۔ ام سابقہ میں یہ سجدہ مبلح تھا چنانچہ سورہ یوسف میں موجود ہے بعدہ کوئی آیت اسکے نسخ میں



وارد نہیں ہوئی خبر واحدہ قرآن شریف کی آیت کا نسخہ جائز نہیں پھر شاہ عبدالغنی صاحب محدث دہلوی کا  
 یہ فرمانا کہ ہماری شریعت میں حرام ہے صحیح ہے یا نہیں۔ شاہ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ احادیث کثیرہ اس کی  
 حرمت میں موجود ہیں وہ احادیث کونسی ہیں اور انکے خبر واحدہ ہونے پر جو شبہ بظاہر وارد ہوتا ہے اس کا  
 کیا جواب ہے بعض عالم فرماتے ہیں کہ اسکی حرمت پر اجماع ہو چکا اگر اجماع ہو چکا تو صحابہ طہ لہیت نے  
 اسکو کیوں مباح سمجھا چنانچہ سلطان الاولیاء والمشلح فرماتے ہیں کہ میں اباحتہ اصلیہ کی وجہ سے اسکو  
 منع نہیں کرتا ان سب کا جواب میں حوالہ کتب معتبرہ متقدمین نیز اجماع کسکا معتبر ہو قلمبند فرمایا جاوے بنوا۔ تو جرد  
 الجواب۔ وہ حدیث مشکوٰۃ باب عشرة النساء میں مذکور ہے روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور ابو داؤد سیوطی  
 بن سعد اور احمد سیوطی روایت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ مذکور ہے جس سے نہی عن سجدۃ التیجۃ ثابت ہے اور سجدہ عبادت کا  
 احتمال ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ غیر اللہ کیلئے شرک محض ہونکی وجہ سے بالذات قبیح ہے ہمیں احتمال جواز  
 یا احتمال استنبذان صحابہ ممکن نہیں پس یقیناً سجدہ تیجۃ ہی ان احادیث کا مدلول ہے پس نہی کا مدلول  
 حدیث ہونا یقیناً ثابت ہو گیا رہا شبہ حدیث کو خبر واحد ہونے کا اور قرآن کرطعی ہو دیکھا سو ایک جواب  
 تو وہی ہے جو مستفتی نے نقل کیا ہے یعنی اجماع کے انضمام سے حکم حدیث قطعی ہو گیا۔ رہا اسپر شبہ بلطاعت  
 کے خلاف کا سوال تو یہ امر بدلائل ثابت ہو چکا ہے کہ اجماع میں ہر اختلاف مضر نہیں بلکہ جو کسی مجتہد کا اختلاف  
 ہو اور وہ بھی مستند الی الدلیل الشرعی ہو سو اس مسئلہ میں اختلاف کرنا والے نہ مجتہد ہیں نہ کسی دلیل معتد بہ  
 کی طرف استناد ہے۔ دوسرا اس اختلاف سے پہلے اجماع منعقد ہو چکا ہے چنانچہ سلف میں کسی سے خلافت  
 منقول نہیں اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اختلاف مؤخر اجماع مقدم میں قاذح نہیں بہر حال یہ اختلاف اجماع  
 مذکور میں مخل نہیں ہو سکتا اچھے کرنا والے پر بھی بوجہ لغزش کے ملا رت نہ کرینگے اور معذور سمجھیں گے۔  
 دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث اس باب میں اگرچہ ثبوتاً ظنی ہے مگر دلالت قطعی ہے اور اسباب میں قرآن اگرچہ ثبوتاً  
 قطعی ہے مگر دلالت ظنی ہے کیونکہ بعض اہل تفسیر نے ان آیات میں سجدہ کی تفسیر خنار سے کی ہے پس سجدہ حقیقیہ  
 قطعاً مرد مدلول نہ ہوا اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ دلیل کی یہ دونوں قسمیں یعنی قطعی الثبوت ظنی الدلالة اور ظنی  
 الثبوت قطعی الدلالة اثبات حکم میں ظنی ہوتی ہیں پس ایک ظنی دوسرے ظنی کا نسخہ ہو سکتا ہے یہی تفسیر جواب  
 یہ ہے کہ کتب ہمول حدیث میں یہ قاعدہ مذکور ہے کہ اگر طرق و رواۃ حدیث میں اتنا تعدد ہو کہ عقل تواطو  
 علی الکذب کو تجویز نہ کر سکے تو وہ حدیث متواتر ہو جاتی ہے۔ یہ نہ کہ تواتر میں کوئی عدد خاص معتبر نہیں بلکہ اسکی



حدیسی ہے جو مذکور ہوئی پس اس بنا پر حدیث مذکور میں تو اتر کے قابل ہونے کی گنجائش ہو پس یہ بھی قطعی  
اور ایک قطعی دوسرے قطعی کا نسخہ ہو سکتا ہو۔ اور قرآن مجید کی آیت وان المساجد للہا پر عموم سے  
نیز معید اسکی جو ورنہ احادیث بھی کافی ہیں جیسا گذرا اور سب سے اخیر بات مقلد کی شفا کیلئے یہ ہے کہ مقلد کے  
زمناہات بالدلیل نہیں اسکے لئے متبوعین فی المذہب کا قول بس ہو پس جب اسکی حرمت کتب فقہ میں  
منصوص ہو اب ہمیں کیا کلام ہو سکتا ہے ورنہ یہ صحیح ترک تقلید ہو وانشاء علم۔ ۹ شوال المکرم ۱۳۳۲ھ

## ازانیس لارواح

یعنی ملفوظات حضرت خواجہ عثمان ہارونی رحمۃ اللہ علیہ حضرت خواجہ معین الدین  
(واقعہ ۱) حضرت خواجہ معین الدین فرماتے ہیں کہ خواجہ عثمان ہارونی کی خدمت میں حاضری ہوئی  
اور فقیر نے پا بوسی کیلئے زمین پر سر رکھا ۱۱۔

اشکال۔ زمین پر سر رکھنا ظاہر اسجدہ ہوا در مخلوق کے آگے سجدہ کرنا گو تحیت ہی کا ہو حرام ہے۔  
حل اشکال۔ ممکن ہے کہ مجاز ہو نیا زمندی ہو جیسا حضرت سعدی کے اس شعر میں ہے ۵  
خدایت شن گفت و تحیل کرد زمین بوس و تدو جبریل کرد

یقینی بات ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے کبھی آپ کے رو بہ زمین بوسی نہیں کی اور اس کا قرینہ خود  
انیس لارواح کی چوتھی مجلس میں خواجہ عثمان کا ارشاد ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اٹھ کر زمین بوسی کی انہی اور  
کہ اس وقت ہرگز اس کا معمول نہ تھا پس یہاں مجاز ہونا یقینی ہے۔ اسی طرح حضرت خواجہ صاحب کے قصہ میں  
بھی سمجھ لیا جائے۔ دوسرے اگر سجدہ کو حقیقی ہی معنی پر معمول ہو تب بھی اسکی کوئی دلیل نہیں کہ وہ بزرگ  
مسجود ہوں ممکن ہو مسجود حق تعالیٰ ہوں اور وہ بزرگ جہت سجدہ ہوں جیسے سجدہ الی الکعبہ میں مسجود  
حضرت حق پیر ورکعبہ جہت سجدہ جیسا بعض مفسرین نے سجدہ ملائکہ آدم میں یہی کہا ہے کہ آدم علیہ السلام مسجود نہ تھے  
جہت سجدہ تھے اور انھوں نے لام کو معنی الی لیا ہوا اور حضرت حسان کے قول سے استشہاد کیا ہوا اللیس اقل  
موصیٰ لقبہ تکملا و اسی پر معمول ہے بعض عشاق کا قول ہے ۵

۵۔ خدا تعالیٰ نے آپ کی شافرمائی اور عزت افزائی کی اور جبریل نے زمین بوسی تعظیم کی۔ مترجم۔

۵۔ کیا وہ ایسے نہیں کہ انھوں نے سب سے پہلے تمہارے قبلہ کی طرف نماز پڑھی ۱۲



قسم قبلہ روئے تو یا رسول اللہ رواست سجدہ بسوئے تو یا رسول اللہ

آپ کے روئے مبارک کو قبلہ کہنا اور بسوئے تو کہنا اسمیں نص ہو لفظ ترا نہیں کہا۔ ایسا ہی جواب دیا ہے تصدیق  
شیخ کے معاملہ میں حضرت شیخ مجدد الف ثانی رضی اللہ عنہ نے جسکو انوار العارفین میں مکتوبات جلد ثانی  
مکتوب سی ام سے نقل کیا ہے ضروری عبارت اُسکی یہ ہے کہ وزرش نسبت رابطہ انوشہ بود نہ کہ جسے استیلا  
یافتہ است کہ در صلوات آل را سجد خود می داند و می بیند و اگر فرضاً نفی کند متقی منیگر و والی قولہ رابطہ را چرا  
نفی کند کہ از سجود الیہ است نہ سجود لہ چرا محاریرے سا جبراً نفی نکند اہ باقی یہ سوال کہ سجدہ میں استقبال  
قبلہ تو ہونا ضروری ہے اور اسمیں اس شرط کا التزام نہیں ہو سکتا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط اجتہادی ہے  
اسمیں اختلاف کی گنجائش ہے چنانچہ نیل الاوطار باب التکبیر للسجود میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک سجدہ  
تلاوت میں وضو شرط نہیں اور ابو عبد الرحمن کے نزدیک استقبال قبلہ بھی شرط نہیں اہ اور ایک شبہ اسمیں  
ایہام کا ہو سکتا ہے کہ دوسرے دیکھنے والے غلطی میں پڑ سکتے ہیں اور نیت کا علم انکو نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ  
غلبہ تواضع سے اپنے مقتدا ہونے کی طرف التفات نہیں ہوا اور اس جواب میں درہی طرح اسکی اس فرع میں جو  
حضرت مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمائی ہے گو یہ حدیث ہے کہ کسی سمت کا جہت سجدہ بنا تا خود  
امر تعبدی ہے قیاسی نہیں اسلئے غیر کعبہ کو اس باب میں کعبہ پر قیاس نہیں کر سکتے اور نہ اسکی نظیر سلف میں  
کسی سے منقول ہے تو گویا غیر سمت کعبہ کو جہت سجدہ بنانے کی ممانعت پر امت کا اجماع ہے اور محاریرے  
کی نفی اس سے لازم نہیں آتی کیونکہ وہ ساجد کی نیت میں جہت سجدہ نہیں بلکہ جہت سجدہ کے طریق میں  
واقع ہو گئے ہیں ورنہ وقوع فی الطریق محاریرے کے جہت سجدہ ہونی کو مستلزم نہیں مگر اولاً اجماع میں کلام ہے  
ابو عبد الرحمن کا قول مذکور قاضی اجماع ہونا بعد تسلیم اجماع یہ حدیث خود دقیق ہے اسلئے اگر کسی کی نظر اس  
نہ پہونچے اسکو خطا اجتہادی میں داخل کر کے موجب عصبیت نہ کہا جاوے گا مگر یہ جواب باوجود ان حدیث کے  
جو ایک درجہ میں ان حضرات سے دفع بھی کر دیا گیا ہے اس جواب اچھا ہے جو بعض نے اختیار کیا ہے یعنی سجدہ

۱۵۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے روئے مبارک کے قبلہ کی قسم ہے کہ سجدہ کرنا آپ کی طرف جائز ہے ۱۲۔  
۱۶۔ نسبت رابطہ کی وزرش کے متعلق لکھا تھا کہ اسقدر اسکا غلبہ ہو گیا ہے کہ نازوں میں وہ سجدہ معلوم ہوتا ہے اور نظر آتا ہے اور اگر  
بالفرض اسکی نفی کی جائے تو متقی نہیں ہوتا والی قولہ رابطہ کی کیوں لگی کرتے ہیں کیونکہ وہ سجدہ الیہ ہے نہ کہ سجود لہ (اور اگر باوجود  
سجود الیہ ہونیکے لگی کہ نفی کی ضرورت ہے تو محالوں اور مسجدوں کی نفی کیوں نہیں کرتے) حالانکہ یہ چیزیں بھی  
(سجود الیہ ہیں) ۱۷۔ مستخرج



تخت کی حرمت میں کلام کیا ہے وہ کلام یہ ہے کہ شرائع من قبلنا میں سجدہ تحیت کا جائز ہونا قرآن مجید  
 ثابت ہے چنانچہ آدم علیہ السلام کو ملائکہ نے سجدہ تحیت کیا یوسف علیہ السلام کو انکے ابوین اور اخیان نے کیا  
 اور ہماری شریعت میں اسکا نسخ ثابت نہیں کیونکہ جو حدیث نبوی کی اس باب میں آئی ہو وہ خبر واحد ہے  
 اور خبر واحد معارض خبر قطعی کی نہیں ہو سکتی اسلئے حسبِ عمدہ حجیت شرائع من قبلنا وہ ہمارے لئے بھی  
 جائز ہوگا سو یہ جواب چند وجوہ سے مخدوش ہوا دل سجدہ ملائکہ یا اہل بیت یوسف علیہ السلام جو قرآن  
 میں مذکور ہے یہی ثابت نہیں کہ وہ سجدہ تھا یا انحناء و سکر اگر سجدہ ہی تھا تو آدم علیہ السلام یا یوسف  
 علیہ السلام سجدہ بھی یا جہت سجدہ تشریف یہ بھی مسلم نہیں کہ وہ حدیث خبر واحد ہے اسکی اسانید میں اتنا  
 تعدد ہے کہ آپس تو اتر کا حکم کیا جاسکتا ہو فان الحدیث رواہ البوداؤد والطبرانی والحاکم والبیہقی  
 عن قیس بن سعد والترمذی عن ابی ہریرۃ والدارمی والحاکم عن ابن ابی شیبہ واحمد عن معاذ والطبرانی  
 عن سراقۃ بن مالک وصہیب عقیبۃ بن مالک وغیرہ عن مسلم ورواہ ابن ابی شیبہ عن  
 عائشۃ والبیہقی الضاعن ابی ہریرۃ کذا فی جمع الجوامع للسیوطی (ہکذا وجدتم فی قرطاس علی  
 بخطی لم یحضر الان من ابیہر کنت اخذتہ فلیراجع) چوتھے اگر وہ سجدہ تحیت ہی تھا اور سجدہ جہت سجدہ  
 نہ تھے اور وہ خبر خبر واحد ہی ہے تب بھی جب تک حرمت پر اجماع ہو گیا تو حکم قطعی ہو گیا اور گواہ جماع خود نسخ  
 نہیں ہوتا مگر دلیل قطعی ہوتی ہے کسی نسخ کے وجود کی وہ نسخ ہم کو معلوم نہ ہوا یا معلوم ہوا اور ظنی ہوا اہل علم کو  
 یہ سب مقدمات معلوم ہیں ولعوض نے یہ جواب دے یا ہے کہ سجدہ تحیت تو حسب فتویٰ فقہاء حرام ہی ہے لیکن  
 یہ حضرات بھی مجتہد تھے گو مجتہد مطلق نہ ہوں مگر ایک دو مسئلہ میں اجتہاد کے امتناع کی بھی کوئی دلیل نہیں  
 پس ممکن ہے کہ ان کو نزدیک سجدہ منصوصہ سجدہ متعارفہ ہوا اور وہ حدیث خبر واحد ہو یا معلل علت کے ساتھ  
 ہو کہ جب اندیشہ افشاء الی الشک کا ہوا اور یہاں علت منتفی ہو کیونکہ فاعلیں اہل فہم تھے اسلئے نکتہ نہ کیا ہو  
 یہ جواب تجویز سجدہ تحیت کا اسلئے بھی پسندیدہ نہیں کہ خود انہیں لازماً چوتھی مجلس میں حضرت خواجہ صناب  
 سے حدیث منقول ہے کہ اگر سوائے خدا کے دوسرے کو سجدہ کرنا جائز ہوتا تو میں حکم کرتا عورتوں کے اپنے خانوں کی

۵۔ اسلئے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد سے روایت کیا البوداؤد والطبرانی وحاکم و بیہقی نے اور ابو ہریرہ رضی  
 روایت کیا ترمذی نے اور حاکم و دارمی نے بریدہ رضی عنہ سے ابی احمد بن سعید رضی عنہ سے اور طبرانی نے سراقۃ بن مالک  
 سے وصہیب و عقیبۃ بن مالک سے ابی ہریرہ سے اور اس سے روایت کیا ابن ابی شیبہ نے اور نیز بہقی  
 نے ابو ہریرہ رضی عنہ سے روایت کیا کذا فی جمع الجوامع للسیوطی



سجدہ کریں اور ظاہر ہے کہ یہ سجدہ تحیت ہی ہوتا تو حضرت خواجہ صاحب بھی اُسکے ناجائز ہونے کے قائل ہیں۔  
**ف**۔ بعد تحریر ان مضمون کے اس باب میں بعض ملفوظات حضرت سلطان نظام الدین رحمۃ اللہ تعالیٰ کی نظر گذرے مزید بصیرت کیلئے وہ بھی نقل کرتا ہوں۔

(ع ۱) از فوائد الفواد جلد چہارم مجلس ۱۹ حبیب اللہؒ اسکے بعد اس بات کا ذکر چھڑ گیا کہ حضرت خواجہ کی خدمت میں آتے ہیں اور سرزمین پر بیٹھتے ہیں۔

حضرت خواجہ ذکرہ اللہ بالآخر نے فرمایا میں تو یہ چاہتا تھا کہ لوگوں کو منع کر دوں چونکہ میرے شیخ کے سامنے لوگوں نے اس طرح کیا ہے اسلئے میں نے منع نہیں کیا۔

(ع ۲) از فوائد الفواد جلد چہارم مجلس ۲۸ جمادی الاولیٰ ۱۰۱۶ؒ آپ نے فرمایا کہ میرے پاس خلق آتی ہے اور زمین بوسی کرتی ہے چونکہ شیخ الاسلام فرید الدین و شیخ قطب الدین قدس اللہ روحہما العزیز منع نہیں کرتے تھے میں بھی منع نہیں کرتا۔

(الی قولہ خطاباً لبعض المشائخ) سب سے فرض کی ذمیت اٹھا دیجاتی ہے تو اس کا وجہ استجابی باقی رہا کرتا ہے جیسا ایام مبض اور عاشوراء کے روزے (الی قولہ) سجدہ پہلی ہاتھوں پر مستحب تھا جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ز ا آیا تو وہ استجاب جاتا رہا اباحت باقی رہی اب اگر مستحب نہیں ہے تو مباح ہوا اور امر مباح پر نفی منع کہیں آیا نہیں۔

(ع ۳) از در نظامی باب ۵ جمع کردہ مولانا علی بن جاندار احد الخلفاء رحمہم انہیں صنون بالا پر اتنی زیادت ہے فرمایا میرے سامنے لوگ سرزمین پر رکھتے ہیں میں اس کو چھانیں نہیں سمجھتا مگر چونکہ میرے مشائخ کے سامنے ایسا ہی کرتے چلے آتے ہیں لہذا منع بھی نہیں کر سکتا کیونکہ منع کرنے سے یہ اچھیل مشائخ لازم آتی ہے یا ان کی تفسیق لازم آتی ہے اھ گو اس استدلال میں یہ کلام کہ یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب نہی وارد نہ ہو اور یہاں نہی موجود ہے جو شاید مشائخ کے نزدیک معلل علیہ کیساتھ جیسا عنقریب گذرا ہے نیز یہ بھی کلام ہے کہ اگر منع کیساتھ آنکے فعل کو ماول کہا جائے تو بل تفسیق بھی لازم نہیں آتی مگر تاہم ان ملفوظات سے یہ امور استفاد ہوتے ہیں۔

**اول**۔ حضرت اس سجدہ کو سجدہ تحیت فرماتے ہیں اور گو میرے جواب اسکو اس لئے تنافی نہیں شاید یہ تقریر علی سبیل التزلزل ہو کہ اگر سجدہ تحیت بھی مان لیا جائے تو پھر یہ جواب لیکن اس کا تزلزل محمول



کرنا ظاہر کے خلاف ہے۔

(دوم) حضرت اسکو اچھا نہیں سمجھتے تھا و منع فرمانا بھی چاہتے تھے مگر منع کرنے کو ان مشائخ کے ساتھ صورتہ فراموش سمجھ کر خلاف ادب سمجھتے تھے۔

(سوم) - غلبہ دیکے سبب اس استدلال کے جواب کی طرف ان حضرات کا ذہن عالی ملتفت نہیں ہوا اب اس پر یہ تفریع لازم ہوگی کہ اگر کسی کی یہ حالت نہ ہو یعنی ایسا مغلوب الحال بھی نہ ہو اور اس استدلال کا جواب بھی اسکو معلوم ہو گیا ہو جیسا میں نے درمیان درمیان ظاہر کر دیا ہے تو وہ شخص معذور نہ ہو گا خصوصاً جبکہ حال اسکا ترفع و جاہ ہو تب تو دین کا سالم رہنا نہایت مشکل ہو واللہ اعلم عاتبدہ فی ما تکتون

## دسویں حکمتہ عمل مصلیٰ قول غیر مصلیٰ تحقیق حدیث نویں

سوال - صلوٰۃ مغرب میں امام نے سہواً دو رکعت پر سلام پھیرا اور سلام ہی پھیر نہیں اسکو شبہ ہوا کہ شاید دو رکعت پڑھیں مگر عدم یقین اور اس شبہ کی موجودیت باعث توجہ نہ کی سلام پھیرنے کے بعد مقتدی نے کہا دو رکعت ہوئیں مقتدی کے اس قول سے اسکا شبہ راجع ہوا اور امام فوراً کھڑا ہو گیا۔ مقتدی بھی کھڑے ہو گئے اور تیسری رکعت پر سلام پھیر کر سجدہ سو کر لیا نماز ہوئی یا نہیں اگر ہوئی تو اس مقتدی شکم کی بھی ہوئی یا نہیں اسی میں یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ کلم عند الاختاف مطلق مفسد صلوٰۃ خواہ لا اصلاح الصلوٰۃ ہو یا نہیں نزوالیدین کی حدیث کس حدیث سے منسوخ ہے۔

الجواب - اس قسم کی جزئیات میں فروع مختلف لکھی ہیں کہما لیمہ من مطالعة الدر المختار و رد المحتار صفحہ ۵۹۶ و ۶۵۰ و ۶۴۳ لیکن اس باب میں طحاوی نے خوب فیصلہ کیا ہے جس سے سب فروع بھی متفق ہو جاتی ہیں۔ شامی نے صفحہ ۵۹۶ میں اس طرح نقل کیا ہے وقال لو قيل بالتفصيل بين كونه امثلاً للشارع فلا تغدو وبين كونه امثلاً للداخل مراعاة لمخاطب من غير نظر للشارع فتغسل لكان حسناً اهـ پس جب امام کا شبہ راجع ہو گیا تو امر شارع کے سبب وہ کھڑا ہوا ہی پس اسلئے اسکی اور مقتدیوں کی سب کی نماز ہو گئی بجز کلام کرنیوالے مقتدی کے کہ اسکی نماز بوجہ کلام کے فاسد ہو گئی جیسا حقیقہ کا مذہب مشہور اور متون میں مذکور ہے اور حدیث کے متعلق بحث اس مسئلہ میں یہ ہے کہ مسلم میں یہ تین حدیثیں نہی من الکلام میں وارد ہیں ایک معاویہ بن حکم سلمیٰ کی جہت ارشاد ہے

۱۱ یا پڑھیں غزیرہ میں اس مسئلہ کا خلاصہ ہے



ان هذه الصلوات لا تصليح فيها شيء من كلام الناس قلت عموم شيء لكونه نكرة ووقوت تحت  
 النفي يشمل كل كلام باي وجه كان عامدا او ناسيا او لا صلاح الصلوات دوسری حدیث  
 عبد اللہ بن سعید رضی اللہ عنہ کی نجاشی کے پاس ہوا آپ نے وقت فقالت یا رسول اللہ کنا نسلم  
 عليك في الصلوات قال ان في الصلوات شغلا فيسري زيد بن ارقم رضی اللہ عنہ کی کنا نتكلم في الصلوات  
 الى قولنا فامرونا بالسكوت ونهينا عن الكلام قلت اطلاق الكلام في الحديث الاخير وكذا  
 كونه متافيا لشغل الصلوات في الذي قبله يعمل كل كلام اور یہ تینوں حدیثیں بوجہ اشتغال علی  
 النبی کے حدیث ذوالیہدین سے ظاہر معارض ہیں اب مسلک مشہور علماء حنفیہ کا یہ ہے کہ قصہ ذی الیہد  
 کو نبی عن الکلام سے مقدم کہتے ہیں اسلئے قصہ ذی الیہدین کو منسوخ اور نبی عن الکلام کو ناسخ قرار دیتے  
 ہیں اس پر شبہ مشہور ہے کہ رجوع عن الجہلۃ بتدار میں ہوا ہے اور قصہ ذی الیہدین میں حضرت ابو ہریرہ  
 رضی اللہ عنہ موجود تھے اور ان کا اسلام بعد خبیر کے ہوا ہے پس حدیث نبی کی مقدم ہے اور حدیث کلام  
 کی موخر ہیں پس نسخ صحیح نہیں۔ اور حنفیہ نے جواب دیا ہے کہ ابو ہریرہ کا قصہ میں موجود ہونا مسلم نہیں  
 اور سند صحیح یہ ہے کہ ذوالیہدین بدر میں شہید ہوئے ہیں اور بدر خبیر سے بہت پہلے ہوا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اس قصہ میں کس طرح  
 موجود ہو سکتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کسی اور سے روایت کرتے ہیں پس ممکن ہے کہ یہ قصہ محدث  
 نبی عن الکلام سے مقدم ہوا اور منسوخ ہو باقی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا یہ قول کہ بینما انا اصل یا صل بنا یا صلنا محمول  
 معنی صلنا بالمسلمین اور روایۃ بالمعنی پر پھر اس پر شبہ ہوا ہے کہ مقتول بالبدر ذوالشمالین ہیں نہ کہ ذوالیہدین  
 پھر اس کا جواب دیا ہے کہ دونوں نام ایک ہی کے ہیں پھر اس پر شبہ ہوا کہ امکان تقدم وقوع تقدم لازم نہیں  
 آتا جواب یہ ہے کہ مہج اور محرم میں جب تعارض ہوتا ہے بدلیل مذکور فی الاصول مہج کو مقدم رکھ کر نسخ کیا جاتا  
 یہ مختصر کلام ہے جو جاہلین سے پیش کیا جاتا ہے اور اس حق کا مسلک ان سب دعویوں سے قطع نظر کر کے یہ ہے کہ آپ کا کلام  
 فرمانا خصوصیات میں ہی ہو سکتا ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا کلام مع الرسول مفسد صلوۃ نہیں جیسا بعض علماء نے  
 اس حدیث میں لکھا ہے کہ آپ نے ابی بن کعب کو پکارا تھا پھر بعد نماز کے آپ نے یہ آیت یاد دلانی استجیسی  
 الله وللرسول اذا دعاكم لآية یا کلام بالایا ہو جیسا ابوداؤد میں ہے اور معوالی نعم عدم فسا بالکلام

مع الرسول اور ایما کو نو دی جئے مشرغ مسلم صفحہ ۲۱۴ میں نقل

کیا ہے والشراعلم



## گیارہویں حکمت شریعت تشہدین درجہ ۳ و از حدیث

**سوال**۔ ایک مٹا لٹرسہو کا مجہد بلا تشہد کرتے ہیں و تشہد کا ثبوت حدیث صحیح نص صریح سے مانگتے ہیں۔  
**الجواب**۔ فی الحدیث المتفق علیہ عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال علیہ السلام اذا شاک احدکم فی صلوٰۃ فلیتم علی الصواب فلیتم علیہ ثم یسجد سجدتین متفق علیہ وایضا فی المتفق علیہ من انہما حتی اذا قضی الصلوٰۃ وانتظروا الناس لتسلم کبر وھو جالس سجد سجدتین و فی حدیث الترمذی عن عثمان بن حصین ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی جہم فسجد سجدتین ثم تشہدا ثم سلم کذا فی مشکوٰۃ۔ حدیث اول میں فلیتم علیہ سے تشہد قبل سجدہ سو ثابت ہے کیونکہ بدون تشہد کے صلوٰۃ ناقص ہے اسی طرح حدیث ثانی سے کیونکہ بدون تشہد کے انتظار اسلام تک نہیں ہو سکتا اور تشہد ثابت ہے تشہد سجدہ سو ثابت ہے مجموعہ حکما ثابت ہو گیا فقط واللہ اعلم۔ یکم ربیع الثانی ۱۳۲۵ھ

## بارہویں حکمت تفسیر سورہ صغیرہ کہ فصل علیہا مکروہات

**سوال**۔ نماز میں دو سورتیں اس طور پڑھنا کہ درمیان میں ایک سورت چھوٹ جائے مسئلہ اول میں سورہ فتح یعنی اذا جاءہ دوسری میں سورہ اخلاص پڑھنا کیسا ہے۔  
**الجواب**۔ اگر درمیان میں بڑی سورت چھوٹ جاوے جب تک کہ دو رکعت ہو سکیں جائز ہے چھوٹی ناجائز۔ واللہ اعلم۔ ۶ رمضان ۱۳۱۹ھ

## تیرہویں حکمت نہ اثنائاً خطبہ ترجمہ وغیرہ کر دینا،

**سوال**۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ خطبہ جمعہ میں قرآن شریفینا اور احادیث کی عبارت پڑھنے کے بعد پھر حمد پڑھنا اور دو نساہ کی روایت سے ایک حدیث نظر سے گزری جس میں مجہد نے تشہد میں صریح ہو کر عبد اللہ بن مسعود عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا کنت فی صلوٰۃ فتظلم فی ثلاث اربع والکلی ظلماء علی اربع تشہدات ثم سجدتین و انت جالس قبل ان تسلم ثم تشہدات ایضا ثم تسلم صلوٰۃ منہ۔ یہ میں نے یاد سے لکھا تھا مگر پھر کوئی روایت اسکی سامع نہیں ملی متبع سے معلوم ہوا کہ مطلب اس کا یہ ہوا کہ ایک سجدہ میں چھوڑنا جائز ہے یہ ہے کہ وہ سورت پہلے سے پڑھی ہو کہ اس کے پڑھنے سے دوسری رکعت اس رکعت کے چھوٹنے سے پہلے۔ اذا جاءہ کے بعد سورہ تہمت پڑھنے میں بھی امر لازم آتا ہے کہ انی رد المحار فی فصل القدر۔



اس کا ترجمہ زبان ہندی میں سمجھانا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے ابتداء کرتے ہیں بھی تعالیٰ تو ارث رکھنے خطبہ میں اور کوئی غیر چیز لاحق نہیں کرتے اس لئے فقط خطبہ عربی پر اکتفا کرنا چاہئے ترجمہ وغیرہ کرنا بہتر نہیں ہاں اگر کوئی نصیحت متاثر ہو کسی واقعہ و پیش شدہ میں کرے جائز ہے بیکر المخطیب ان یتکلم فی حال الخطبة الا ان یکون امرا معروفا کذا فی فتح القدیر عالمگیری ص ۱۲۵ ویرور رجوع فی اصل المسئلة الى قولها وعليه الاعتماد الخطبة والتشهد على هذا الاختلاف ۱۲ اھلہ اقول فلما ثبت الرجوع عنه في القراءة بالغايبية ثبت في الخطبة بها فقط والله اعلم

## چودھویں حکم مقتدا غیر الشغ بالثغ و غیر شاق

تحقیق فقہی مہم۔ فی الدر ولا غیر الا لثغ بہ ای بال لثغ علی الاصح کما فی البحر وحرر الجلبی و ابن الشحنة انه بعد بذل جهده ادعا حکما کمالا فلا یؤمل الا مشعہ الی ان قال هذا هو الصیغ المختار فی حکم الا لثغ وکذا من لا یقدر علی التلفظ بحرف من الحروف اھ (مثلا و صناع اصع الشافی) و فی المختار تحت قوله علی الاصح ای خلافا لما فی الخلاء عن الفضل من انها جائز لان ما یقولہ صار لغتہ و مثله فی التارخانیة و فی النظر ہدیة و اما متالا لثغ لغیرہ تجوز و قیل لا و نحوه فی الخانیة عن الفضل و ظاہر اعتمادہم الصحیح کذا اعتمادہا صاحب الحلیة قال لما اطلقہ غیر واحد من المشایخ مرانہ ینبغی لہ ان یؤم غیرہ و لما فی خزائنہ الاکل و تکرہ امامۃ الغافاء لکن الاھو طعنہم الصحیح اھ (ج ۱) ان عبارات ابو ذیل استفادہ (۱) الشغ کی امامت کے جواز میں اختلاف ہو بعض نے اس کی امامت کو سب کے حق میں جائز رکھا ہو۔

(۲) الشغ صرف وہی نہیں جس میں صحیح پڑھنے کی قابلیت ہی نہ ہو کیونکہ حلبی و ابن شحنة نے اسپر بل جہد و کیا ہو اور جب جہد فرع ہو قدرت کی پس الشغ سے مراد وہ الشغ ہے جو اس وقت حالت موجود میں صحیح پڑھنے پر قادر نہیں (۳) جو شخص الشغ نہ ہو لیکن اس وقت کسی حرف کی صحیح تلفظ پر قادر ہو وہ بھی بحکم الشغ ہو پس جہد صحیح مختار قول یہ ہو کہ الشغ کی امامت غیر الشغ کیلئے درست نہیں اور اس کا مقتضایہ ہو کہ صحیح خوان کی اقتدا ایسے شخص کے پیچھے جائز نہ ہو جو حرف کو صحیح ادا نہیں کرتا مگر اس وقت ضرورت کی وجہ سے امام فضل کے قول کے



فتویٰ دینے کو جی چاہتا ہو خصوصاً حرفِ ضاد کے مسئلہ میں کیونکہ عام طور پر قرار تک اسکو غلط پڑھتے ہیں  
لہذا قاری کی اقتدار غیر قاری کے پیچھے صحیح ہے البتہ ایسے شخص کے پیچھے صحیح نہیں جو بحالتِ موجودہ تصحیح  
حروف پر قادر ہے مگر غفلت یا بے توجہی یا رعایتِ عوام کی وجہ سے کسی حرف کو مثلاً ضاد کو اصلی مخرج سے  
نہیں نکالتا کیونکہ وہ بحکمِ الشیخ نہیں بلکہ عمداً غلط پڑھتے والا ہے۔ واللہ اعلم۔ ۱۹ رجب ۱۳۳۵ھ

## پندرہویں حکم شرائطِ ملک و ثمن چھ مضمیمہ

سوال چرم قرآنی مدارس میں دینا یا اسکی قیمت جائز ہے یا نہیں اور در صورتِ جواز متولی کو مدرس کی ضرورت  
کیواسطے چرم کو بجیکر کتاب میں فرش وغیرہ بنانا یا خریدنا بلا تملیک جائز ہے یا نہیں۔

الجواب مدارس میں مصارف مختلف ہیں۔ صرف جائز میں صرف کرنیکے لئے مدارس میں دینا درست ہے اور  
متولی کو ملے ہو مالک کا جو تصرف مالک کو درست ہے متولی کو بھی درست ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ یا تو کھال  
کسی حاجتمند طالب علم کو مثلاً دیدیے یا خود کھال کی کوئی چیز بنوالی جائے جیسے کتابوں کی جلدیں یا  
ڈول وغیرہ بنوالے یا خود کھال کی عوض اگر ملے اسی چیز بدلے جو باقی رہ کر کام آسکے جیسے فرش کتاب  
ولباس و امثال ذالک اور یہ سب صورتیں قبل بیع ہیں اور اگر کھال کو بغوض روپیہ کے بیچ ڈالا تو اسوقت  
بجز اسکے کہ کسی حاجتمند کو تملیک دیدیے اور کسی محل میں صرف کرنا اسکا جائز نہیں سوان امور کتابیں یا  
فرش وغیرہ خریدنا درست نہ ہوگا اور اگر ایسا کیا تو ان چیزوں کا تصدق واجب ہوگا اور اگر تصدق کی نیت  
کسی وجہ سے انکی قیمت کم ہو جاوے تو اس کی اپنے پاس سے ضمان دینا ہوگا اور وہ ضمان بھی تصدق کیا جائے گا  
فوالله المختار ویتصدق بجلدھا او بعمل منہ نحو غراب وجراب وقریة وسفرة ودالوا ویدلھا  
بما ینتفع بہ باقیالکما مر لا یمسھلک کحل وحمز ونحوہ کدراھم فان بیع اللحم والجلد بہ  
ای یمسھلک او بدراھم تصدق بثمانہ اھ فی رد المختار کما مر ای فی اضحیۃ الصغیر قال  
فی اضحیۃ الصغیر وما بقی یدل بما ینتفع الصغیر بعینہ لثوب فف فی رد المختار  
انہ لا یجوز بیعہ بدراھم ثم لیشتری بھا ما ذکرہ ویفیدہ ما ذکرہ عن البدائم و فی رد المختار  
قبیل باب الرجوع فی الھبۃ والصدقة کالھبۃ وقال فی الرد المختار فی بدع کتاب الھبۃ ہی  
تملیک العیر بھما اھ قلت فاولا شرائط التملیک فی الصدقة فھیث ما وقع التصدق



يجب فيه التملك فقط والله تعالى اعلم ۵ حجابی الاولی مسئلہ

## سوٹھویں حکمت حالت زکوٰۃ بمائیں السبیل لہ مال لہ

**سوال**۔ اگر سفر میں کوئی مالدار طالب علم یا کوئی شخص صاحب نصاب ہو خواہ بقدر نصاب اسکے ساتھ ہو یا نہ ہو اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہے یا نہیں۔

**الجواب**۔ ابن السبیل مالک نصاب خواہ طالب علم ہو یا غیر طالب علم جب اسکے پاس خرچ نہ رہے زکوٰۃ لینا بقدر حاجت جائز ہے۔ اگر فقیر ہو تو حاجت سے زیادہ بھی جائز ہے وابن السبیل وہو کل من له لامعادر مختار وفي الشاھی عن الفقیہ ولا یحل له ان یأخذ اکثر من حاجته وبعض فقہاء نے جو طالب علم کیلئے مطلقاً اخذ زکوٰۃ جائز رکھا ہو کہا فی الدار المختار ان طالب العلم یجوز له اخذ الزکوٰۃ ولو غلبت الیہ وہ غیر معتمد ہے کہا فی الطحاوی وهذا الفرع مخالف لاطلاق فقہاء فی الغنی ولم یعتدہ آہ پس قول مرجح پر افترا باطل ہے کہا بین فی رسم المفتی واللہ اعلم ۶۹

## ستترہویں حکمت دائی زکوٰۃ بذریعہ منی آدر

**سوال**۔ منی آدر کے ذریعہ سے کسی فقیر کو زکوٰۃ بھیجنے سے زکوٰۃ ادا ہوتی ہے یا نہیں۔ وجہ شک یہ ہے انفقہاء نے تو یہ تصریح کی ہے کہ کافر کو ذکیل بتانا ادا زکوٰۃ میں جائز ہے مگر یہاں اہل ذاکخانہ صرف ذکیل ہی نہیں بلکہ یہ عقد داخل قرض ہو کر یہ صورت قرار پائی کہ کافر دیوں سیویں کہا کہ ہمارا یہ قرض زید کو دینا اور دل میں یوں نیت کی کہ ہم زکوٰۃ میں لہذا مسئلہ دو وجہ سے مشکوک ہو ایک تو یہ کہ حوالہ سے زکوٰۃ ادا ہوتی یا نہیں۔ دوم کافر کے اس طرح دینے سے زکوٰۃ جائز ہوگی یا نہ۔ آجکل مدارس میں اس کا بہت دستور ہے۔

**الجواب** فی الدار المختار مسائل متفرقة من کتاب الہیة تمليك الدین فمن لیس علیہ الدین باطل الا فی ثلث حوالہ او وصیة و اذا سلطہ ای سلط المملک غیر المدیون علی قبضہ ای الدین فیصح حیثئذ ومنہ ما لو رھبت من ابنہا ما علی ابیہ فالمعتمد الصحة للتسلیط۔ اس خزانہ ومنہ ما لو رھبت الیہ سے معلوم ہوا کہ صورتہ تسلیط میں بالفعل تمليك ہوتی ہو رنہ صحتہ کو تسلیط سے معلل نہ کیا جاتا کیونکہ قبض حسی کے وقت تو صحتہ ہبہ میں کوئی تردد ہی نہیں پھر اس میں ترجیح صحت کے کوئی معنی



نہیں اس سے ثابت ہوا کہ خود تسلیط تملیک ہو گو قبل القبض اس تسلیط سے عزل جائز ہو لہذا تمام العقد  
کما لو قال وهبت ولم يقل الاخر قبلت يصح رجوعه ومع ذلك هو تمليك ويصح فيه الزكاة  
عندنا وان لم ينفذ وقت قبول الموهوب له پس جب تسلیط تملیک ہو اور تملیک کی وقت نیرت اور زکوٰۃ  
کافی ہے اور یہی آؤر بھیجنے میں یقیناً تسلیط ہو لہذا روانگی منی آرڈر کے وقت نیرت کافی ہے اب دونوں وجہ  
شک کچا جاتی رہیں کیونکہ یہاں حوالہ سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی اور نہ کافر کے دینے سے بلکہ مزرکی کی تسلیط سے  
کما ذکر مفصلاً فقط والله اعلم۔ ۱۸ ربیع الاول ۱۳۲۱ھ

## اٹھارویں حکمت تحقیق حکم خبر تار

سوال۔ خبر تار واحد افطار شوال یعنی عید الفطر کے لئے موجب العمل ہو یا نہیں پسند صحیح ارشاد فرمائیے۔

الجواب۔ تار لالت وضعیہ غیر لفظیہ میں مشابہ خط کے ہو اور اس فرق کے لحاظ سے کہ خط میں خود علامت  
میزہ موجود ہے اور تار میں مفقود ہے بہ نسبت خط کے تو پ و طبل وغیرہ کی زیادہ مشابہ ہو اور خط امور ملزمہ میں  
بہ نسبت تار مواضع معدودہ ضرورت شدیدہ بشرط اس من التزویر مثل قوا میں شاہی وغیرہ کے بڑی قرار  
کاتب یا قیام بینہ حجہ نہیں اور امور غیر ملزمہ میں اگر قرآن صدق و صحت کو مجتمع ہوں جس سے نسبت الی الکتاب  
منظون ہو جاوے حجہ ہے ورنہ نہیں ہو اور تو پ وغیرہ کا حکم بھی ایسے امور میں یہی ہو کہ ظن صحت میں معتبر ہے ورنہ  
نہیں پس خبر ہلال افطار میں کہ ہماری دیار میں بوجہ والی مسلمہ ہونیکے محض اخبار پر بلا اشتراط شہادۃ اسکاد  
ہونے میں مثل اخبار ہلال صوم کے امور غیر ملزمہ سے ہو۔ اگر فقدان علامت تار دہندہ و توسط غیر مسلم کسی  
شخص کے اعتبار سے مانع غلب ظن ہو اسکو مطلقاً عمل جائز نہیں و جبکہ اعتبار سے مانع نہ ہو مثل نطق کے صحو میں  
اخبار کثیرہ متواترہ اور غمیم میں اخبار عدلین پر عمل جائز ہے اور خبر واحد کسی طرح عمل جائز نہیں۔

والدلائل علی الدعوی المذکورۃ ہذا فی الدر المختار بخلاف کتاب الامان فی دار المعربین  
لا یحتاج المبینۃ لانه لیس علیہم وفی رد المحتار قولہ لانه لیس علیہم لان لہ ان لا یطہروہم  
الامان بخلاف کتاب القاضی فانہ یحب علی القاضی المکتوب الیہ ان ینظر فیہ ویعمل ولا بد للامان  
من الحجۃ وہی البنیۃ فتح ج ۲۷ مطبوعہ مصر فی رد المحتار و ذکر فی الاغنیۃ آخر الکتاب عن الشافعی  
ان الصحیح مغلل الاخر سقاذاکان مستہینا من سوما وثبت ذلک باقرارہ او مبینۃ فہو کا الخطا



٥٢٨  
 ٢٢  
 وفي المختار وقد منا اول لقضاء استطعها كون علة العمل بما له رسوم في دواوين  
 القضاء لما ضيق هي الضرورة وهناك ذلك فانه يتعدى لقامة البينة على ما يكتب السلطان  
 من البراءات لا صاحبها بوطائف وخو سر بعدا سطر عديدة وان ابن الشيخة وابن  
 جزيا بالعمل بدفترا صرف ونحوه لعلامة من التزوير كما يجوز به البزارة والشيخة قاضية  
 قال هذه العلة في الدفاتر السلطانية او لما يعرفه من شاهد احوالها ليها حين نقلها  
 وفي المختار قال لبيدي المراد من قوله لا يعتمد اي لا يقضى القاضي عند المنازعة  
 لان الخط ما يزور ويغفل كما في مختصر الظهيرية وبعدا سطر قال الشيخ ابو العباس يجوز  
 الرجوع في الحكم الى دواوين من كان قبله من الامناء اي لان سجل لقاضي لا يزور عادة  
 حيث كان محفوظا عند الامناء بخلاف ما كان بيد الخصم اه وبعدا سطر وصرح ايضا  
 في الاسعاف وغيرها بان العمل بما في دواوين القضاء استحسنه الظاهران وجلا لا تحسن  
 ضرورة احياء الاوقاف ونحوها عند تعاقب الزمان بخلاف السجل الجديد لا مكان الوقوف على  
 حقيقة ما فيه باقرار الخصم او البينة فلذا لا يعتمد عليه اه <sup>ج</sup> وفي الهداية كتاب النسخة  
 ثم التوكية في السرار يبعث المستورة الى المعدل فيها النسب الحلي والمصلي ويرد ها  
 المعدل وكل ذلك في السركيل يطهر فيجوز او يقصد وفيها بعدا سطر اذا كان رسول  
 القاضي الذي يسئل عن الشهود واحدا جازا الى قوله ولها انه ليس في معنى الشهادة الخ قوله  
 المستورة اسم للرقعة التي يكتبها القاضي ويبعثها سارا بيد صينه الى المزي <sup>بذلك</sup> سميته  
 لانها تستر عن نظر العوام كغاية وفي المختار يتسحر بقول عدل وكذا الضرب الطبول و  
 بعدا سطر لا يجوز ان المصدقة ولا بقول المستور مطلقا ولا لوسماع الطبل والمدفع  
 الحادث في زماننا الاحتمال كونه لغيره ولان الغالب كوز الضارب غير عدل فلا بد حينئذ  
 من التحري فيجوز لان ظاهر هذا صاحبنا جازا لا فطاريا التحري وبعدا سطر وقد يقال  
 ان المدفع في زماننا يغيد اغلبة الظن وان كان ضاربة فاسعلا ان العادة ان الوقت <sup>هـ</sup> يذ  
 الدوا الحكم اخر النهار فيعين له وقت ضرب ويعينه ايضا للوزير وغيره واذا ضرب



يكون ذلك بمراقبة الوزير وعوانه للوقت المعين فيغلب على الظن بهذه القرائن عدم الخطأ وعدم قصد الانسداد ۱۶۹ وصلة ۲ وفي رد المحتار كون المدعي والمكاتب ذين بقوى شهادة التزوير وبعد اسطر قلمها يشتهر الخط من كل وجه ۱۷۰ وفي رد المحتار ولو كانوا ببلدة لا حاكم فيها صاموا القول ثقتهم وافطر بالخباء عدلين مع العلة للضرورة وبعد اسطر وقيل بلا علة جمع عظيم الخ والله اعلم ۲ شوال ۱۳۲۱ هـ

## انیسویں حکمت برگ تنہول یافتن صائم درین وقت صبح

سوال۔ بہت سے نوگ شب رمضان میں شب کو بہ نیت صوم پان کہا کر لیٹ گئے۔ اتفاق سب کو نیند آگئی سب کے سب بدون کھلی غراہ کئے ہوئے پان منہ میں لئے ہوئے سو گئے صبح کو جاگے تو کسی کے منہ میں کل پان اور کسی کے چنے سے زیادہ اور کسی کے منہ میں بقدر چنے کے اور کسی کے منہ میں بقدر ماش کے اور کسی کے منہ میں صرف ایک دو پتی باقی ہے اور کسی کے منہ میں کچھ بھی نہیں لیکن شب کو کھلی غراہ نہیں کیا تھا تو اس صورت میں کس کس کا روزہ صحیح ہوگا اور کس کس پر قضا واجب ہے اور جب کا روزہ صحیح نہیں ہوگا اُس نے اگر افطار کر ڈالا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا اور جب کا روزہ صحیح ہوگا اگر اُس نے لا علمی سے افطار کر ڈالا تو اس پر کفارہ ہر یا قضا الجواب۔ اگر سوتے وقت پان منہ میں لیکر سوئے اور صبح تک منہ میں رہا روزہ جاتا رہیگا جس صورت میں پان منہ میں نہ پایا تو ظاہر ہو کہ نکل گیا اور یہی کہا جاوے گا کہ بعد صبح کے نکل گیا اور الحوادث یضاً المقرب الاوقات علمی ما فی قواعد الفقہ اور اگر پان سالہم بھی پایا تب بھی غالب ہو کہ اُس کا عرق ضرور حلق میں گیا ہوگا دلیل اسکی یہ ہے کہ حکماء و اطباء اصل السوس وغیرہ منہ میں ڈال کر سونے کو تہلاتے ہیں اگر عرق نہیں پہونچتا تو اس سے کیا نفع جب یہ مصلوب ثابت ہو گیا تو حالت نوم میں افطار کرنے سے قضا لازم آتی ہے اور شرب نا ئماً در مختار فی وجبات القضاء اور اگر سونے سے پہلے پان تھو کہ یا اور غرہ نہیں کیا تو اگر منہ میں بقدر نخود یا زیادہ تھا اور سونے میں نکل گیا موجب قضا ہے اور جو اس سے قلیل ہو فسد نہیں ولو اکل لحما بین استاذ فان کار قلیل امر یفطر وان کار کثیر یفطر والفقہ مقدار الحمص ما دونها قلیل ہدایہ اور افطار صحیح الصوم و فاسد الصوم کا گذر چکا فتہ کر البتہ باوجود

۱۷۱ من اس جزو میں قدرے شبہ ہے دو سکے علماء سے تحقیق کر لیا جائے ۱۲ منہ



صحت صوم کا افطار کر ڈالنا تو کفارہ و قضا ہر دو لازم ہیں لہٰذا غنہ لیس بمستند الودلیل شرعی واللہ اعلم  
**بیسویں حکمت اخذ زکوٰۃ کے اسلئے اراضیں بلید از حاجت نباشد**

**سوال**۔ ایک زمیندار کے پاس چار سو پانچ سو روپیہ کے منافع کی جائداد ہے مگر اہل و عیال کے خرچ ایسے ہیں کہ سال میں کچھ بھی بچت نہیں ہوتی تو آیا اس پر حج واجب ہے۔  
**الجواب**۔ فی رد المحتار صفحہ ۱۰۴ جلد ثانی فی التارخانیۃ عن الصغریٰ لہٰذا سئل عن  
 وکثر تنزید علو حاجتہا بان لا یسکن کل یحل لہ احدا للصدقة فی الصغریٰ و فیہا سئل محمد  
 عن لہ ارضین زرعہا او حانوت یستغلہا او دار غلہا ثلثۃ الاف ولا تکفی لتغقۃ و نفقۃ  
 عیالہ یحل لہ اخذ الزکوٰۃ وان كانت قیمتہا تبلغ الوفا و علیہ الفتویٰ و عندہما یحل لہ  
 اس روایت سے معلوم ہوا کہ اس شخص پر حج واجب نہیں اور اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کو زکوٰۃ لینا جائز  
 ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ تم۔ ۲۴ ربیع الثانی ۱۳۲۲ھ۔

## اکیسویں حکمت عدت نو مسلمہ بعد از اسلام

**سوال**۔ سوال ہندو برہمنی مسلمان ہو گئی..... خان اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو کیا عدت ہندو  
 عورت کو پوری کرنا ضروری نہیں۔

**الجواب**۔ اگر اس کو حیض آتا ہے تو تین حیض اور اگر کسی وجہ سے حیض نہیں آیا تو تین ماہ گزرنے کے بعد  
 اول کا نکاح اس سے ٹو بیگا اب اس نکاح ٹوٹنے کے بعد پھر بھی عدت ہوگی فی الدر المختار و لو اسلمت  
 ثمرہ لمرتن حتی یتحیض ثلاثا و تمضی ثلثہ اشھر قبل اسلام الاخر فی رد المحتار و ہل تجب لعدۃ  
 بعد منیٰ هذه المدة الخ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ۲۳ ربیع الاول ۱۳۲۲ھ۔

## بیسویں حکمت حکم مسمریزم

**سوال**۔ مسمریزم ایک علم ہے جس میں صرف نظر کی اور طبیعت کی یکسوئی کی مہارت چند روز حاصل کی جاتی ہے پھر  
 اس سے مراحل تصوف مثلاً وحدۃ الوجود کشف القبور سلب الامراض وغیرہ بلا کسی ذکر کے طے کرتے ہیں اور



اُس سے علاوہ ان کے اور روایات بھی چھل جاتی ہیں۔ مثلاً کسی کو بندہ نظر بے ہوش کرنا اور اُس سے پوچھنا کہ اسرار پوچھنا غیر موانع کا جو نظر سے غائب ہیں حال بتانا وغیرہ جیسا کہ حکما و اشرافین کیا کرتے تھے اسکا چھل کرنا درست ہے۔ کوئی خلاف شرع امر تو نہیں ہے۔

**الجواب۔** تصوف نہ یکسوئی کا نام ہے نہ مکاشفات کا نہ تصرفات کا نہ واردات کا بلکہ اسکی حقیقت سے اصلاح ظاہر و باطن پس مقاصد اس کے اعمال قابلہ قلبیہ ہیں اور غایت اسکی قرب رضا حق ہے اور یکسوئی اسکا مقصد ہے جبکہ مقصود مذکور اس پر مرتب ہو اور واردات مثل وحدۃ الوجود وغیرہ اس کے عوارض و آثار غیر لازمہ سے ہیں اور مکاشفات کو نیت مثل کشف القبور وغیرہ اور تصرفات مثل سلب الامراض وغیرہ کو اس کوئی مس نہیں ریاضت پر اسکا ترتیب ہو سکتا ہے چنانچہ کفار بھی اس میں شریک ہیں اور سمرنیم میں کل تین چیزیں ہیں بعض مخفیات کی خبر دینا کچھ تصرفات کرنا اور اسکی مہارت کیلئے یکسوئی کی مشق کرنا سوال تو ہمیں مخفیات کی خبر دینا اکثر تابع خیال عامل کے ہوتا ہے چنانچہ اگر ایک واقعہ غائبہ کو دو عالموں کے سامنے جدا جدا مختلف طور پر بیان کر کے ہر ایک کو یقین دلادیا جائے اور پھر کوئی شخص جدا جدا مجلسوں میں اُس واقعہ کی نسبت عالموں سے دریافت کرے تو وہ دونوں پر قواعد طریق کو استعمال کرنے کے بعد الگ الگ جواب دینگے جب چاہے اسکا امتحان کر لیا جائے اور اگر فرض کر لیا جائے کہ اچانک انکشاف واقعی بھی ہو جاتا ہے تو کشف کا تصوف سے تعلق نہ ہونا اور پر معلوم ہو چکا ہے اسی طرح تصرفات کا اُس سے تعلق نہ ہونا اب رہی یکسوئی سو وہ مقدمہ تصوف جب ہی ہے جب تصوف اس پر مرتب ہو اور جب سمرنیم میں یہ نہیں تو مقدمہ تصوف بھی نہ ہوا پس محقق ہو گیا کہ تصوف سے اسکو صلہ تعلق نہیں اب رہا اس سے قطع نظر کہ اس کا جواز یا ناجواز تو چونکہ مشاہدہ سے اس پر مفاسد کثیرہ کا ترتیب معلوم ہوا ہے جیسے انبیاء و اولیاء رض کے کمالات کو اسی قبیل سے سمجھنا چنانچہ ایسا ہی تو ہم اس سوال کا منشاء بھی ہوا ہے یا ان کے ساتھ دعویٰ وزعم مساواة و مماثلت کا کرنا اور عامل میں عجب پیدا ہو جانا بعض امور جنکا تحس حرام ہے ان کو مطلع ہونیکے کوشش کرنا ان انکشافات پر جو کہ شرعی حجت نہیں ہیں بلا دلیل شرعی بینہ و اقرار و مشاہدہ کے یقین کر لینا اس بنا پر کسی پر جو ری وغیرہ کے سوزن کو بچھتا کر لینا بعض اغراض غیر مبہا میں تصرف کا لینا یا خود اگر مفاسد مزین سکے مگر دوسرے عوام کیلئے اس عامل کا موجب افتنان و ضلال ہو جانا وغیرہ لک من المفاسد العبدیۃ الشدیدۃ اسلئے یہ فن گویا لذت و بعینہ مقتضی قبح کو نہ ہو مگر بوجہ عوارض و مفاسد مذکورہ



کے کہ عادت اسکے لازم میں سے میں قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل ہو کر منہی عنہ اور حرام ہے چنانچہ ماہر اصول وفقہ پر یہ قاعدہ مخفی نہیں فقط۔ ۱۔ ربيع الاول ۱۳۸۵ھ

## تیسویں حکمت خریدن جائداد بنام شخص دیگر

سوال کیا فرماتے ہیں علمائے دین رحمہم اللہ تعالیٰ اجمعین اس مسئلہ میں کہ مثلاً زید نے اگر اپنے بیٹے عمر کے نام کسی مصلحت سے بعض اپنے مال کے کوئی معاش خرید کی جیسا کہ فی زمانہ اکثر رائج اور عرف میں نام اہم وضعی مشہور ہو تو آیا وہ معاش زید کی ملک ہوگی یا عمر کی اور بھی زید کو اس میں نقل و تصرف مثل بیع و ہبہ وغیرہ کا ہو یا نہیں۔  
مینوا۔ توجروا۔

الجواب۔ رکن بیع کا ایجاب قبول ہو جنکے درمیان ایجاب و قبول ہوا بطبع اسی کی ملک ہوگی پس زید نے اگرچہ مصلحت اپنے بیٹے کے نام سے معاش خرید کی زید ہی کی ملک ہوگی نظیر اسکی بیع تلجیہ ہے کہ دو شخص کسی وجہ سے ظاہر کریں اور مقصود بیع نہ ہو سو وہ بیع مفید ملک نہیں ہوتی باوجود ایجاب قبول کے بوجہ عدم قصد ثبوت حکم کے ملک نہیں ہوتی تو جسکے ساتھ ایجاب قبول تک نہیں ہوا اور نہ اسکے ہاتھ باع کا بیچنے کا قصد نہ اسکے لئے مشتری کا خریدنے کا قصد ہو اسکی ملک کیونکر ہو سکتی ہے فی الدر المختار و بیع التلجیہ و ہوا و بظہور عقد ادھال ابویذیانہ ملجأ الیہ الخوف عد و وہو لیس ببیع فی الحقیقۃ بل کالہزلۃ پس مشتری ہی کی ملک ہوگی اور اسکو تصرفات مالکانہ جائز ہوں گے تا وقتیکہ کوئی سبب صحیح موجب انتقال ملک جس سے عمر کی ملک ہو جائے نہ پایا جائے ہاں بعض اشیاء میں بوجہ عرف کے نفس شرا سے مشتری کی ملک ہو جاتی ہے جیسے چھوٹے بچے کیلئے کپڑے بنائے جادیں نفس تجارت سے اسکی ملک ہو جاتے ہیں فی الدر المختار عن الخلاصۃ و فیہا اتخذ لولدہ او لتلمیذہ ثیاباً ثمراتاً و دفعھا لغیر لیسولہ ذلک مالہم یبین قوت الانتخاب عاریۃ انتھ۔ نہ اس وجہ سے کہ اشتراء کہ موجب ملک ہو بلکہ اس وجہ سے کہ قرآن الہی ہبہ پر اور ہبہ للصغیر میں باپ کا ایجاب اگرچہ دلالت ہو کافی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر اعادہ کی تصریح کر دے تو صغیر کی ملک نہیں ہوتی کما درہمیں وجہ ہے کہ کبیر کیلئے اگر کپڑے بنائے تو قبل تسلیم اسکی ملک نہیں گئے فی المختار تحت قولہ لولدہ ای الصغیر و اما الکبیر فلا بد من التسلیم کما فی جامع الفتاویٰ انتھی۔ اور زمین وغیرہ خریدنے میں جب قرآن عدم ہبہ پر وال ہیں تو ہبہ بھی صحیح نہ ہوا پس نہ بیعانہ ہبہ کسی طرح بیٹے کی ملک



نہیں خواہ صغیر ہو یا کبیر والہ علم۔

واتما اطلنا الکلام فی هذا المقام لانه من مطارح الاعلام فکلم من اقدام فیہ زلت وکلم من فہام  
فیہ ضلک واللہ ولما العصمة۔

## چوبیسویں حکمت تحقیق وصیت نامہ شہرہ از مجاہد مدینہ

سوال کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ ایک وصیت نامہ چھپا ہوا جناب  
رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے شائع ہوا ہے جو شیخ عبد اللہ خادم و محاور و روضہ مطہرہ کو ارشاد  
ہوا ہے اسکی کیا اصل ہے مستفتی نے تمام وصیت نامہ کی نقل لکھی تھی بوجہ اختصار اور بنا علی الشہرہ چھپوایا گیا  
الجواب ایسا وصیت نامہ بہت دفع شائع ہو چکا ہے ہمیشہ اسی نام اور لقب سے شائع ہوتا ہوا اول تو یہ  
تجربہ ہے کہ ایک شخص اتنی بڑی عمر پاوے۔ دوسرے یہ تعجب ہے کہ ایک شخص کے سوا اور کسی خادم کو یا اور ملکوں  
بزرگوں و ولیوں کو یہ دولت زیارت اور ہم کلامی کی نصیب نہ ہو تیسرے اگر ایسا قصہ ہوتا تو خود مدینہ میں  
اسکی زیادہ شہرت ہونا چاہیے تھی حالانکہ ہاں کے آنے جانبواوں یا خطوط سے ان اور کا نام و نشان بھی  
معلوم ہوتا پھر محض اس طرح بلا سند کوئی مضمون قابل اعتبار قاعدہ سے نہیں ہو سکتا ورنہ جو جسکے جی میں  
مشہور کر دیا کرے۔ بشرط میں حکم ہے کہ جو بات ہو جو تحقیق کے بعد اسکو معین سمجھو علاوہ اسکے کہ میں بعض مضامین ایسے  
جو شرع اور عقل کے خلاف ہیں مثلاً شہرہ لاکہ کلمہ گومریں اور ان میں سترہ آدمی صرف مسلمان ہوں اول تو خدا تعالیٰ کی  
رحمت غالب ہے ان کے غضب پر۔ دوسرے ہم خود دیکھتے ہیں کہ زیادہ مسلمان توبہ کر کے اور کلمہ پڑھتے ہوئے مرتے ہیں  
جو علامت خاتمہ بالخیر کی ہے پھر اس مضمون کی گنجائش کہاں ہو اسی طرح آپس لکھا ہوا کتا رک الصلوٰۃ کے جنازہ کی  
ناز نہ پڑیں۔ یہ حکم صاف حدیث و خلاف ہے صلوٰۃ اعلیٰ کل برد فاجب یہ بھی قرینہ ہے اس وصیت نامہ کے غلط  
اسی طرح جن چیزوں کا بدعت ہونا دلیل شرعی سے ثابت ہو چکا ہے جیسے تخصیص شربت کی شہداء کر بلا کے واسطے اور پھر  
حضرت خاتون ینکوا سٹے اور پلا حضرت غوث اعظم رضی اللہ عنہ اسٹے اسی طرح آج کل کا سامو لو د شریف ان سب چیزوں کی  
آپس ترغیب ہے یہ سب باتیں میں عقل و شرع کو خلاف ہیں اسکے یہ وصیت نامہ محض کسی کا تراشیدہ ہے محدثین  
نے اس میں بلکہ قرینوں پر حدیث کو موضوع کمدیا ہے اور موضوع کی اشاعت و روایت نصاً اور اجمالاً حرام ہے  
بعض محدثین کے نزدیک کفر ہے ہرگز اسکے تمام مضمون کو صحیح نہ سمجھیں البتہ جو باتیں قرآن و حدیث اور دین کی



میں لکھی ہیں اُسکے موافق تنیک راہ پر چلیں و رُبری راہ سے بچیں اور جھوٹی بات کا نسبت کرنا حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بڑا بھاری گناہ ہے اسلئے ایسے مضمون کا رواج دینے والا گنہگار ہوگا۔ ۱۶ ذی الحجہ ۱۳۲۲ھ

## پچیسویں حکمت تعدد او آدم

**سوال۔** در کتاب ہدایۃ الاسرار منقول است کہ یکے از علماء نصاریٰ بجناب ولایت مآب حضرت علی علیہ السلام عرض نمود کہ پیش از آدم صفی الشرحہ بود حضرت فرمود کہ آدم باز تکرار کرد و باز ہماں جواب داد و بار سوم سوال کرد و ہماں جواب یافت و صاحب تاریخ خواجگی می نویسد کہ شخصے از امام برحق امام جعفر صادق علیہ السلام احوال پیدایش آدم پرسید حضرت فرمود کہ از آدم صفی الشرحہ جد من تست می پرسی یا از آدم دیگر آن شخص متعجب شد و عرض کرد کہ یا حضرت سوائے آدم صفی الشرحہ دیگر ہم بوجود آمدہ آنجناب فرمود کہ آدم صفی الشرحہ آدم صد و یکم است و قبل از او یکصد آدم گذشتہ اند کہ اولاد و احفاد ہر یکے از انہا بدنیامانند و ہم در تاریخ بطریق مسطور است کہ روز موسی علیہ السلام از مدت خلقت آسمان و زمین بحضرت رب العالمین استدراک نمود حکم شد کہ در فلاں دادی چاہو ست خود را بر سر آن چاہ برساں و سنگ ریزہ در آن بینداز تا حقیقت حال بر تو ہموید شود موسی علیہ السلام بر سر آن چاہ رفت و سنگ ریزہ در آن انداخت از اندرون چاہ آوازے برآمد کہ کسیت لب چاہ فرمود کہ منم موسی بن فلاں و فلاں تا آنکہ سلسلہ نسب خود تا آدم صفی الشرحہ علیہ السلام بشمار دیگر بار آواز آمد کہ در ہر زمانے شخصے بہ ہم نام و نسب بر سر اس چاہ آمدہ و سنگے دریں چاہ انداختہ تا آنکہ نصف چاہ پر شد اللہ علم حاصل آنکس بدین معنی مذکور سوال کتب مسطورہ از دیگر کتبہای معتبرہ سیر یا آثار وغیرہ ثبوت می رسد چاہ و فلاں احوال آن پرچونال **الجواب۔** این چنین مضمون از اکثر بزرگان منقول شدہ است مگر تحقیق آنست کہ حضرت شیخ مجد الف تانی رح در مکتوب پنجاہ و ہشتم از جلد ثانی نوشتہ اند و ہونہذا نوشتہ بودند کہ شیخ فی الدین العربی قدس سرہ و فتوحات یکسہ حدیث نقل می کنند کہ آن سرور فرمودہ علی آلہ الصلوٰۃ والسلام ان اللہ تعالیٰ خلق مائۃ الف آدم و حکایت می آرد در بعضے مشاہدات عالم در وقت طواف کعبہ معظمہ چنین ظاہر شد کہ ہمراہ جمعی طواف می کنند کہ ایشانرا نمی شناسم و در اثنای طواف ایشان دو بیت عربی خواندند کہ یکے از اں دو بیت اینست ۵

لقد طغنا کما طغتم سنینا      هذا البیت طرا جمعینا

چوں اہل بیت شنیدم در خاطر گذشت کہ اینہا اہل عالم مثال اند و مقارن این خطوریکے ازینہا بجانب من بگفتہ



کرد و فرمود که من از جمله اجداد تو ام من پر سیدم که چند سال است از قوت تو فرمود که از قوت من زیاده از چهل هزار سال  
من از روستی تعجب گفتم که از ابتدائے خلقت آدم ابی البشر علی نبینا وعلیه الصلوٰۃ والسلام تا این دم هفت  
هزار سال تمام نشده است فرمود تو از کدام آدم میگوئی این آدم است که در اول دوره هفت هزار سال  
خلق شده است شیخ فرمود درین وقت آن حدیث نبوی علیہ وعلی آله الصلوٰۃ والسلام که سابق تحریر یافته  
است بخاطر گذشت که موبد این قول است مخدوم اکبر ادرین مسئلہ بعنایت اللہ سبحانہ آنچه برین فقیر ظاهر  
گشته است که این همه آدم که پیش از وجود حضرت آدم علی نبینا وعلیه الصلوٰۃ والسلام گذشته اند وجود  
شان در عالم مثال بوده است نه در عالم شہادۃ ہمین حضرت آدم است که در عالم شہادۃ موجود گشته  
است و در زمین خلافت یافته و سجد و ملائکہ شدہ صلوات اللہ تعالیٰ و تسلیماہ..... علی نبینا وعلیہم  
غایت مافی الیاب آدم چون بر صفت جامعیت مخلوق گشته است و در حقیقت خود لطائف و اوصاف  
بسیار دارد و پیش از وجود او بقرون متطاوٰلہ در هر وقت از اوقات صفتہ از صفات یا لطیفہ از لطائف  
بایجاد خداوندی جل سلطانہ در عالم مثال موجود گشته است و بصورت آدم ظاہر شدہ سیمی باسم او گشته  
و بار آدم منتظر از روستی بوقوع آمدہ حتی کہ توالد و تناسل کہ مناسب عالم مثال است نیز لظہور پیوستہ و کمالات  
صوری و معنوی مناسب آن عالم نیز یافتہ و شایان عذاب ثواب گشته بلکہ در حق او قائم شدہ بہشت بہشت  
و دوزخی بدوزخ رفته بعد ازاں در وقت از اوقات بمشیت اللہ سبحانہ صفتہ یا لطیفہ دیگر از صفات لطائف  
او علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام در ہماں عالم بمنصہ ظہور آمدہ و کار و بار و کار و بار او از ظہور اول بوجود آمدہ بود اند  
ظہور ثانی نیز بوجود آمدہ چون آن دورہ نیز تمام شدہ ظہور ثالث از ان صفات و لطائف او علی نبینا وعلیہ  
الصلوٰۃ والسلام بحصول پیوستہ و چون آن ظہور نیز دورہ خود را تمام کردہ ظہور رابع بہ ثبوت پیوستہ  
الی ما شاء اللہ تعالیٰ و چون دوا بر ظہورات شالیہ و کہ تعلقات بہ صفات و لطائف او داشت تمام گشتہ آخر الامر  
آن نسخہ جامعہ در عالم شہادۃ بایجاد خداوندی جل سلطانہ بوجود آمدہ و بفضل خداوندی جل سلطانہ معزز و مکرم  
اگر صدر بنر آدم باشند ہم اجزا ہمین آدم اند و دست پا تو اویند و مبادی و مقدمات بوجود اویند انتہی مختصراً  
و تمام او در مکتوب است من شار قلیہ جمع الیہ واللہ اعلم - ۲۳ جمادی الثانیہ ۱۳۱۰ھ

## چھ بیسویں حکمت کسائل طاعون

سوال - رسالہ سلسلہ خدمت الماعون میں صفحہ ۳ سے صفحہ ۴ کے شروع تک جو فتویٰ مندرج ہو سکی شرح



رسالہ مرسلہ خدمت اعازۃ الناس میں صفحہ ۲۴ سے صفحہ ۸ تک اور صفحہ ۲۸ سے ۲۴ تک بیان کی گئی ہے  
آیا اس زمانہ جیلہ جوئی میں زید کو اس قسم کا فتویٰ لکھنا صحیح ہے یا نہ بینوا تو جروا۔

**الجواب** میں نے دونوں رسالے مع انکے لواحق کے سرسری نظر سے دیکھے مویذات زائدہ سے قطع نظر کہ  
اصل مقصود میں نزاع لفظی معلوم ہوتا ہے اور اختلاف یا شرط سے تناقض حقیقی نہیں چنانچہ اعازہ کے  
صفحہ ۳۵ میں صحیح ہے اگر کوئی اس نیت سے بھاگے کہ طاعونی مقام میں بھیرنے اور طاعون میں مبتلا ہونے  
کہیں یہ اعتقاد پیدا نہ ہو جاوے کہ طاعونی مقام میں رہنا طاعون ہو مہیکا سبب ہوا ہے تو ایسے بھاگنے  
کی ممانعت حدیث سے ہرگز مفہوم نہیں ہوتی اسے اور صفحہ ۷ میں ہے اگر طاعون سے بچنے کی نیت ہو تو ممنوع  
اس سے صاف معلوم ہوا کہ جس قرار کا منشا یہ غرض اور اعتقاد ہو کہ خروج موجب نجات ہو گا صاف اعازہ  
کے نزدیک بھی ممنوع ہے اور مانعین اسی کو منع کر رہے ہیں اور جس خروج کا منشا یہ غرض اور اعتقاد نہ ہو  
اعازہ اس کو جائز بتلا رہے ہیں اور مانعین بھی اس کو منع نہیں کرتے پس جائز اور چیز ہوئی اور منعی عنہ  
دوسری چیز پس نفس مسئلہ میں اختلاف نہ رہا اور اسی تفصیل کی تائید عبارت درختا واقعہ آخر مسائل شش  
سے ہوتی ہے اب صرف محل نزاع یہ رہ گیا کہ آیا فارین کی غرض فاسد ہے یا صحیح ہے سو یہ کوئی مسئلہ شرعی نہیں ہے  
جس میں اس قدر کلام کیا جائے محض ایک واقعہ جزئیہ ہے جسکی تحقیق تجربہ و مشاہدہ و تتبع احوال الناس سے آسانی  
کے نزاع مرفوع ہو سکتا ہے سو جہاں تک استقراء صحیح سے کام لیا گیا ہے ثابت ہوا کہ اکثر میں جبل و معصیت  
کے غلبہ سے اور بعض میں الحاد و وہمیت کے اثر سے فساد غرض متیقن ہے **إلا نادراً النادر کالمعدوم بل غلبہ**  
**ان لا یكون في زماننا الا المغموم لئلا مقتضاً** انتظام احکام منع عام ہے جو مانعین کا حاصل کلام و شخص  
مرام ہے **والله اعلم - ۱۵ رذی الحجہ ۱۳۳۷ھ**

**سوال** - ایک مقام میں طاعون واقع ہوا اور چوتھے کثرت سے مکانوں میں مرنے لگے اور کچھ لوگ بستی کے  
محض بغرض تبدیل آب و ہوا مکان چھوڑ کر محلہ کے بالکل متصل چند بیگہ کے فاصلہ پر میدان صاف و پرفضا میں  
میل قامتہ پذیر ہو گئے آیا خروج محض بابت جائز ہو گا یا نہیں۔

**الجواب** چونکہ فتار آبادی حکم میں آبادی کے ہر لہذا مجموعہ کو مکان واحد کہا جاوے گا اسلئے صورت سولہ  
میں میدان میں رہنا جائز ہے والدلیل علیہ علماء ادی الیہ نظری ان بعض الاحادیث ذکر فیہ  
لفظ ارض کہا و اہل مسلم و فی بعضہا بلد کہا حکاہ النوری و لہا کان الحدیث لیسر بعضہا



علم ان المراد بالارض هي البلدة ويعيده ما في الدار المختار اذا خرج من بلدة حيث قيد الحكم بالبلدة ولما ثبت كون متعلق الحكم هي البلدة وهي جميع اجزائها محل واحد كما اعتبر في احكام الجمعة والعید لم یکر الخروج الى الغناء خروجاً من البلدة فتفكر نعم نقل في بعض الرسائل عن الفتاوى الكبرى لا بد من جواز المکی ان المراد بالارض محل الإقامة وقع به الطاعون سواء كان بلدة ام قرية ام محلة ام غيرها لا یصح الاقلیم الخ لکن من العلماء الشافعية فلا یكون قوله حجة علينا لانهم قلتم باتباعه والله اعلم ۲۰ روى الحج ۳۲ له ۵

## شبه متعلق جواب مندرجہ بالا

طاعونی مقام سے فناء بلد میں خروج کے جواز کی دلیل حضرت نے جو کسی ہر مطالعہ کی لیکن تھوڑی تشریح کیلئے او وکلف خدمت ہوں و عبارت در مختار کے جواب میں جو مرقوم ہے بہت تھوڑی ہے یعنی اس قدر اذا خرج من البلدة الخ معلوم نہیں یہ کہا کی عبارت ہے میں نے اپنے منظومہ مقامات میں تلاش کیا نہ ملی تا مجھے معلوم ہو جاتا کہ یہ عبارت خروج من بلد الطاعون ہی کی بابت ہے نہ دو سکر یہ کہ اصل محاورات عربیہ تو بلکہ قطعة من الارض عا دہ کانت لو غافرة معنی میں مستعمل ہوتا ہے و قال الله تعالى استغناه لبلد ميت فقال الشاعر وبلدة ليس بها انيس الا اليها فير ما الا العيس

اس لئے مجھے خیال ہوتا ہے کہ کلام نبوی میں محض قدیم استعمال کے بموجب ارادہ معنی بہتر ہوگا فلا ضرورة اذا فاضل الغناء الغير المعبور في حكم العمان مثلاً تیسرے یہ کہ فناء کی بابت خروج للسفر وقصر صلوة کی بحث میں شامی میں ہوا ما الغناء وهو المكان المعد لمصالح البلد كضر الدواب ودفن الموتى والقاء التراب فان اتصل بالمصر اعتبر محجوراً ورتبه وان الفصل بغلقاً او مزرعة فلا كما ياتي بخلاف الجمعة فقصه اقامتها في الغناء ولو منفصلاً بمزارع لان الجمعة من مصالح البلد بخلاف السفر پس خروج از بلد للسفر اور جمعہ کیلئے فناء کے اعتبار میں فرق ہوا اس مسئلہ مسئلہ عنہا میں کیا معتبر ہوگا ارض متصل ہی یا منفصل مزارع بھی داخل ہے و علی کل حال کیف تقدیر الغناء و تخدید و نیز اس میں ہر بخلاف البساتین و لا متصلة بالبناء لانها ليست من البلدة فباحاً لها في هذه المسئلة۔

الجواب۔ سوال دل در مختار میں کتاب الفرائض میں چند سطر پہلے یہ عبارت ہے ۔



**جواب سوال دوم۔** اگر بلدہ میں تعمیم لیلی جائے تب بھی مضر نہیں کیونکہ اس تقدیر پر بھی ہر جزوارض  
پر تو اطلاق کیا نہ جاوے گا تا کہ بیوت و محلات کو شمول ثابت ہو بلکہ ایک قطعہ محدودہ کے ساتھ خاص ہوگا  
چنانچہ قاموس میں قطعہ کے بعد متجزہ کی قید صرح ہے اور تعین حدود کا مبنی عرف پر ہی سوظاہر ہو کہ عرفاً معنی  
خاص کے اعتبار سے حقیقہ مجموعہ اجزاء معمورہ یا ور حکماً اجزاء تابعہ غیر معمورہ پر بھی اور معنی عام کے اعتبار سے  
حقیقہ و لفظہ اجزاء معمورہ و غیر معمورہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے پس خروج عن العمارات کا خروج عن البلد ہونا  
بھی ثابت نہ ہوگا اور فنا غیر معمورہ تقدیر اول پر حکماً اور تقدیر ثانی پر لفظہ بلد میں داخل ہوگا سو بقدر ثانی  
تعمیم بقدر مدعا میں مقید ہوگئی **جواب سوال سوم۔** فنا کو حکم جمعہ میں متصل و منفصل دونوں کیلئے  
عام اور وسیع ماننے کی اور سفر میں وسیع نہ ماننے کی جو علت بیان کی ہے لان الجمعة من مصالح البلد  
بخلاف السفر خود بتلا ہی ہے کہ خروج متکلم فیہ کو حکم جمعہ میں کہنا چاہئے کیونکہ کہنے بھی مثل جمعہ کے یقیناً  
مصلحہ بلد سے ہے پس اندر بابہر کا سکنی یکساں ہوا اور ارض متصل و منفصل بمزایع سبب سمیں داخل ہوگیا اور  
عبارت بخلاف البساتین الہ سے بساتین کا فنا بلد سے خارج کرنا مقصود نہیں بلکہ ابنیہ بلد سے خارج کرنا  
مقصود ہے چنانچہ سباق و سیاق سے یہ امر صاف ظاہر ہے اس سے سابق یہ عبارت ہے و اشار الی انہ یشترون  
مغارقة فاکار من توابع مواضع الإقامة کی بعض المصروف و هو ما حول المدينة من بیوت و مصالح فانہ  
فی حکم المصروف کذا القرى المتصلة بالریض فی الصحیح بخلاف البساتین الہ اور اس کے بعد یہ عبارت  
واما الفناء الہ پس معلوم ہوا کہ اما الفناء سے پہلے غیر فنا کا ذکر ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قصر سفر میں تو عمارات  
دلو احقھا معتبر ہیں پس بساتین چونکہ سکنی اور اس کے مرفق کیلئے موضوع نہیں لہذا ابنیہ سے خارج ہیں اور  
جمعہ میں فنا معتبر ہے اور آسمیں زیادہ عموم و وسعت ہے جیسا خود سوال میں صرح ہے پس بساتین کا  
قصر میں خارج عن البلد ہونا مستلزم نہیں کہ جمعہ و ما یماثلھا کا خروج المتکلم فیہ میں بھی  
خارج ہوا و لفظہ بلدہ کے محلات و منازل کو عام ہونے اور بساتین اور مزایع و نخویہ کے داخل ہونے کے  
لئے اتنا امر کافی ہے کہ ایک گھر سے دو گھر میں کسی کی ملاقات کیلئے یا بساتین و مزایع کیلئے جو کہ  
ضرورت شدیدہ نہ ہونیکی وجہ سے مجوز خروج عن محل الطاعون نہیں ہو سکتا جانا بالاتفاق جائز سمجھا  
جاتا ہے اس سے معلوم ہوا یہ خروج عن البلد الی بلد آخر نہیں ہے فتاویٰ و النصف۔ واللہ اعلم



**سوال**۔ طاعون شہر میں داخل ہونیکے بعد یہاں سے کچھ لوگوں نے بستی چھوڑ دی ان میں سے بعض دوسری بستیوں میں چلے گئے اور بعض بستی کے نزدیک ہی چھپوڑوں میں قصبہ میں جاگزیں ہیں فریق ثانی بھی مرضی کی عیادت و نماز جنازہ و تکفین کی محنت وغیرہ میں شریک نہیں ہوتے حتیٰ میں آئی تو شہر سے باہر دفن میں آکر مٹی دیدی ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ ہم نے گنگوہ سے اور تھانہ بھون سے فتویٰ منگایا ہے۔ تبدیل آ ب دھوا کیلئے بستی سے زمانہ طاعون میں نکلتا درست ہے۔ ایک شخص نے الہ آباد سے شاید حضور کے پاس پہنچنے اپنے عزیزوں کے اشارہ سے استفتا کیا تھا اور بستی کے باہر قریب میدان میں جانب کی اجازت کا سوال کرتے ہیں کہ جواز کا فتویٰ مولانا نے دیا بہر کیف طالب علم کے استفتا کا خیال حضور کو ہوا نہ ہوا دونوں فریقوں کا جو حال حکم شرعی سے ہوا اور جیسا کچھ پہلے کہی لکھا گیا تحریر فرمائیے کیونکہ ہماری یہاں کے علماء کمال س جواز کے مخالف ہیں مجھ سے کم مایہ شخص کی فہم میں بھی ہر دو فریق گناہگار معلوم ہوتے ہیں اور سخت مجرم۔ اہل محلہ کو بتلائے متعدد اموات ہوتے اور ایک روز میں پانچ پانچ سات سات مردوں کی تجہیز و تکفین کی محنت شاقہ اٹھاتے ہوئے دیکھتے ہیں اور شرکت نہیں کرتے نماز پنجگانہ باوجود سماعت اذان محلہ میں پڑھنے نہیں آتے تبدیل آب دھوا کا بہانہ کرتے ہیں اور طاعونی مریضوں کے پاس اور عطائی مکان بلکہ اپنی بستی میں جانے سے نہایت ڈرتے ہیں کیا یہ عدوی و فرار من الطاعون میں داخل نہیں۔

**الجواب** چونکہ جواب تابع سوال ہوتا ہے اور اس سوال میں ان مفاسد سے تعرض نہ تھا جو اس سوال پر مذکور ہیں لہذا جواب اس کا جواز سے دیا گیا چنانچہ نقل جواب یہ ہے۔ لیکن جب اسکے ساتھ یہ مفاسد بھی ہیں جو اس سوال میں مذکور ہیں جس میں عقیدہ کا فساد اور فرائض و در واجبات و سنن ہدی کا ترک لازم آتا ہے اس عارض کی وجہ سے یہ خروج جائز نہ ہوگا واللہ اعلم ۱۸ محرم ۱۳۲۲ھ۔

**سوال**۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین ان سائل میں سے طاعون سے بھاگنا جائز ہے یا نہیں خواہ ہماری لگجائے کے اندیشہ سے ہو یا موت کے خوف سے اور بھاگنا ایک بستی سے دوسری بستی میں ہو یا بستی سے باغوں کی جانب ہو۔ اگر سارا مکان چھوڑ کے مرنیکے سب سے بڑے جائے اور آس میں سکونت دشوار ہو تو نقل مکان جائز ہے یا نہیں ایک مکان سے دوسرے مکان میں ہو یا مکان سے باغوں کی جانب ہو یا بستی سے دوسری بستی کی جانب ہو۔ اگر ساری بستی کے لوگ بھاگ گئے ہوں اور بستی کے خالی ہو جائیکے

**ج** چونکہ یہ جواب سائل طاعون کے دوسرے سوال کے جواب میں مذکور ہے اس لئے یہاں ترک کر دیا گیا۔



سبب وحشت ہو خواہ چوروں کے خوف سے یا محض تنہائی کے سبب تو نقل مکان بمواضع مذکورہ جائز ہے یا نہیں ۷۔ اگر بستی کے خالی ہو جائیکہ سبب حوائج ضروریہ نہ پورے ہوتے ہوں اور تکلیف ہونے لگے تو اس حالت میں دوسری بستی میں یا جہاں علاج پورے ہوتے ہوں چلا جانا جائز ہے یا نہیں ۸۔ مرض طاعون سے یا موت سے کسی کو اگر وحشت ہو تو اس کے لئے بدل مکان بمواضع مذکورہ جائز ہے یا نہیں ۹۔ اگر بستی بالکل خالی نہ ہو اور حوائج ضروریہ برابر پورے ہوتے ہوں اور کوئی تکلیف پیش نہ آئی ہو تو اس وقت بستی کا چھوڑنا کیسا ہے ۱۰۔ اگر کسی کے بستی چھوڑنے سے ضرر متعدی ہو اور عوام سند جواز پکڑیں تو اس کے لئے ذرا جائز ہے یا نہیں ۱۱۔ اگر بعض مکان سڑ گیا ہو اور بعض نہ سڑا ہو اور اس وجہ سے سکونت دشوار ہو تو کیا حکم ہے ۱۲۔ اگر مکان بالکل سڑ گیا ہو اور اس وجہ سے مکان میں سکونت دشوار ہو تو بدل مکان صرف بستی ہی کے اندر کسی مکان میں کر سکتا ہے یا بستی کے باہر باغوں میں یا کسی دوسری بستی میں جاسکتا ہے ۱۳۔ حضرت سیدنا عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جواز مفورین پر استدلال کرتے ہیں جو بعض موفین نے نقل کیا ہے چنانچہ الفاروق میں مولوی شبلی لکھتے ہیں مصر اور عراق میں سخت وبا پھیلی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ال جب خبر پہنچی تو اس کی تدبیر اور انتظام کیلئے خود روانہ ہوئے سرغ پر پہنچ کر ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ وغیرہ سے جو نگے استقبال کو آئے تھے معلوم ہوا کہ بیماری کی شدت بڑھتی جاتی ہے مہاجرین اولین اور انصار کو بلایا اور رائی طلب کی مختلف لوگوں نے مختلف رائیں دیں لیکن مہاجرین فتح نے یک زبان ہو کر کہا کہ آپ کا ٹھکانہ یہاں مناسب نہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ پکار دیں کہ کل کو کوچ ہے۔ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ چونکہ تقدیر کے مسئلہ پر نہایت سختی کے ساتھ اعتقاد رکھتے تھے انکو نہایت غصہ آیا اور طیش میں آکر کہا (افمن قضاء اللہ) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکی سخت کلامی کو گوارا کیا اور کہا (نعلم فمن قضاء اللہ الى قضاء اللہ) غرض خود مدینہ چلے آئے یہ مضمون الفاروق حصہ اول صفحہ ۱۶۲ و ۱۶۳ میں مذکور ہے۔ افمن قضاء اللہ الى قضاء اللہ کا صحیح مطلب کیا ہے اور اسی کتاب کے صفحہ ۱۶۲ میں ہے معاذ رضی اللہ عنہ کے مرنے کے ساتھ انھوں نے یعنی عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے عام مجمع میں خطبہ پڑھا اور کہا کہ وبا جب شروع ہوتی ہے تو آگ کی طرح پھیلتی چلی جاتی ہے اسلئے تمام فوج کو یہاں سے انھکر پیاروں پر عمار ہونا چاہئے اگرچہ انکی رائے بعض صحابہ کو جو معاذ رضی اللہ عنہ کے ہم خیال تھے ناپسند آئی یہاں تک کہ ایک بزرگ نے علانیہ کہا کہ تو جھوٹ کہتا ہے تاہم عمرو رضی اللہ عنہ نے اپنی رائے پر عمل کیا فوج انکے حکم کے مطابق بارہ ہزار ہر پہاڑ پر پھیل گئی



اور وبا کا خطرہ جاتا رہا علیٰ بخاری شریف اور سند امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی احادیث سے استدلال عدم جواز پر مطلقاً کرتے ہیں خواہ ایک سستی ہو دوسری سستی میں باغوں کی جانب ہو بخاری کی حدیث یہ ہے  
عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوها واذ وقع بارض  
انتخبوها فلا تخرجوا منها اور سند احمد مطبوعہ مصر جلد ۲ صفحہ ۲۰۱ میں طاعون کے متعلق جو حدیث ہو اس کا  
اخیر ٹکڑا یہ ہے فاذا وقع بارض فلا تدخلوها واذ وقع بارض فلا تخرجوا افراد امنا اور نیز اسی  
سند میں ہوا القار من الطاعون کا لغار من الزحف ۱۱۱ فرار من الطاعون اگر گناہ ہے تو کیا میں سے  
یا صغار میں سے اور فرار کو جو جائز سمجھے اور جو الٹا حکم کرے وہ کیسا ہو ۱۱۱ اگر بھاگنے کو سبب حفاظت نہ  
موت سمجھا جائے تو کیسا ہو ۱۱۱ جس مقام پر طاعون ہو وہاں جانا ممنوع ہو یا نہیں اگر ممنوع ہو تو مطلقاً  
ممنوع ہے یا ضرورت کی وقت اجازت ہو ۱۱۱ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون مسلمانوں کیلئے رحمت ہے  
اور شہادت ہے سند مذکور میں حضرت ابومسیب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے قال الطاعون شهادة لا منی  
درجہ لہم مروی ہے پس اس سے تعویذ اور دعا جائز ہے یا نہیں۔

**الجواب** ۱۱۱ طاعون سے بھاگنا جائز نہیں لقولہ علیہ السلام واذ وقع بارض وانتخبوها فلا  
تخرجوا افراد امنا متفق علیہ کذا فی مشکوٰۃ اور اطلاق حدیث ہر فرار کو شامل ہے جو طاعون سے خواہ خوف  
موت ہو خواہ خوف بیماری لگ جانیکے البتہ یہ امر کہ یہ حکم خود اس سستی کے میدان و باغ وغیرہ کو بھی شامل ہے  
یا نہیں تصریحاً کتب مذہب میں نظر سے نہیں گذرا لیکن ظاہر یہ خروج منہی عنہ میں داخل نہیں کیونکہ قنار  
مصر حکام شرعیہ میں حکم مصر میں قرار دیا گیا ہو کما فی الجمعة والعیدین ولیویدہ ما وقع فی الحدیث  
من قولہ علیہ السلام فی مکت فی بلدہ الحدیث رواہ البخاری کذا فی مشکوٰۃ حیث علو الحکم  
بالبلد وبالخروج الى الفناء لم یمن مکت فی البلد واما ما وقع من لفظ الارض فی غیر بالبلد  
فان الحدیث یفسر بعضہ ببعضاً یویدہ ایضاً ما روی عن انس قال رجل ناکنا فی دار کثیر فہا  
عددنا واماوالنا فتحولنا الى دار قل فیہا عددنا واماوالنا فقال ذروها ذمیرہ رواہ ابو داؤد  
وکذا فی مشکوٰۃ باب الغال والحدیث وارجل علی الغال والشومر لکنہ بعارض بالاحادیث  
الآخرہ الذی یمیل لیب القلب ان تلك الدار للضعیف والقرہا من التثن ونحوہ کا نتفا  
الحواء مورثہ لا مراضی ہذا الامراض کثر الموت وبکثرة الموت وقلة عدد الناس



وكثرة الصرف المالا دوية والتدبير قل الاموال والتأييد مبنى على هذا الوجه والله اعلم  
 ان قلل قائل قد ورد الاذن في ما يلي ذلك الحديث في المشكوكا بتلك البلدة للوباء يقال قد  
 ضعف هذا الحديث واول في الشرح الفارسي للمشكوكا فانظر فيه والله اعلم بحقيقة الحال  
 على خروج کسی اور عارض کی وجہ سے ہو وہ فرار من الطاعون نہیں ہو اگر وہ عارض قوی معتبر ہو تو خروج جائز  
 بدل علیہما فی الدار المختار قبیل کتاب الفرائض و اذا خرج من بلدة بها الطاعون فان علم  
 ان كل شيء بعد الله تعالى فلا بأس ان يخرج او يدخل الخ اب یہ امر باقی رہا کہ کون عارض قوی  
 کون نہیں پس چہیوں کا سرعہ جانا اس طور کہ سکونت دشوار ہو جائے عارض قوی معلوم ہوتا ہو اور دوسری  
 بستی اور اس بستی کے اجزاء کا حکم اوپر لکھا گیا ہے صرف وحشت یا خوف قلیل عارض قوی نہیں ہے  
 اور خوف شدید عارض قوی ہو تو عیدہ ما فی قاضی خان المعتداۃ اذا كانت فی منزل لیسر معہا  
 احد وهو لا تخاف من اللصوص ولا من الجيران و لكنها تقنع من امر المیت ان لم یکر الخوف  
 شدیدا لیسر لہا ان تنقل من ذلك الموضع لا من قلیل الخوف یکون بمنزلة الوحشة وان کان  
 الخوف شدیدا کان لہا ان تنقل لانہا لو لم تنقل یخاف علیہا من ذهاب العقل ونحوکما  
 ۲۴۲  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰  
 ۲۰۱  
 ۲۰۲  
 ۲۰۳  
 ۲۰۴  
 ۲۰۵  
 ۲۰۶  
 ۲۰۷  
 ۲۰۸  
 ۲۰۹  
 ۲۱۰  
 ۲۱۱  
 ۲۱۲  
 ۲۱۳  
 ۲۱۴  
 ۲۱۵  
 ۲۱۶  
 ۲۱۷  
 ۲۱۸  
 ۲۱۹  
 ۲۲۰  
 ۲۲۱  
 ۲۲۲  
 ۲۲۳  
 ۲۲۴  
 ۲۲۵  
 ۲۲۶  
 ۲۲۷  
 ۲۲۸  
 ۲۲۹  
 ۲۳۰  
 ۲۳۱  
 ۲۳۲  
 ۲۳۳  
 ۲۳۴  
 ۲۳۵  
 ۲۳۶  
 ۲۳۷  
 ۲۳۸  
 ۲۳۹  
 ۲۴۰  
 ۲۴۱  
 ۲۴۲  
 ۲۴۳  
 ۲۴۴  
 ۲۴۵  
 ۲۴۶  
 ۲۴۷  
 ۲۴۸  
 ۲۴۹  
 ۲۵۰  
 ۲۵۱  
 ۲۵۲  
 ۲۵۳  
 ۲۵۴  
 ۲۵۵  
 ۲۵۶  
 ۲۵۷  
 ۲۵۸  
 ۲۵۹  
 ۲۶۰  
 ۲۶۱  
 ۲۶۲  
 ۲۶۳  
 ۲۶۴  
 ۲۶۵  
 ۲۶۶  
 ۲۶۷  
 ۲۶۸  
 ۲۶۹  
 ۲۷۰  
 ۲۷۱  
 ۲۷۲  
 ۲۷۳  
 ۲۷۴  
 ۲۷۵  
 ۲۷۶  
 ۲۷۷  
 ۲۷۸  
 ۲۷۹  
 ۲۸۰  
 ۲۸۱  
 ۲۸۲  
 ۲۸۳  
 ۲۸۴  
 ۲۸۵  
 ۲۸۶  
 ۲۸۷  
 ۲۸۸  
 ۲۸۹  
 ۲۹۰  
 ۲۹۱  
 ۲۹۲  
 ۲۹۳  
 ۲۹۴  
 ۲۹۵  
 ۲۹۶  
 ۲۹۷  
 ۲۹۸  
 ۲۹۹  
 ۳۰۰  
 ۳۰۱  
 ۳۰۲  
 ۳۰۳  
 ۳۰۴  
 ۳۰۵  
 ۳۰۶  
 ۳۰۷  
 ۳۰۸  
 ۳۰۹  
 ۳۱۰  
 ۳۱۱  
 ۳۱۲  
 ۳۱۳  
 ۳۱۴  
 ۳۱۵  
 ۳۱۶  
 ۳۱۷  
 ۳۱۸  
 ۳۱۹  
 ۳۲۰  
 ۳۲۱  
 ۳۲۲  
 ۳۲۳  
 ۳۲۴  
 ۳۲۵  
 ۳۲۶  
 ۳۲۷  
 ۳۲۸  
 ۳۲۹  
 ۳۳۰  
 ۳۳۱  
 ۳۳۲  
 ۳۳۳  
 ۳۳۴  
 ۳۳۵  
 ۳۳۶  
 ۳۳۷  
 ۳۳۸  
 ۳۳۹  
 ۳۴۰  
 ۳۴۱  
 ۳۴۲  
 ۳۴۳  
 ۳۴۴  
 ۳۴۵  
 ۳۴۶  
 ۳۴۷  
 ۳۴۸  
 ۳۴۹  
 ۳۵۰  
 ۳۵۱  
 ۳۵۲  
 ۳۵۳  
 ۳۵۴  
 ۳۵۵  
 ۳۵۶  
 ۳۵۷  
 ۳۵۸  
 ۳۵۹  
 ۳۶۰  
 ۳۶۱  
 ۳۶۲  
 ۳۶۳  
 ۳۶۴  
 ۳۶۵  
 ۳۶۶  
 ۳۶۷  
 ۳۶۸  
 ۳۶۹  
 ۳۷۰  
 ۳۷۱  
 ۳۷۲  
 ۳۷۳  
 ۳۷۴  
 ۳۷۵  
 ۳۷۶  
 ۳۷۷  
 ۳۷۸  
 ۳۷۹  
 ۳۸۰  
 ۳۸۱  
 ۳۸۲  
 ۳۸۳  
 ۳۸۴  
 ۳۸۵  
 ۳۸۶  
 ۳۸۷  
 ۳۸۸  
 ۳۸۹  
 ۳۹۰  
 ۳۹۱  
 ۳۹۲  
 ۳۹۳  
 ۳۹۴  
 ۳۹۵  
 ۳۹۶  
 ۳۹۷  
 ۳۹۸  
 ۳۹۹  
 ۴۰۰  
 ۴۰۱  
 ۴۰۲  
 ۴۰۳  
 ۴۰۴  
 ۴۰۵  
 ۴۰۶  
 ۴۰۷  
 ۴۰۸  
 ۴۰۹  
 ۴۱۰  
 ۴۱۱  
 ۴۱۲  
 ۴۱۳  
 ۴۱۴  
 ۴۱۵  
 ۴۱۶  
 ۴۱۷  
 ۴۱۸  
 ۴۱۹  
 ۴۲۰  
 ۴۲۱  
 ۴۲۲  
 ۴۲۳  
 ۴۲۴  
 ۴۲۵  
 ۴۲۶  
 ۴۲۷  
 ۴۲۸  
 ۴۲۹  
 ۴۳۰  
 ۴۳۱  
 ۴۳۲  
 ۴۳۳  
 ۴۳۴  
 ۴۳۵  
 ۴۳۶  
 ۴۳۷  
 ۴۳۸  
 ۴۳۹  
 ۴۴۰  
 ۴۴۱  
 ۴۴۲  
 ۴۴۳  
 ۴۴۴  
 ۴۴۵  
 ۴۴۶  
 ۴۴۷  
 ۴۴۸  
 ۴۴۹  
 ۴۵۰  
 ۴۵۱  
 ۴۵۲  
 ۴۵۳  
 ۴۵۴  
 ۴۵۵  
 ۴۵۶  
 ۴۵۷  
 ۴۵۸  
 ۴۵۹  
 ۴۶۰  
 ۴۶۱  
 ۴۶۲  
 ۴۶۳  
 ۴۶۴  
 ۴۶۵  
 ۴۶۶  
 ۴۶۷  
 ۴۶۸  
 ۴۶۹  
 ۴۷۰  
 ۴۷۱  
 ۴۷۲  
 ۴۷۳  
 ۴۷۴  
 ۴۷۵  
 ۴۷۶  
 ۴۷۷  
 ۴۷۸  
 ۴۷۹  
 ۴۸۰  
 ۴۸۱  
 ۴۸۲  
 ۴۸۳  
 ۴۸۴  
 ۴۸۵  
 ۴۸۶  
 ۴۸۷  
 ۴۸۸  
 ۴۸۹  
 ۴۹۰  
 ۴۹۱  
 ۴۹۲  
 ۴۹۳  
 ۴۹۴  
 ۴۹۵  
 ۴۹۶  
 ۴۹۷  
 ۴۹۸  
 ۴۹۹  
 ۵۰۰  
 ۵۰۱  
 ۵۰۲  
 ۵۰۳  
 ۵۰۴  
 ۵۰۵  
 ۵۰۶  
 ۵۰۷  
 ۵۰۸  
 ۵۰۹  
 ۵۱۰  
 ۵۱۱  
 ۵۱۲  
 ۵۱۳  
 ۵۱۴  
 ۵۱۵  
 ۵۱۶  
 ۵۱۷  
 ۵۱۸  
 ۵۱۹  
 ۵۲۰  
 ۵۲۱  
 ۵۲۲  
 ۵۲۳  
 ۵۲۴  
 ۵۲۵  
 ۵۲۶  
 ۵۲۷  
 ۵۲۸  
 ۵۲۹  
 ۵۳۰  
 ۵۳۱  
 ۵۳۲  
 ۵۳۳  
 ۵۳۴  
 ۵۳۵  
 ۵۳۶  
 ۵۳۷  
 ۵۳۸  
 ۵۳۹  
 ۵۴۰  
 ۵۴۱  
 ۵۴۲  
 ۵۴۳  
 ۵۴۴  
 ۵۴۵  
 ۵۴۶  
 ۵۴۷  
 ۵۴۸  
 ۵۴۹  
 ۵۵۰  
 ۵۵۱  
 ۵۵۲  
 ۵۵۳  
 ۵۵۴  
 ۵۵۵  
 ۵۵۶  
 ۵۵۷  
 ۵۵۸  
 ۵۵۹  
 ۵۶۰  
 ۵۶۱  
 ۵۶۲  
 ۵۶۳  
 ۵۶۴  
 ۵۶۵  
 ۵۶۶  
 ۵۶۷  
 ۵۶۸  
 ۵۶۹  
 ۵۷۰  
 ۵۷۱  
 ۵۷۲  
 ۵۷۳  
 ۵۷۴  
 ۵۷۵  
 ۵۷۶  
 ۵۷۷  
 ۵۷۸  
 ۵۷۹  
 ۵۸۰  
 ۵۸۱  
 ۵۸۲  
 ۵۸۳  
 ۵۸۴  
 ۵۸۵  
 ۵۸۶  
 ۵۸۷  
 ۵۸۸  
 ۵۸۹  
 ۵۹۰  
 ۵۹۱  
 ۵۹۲  
 ۵۹۳  
 ۵۹۴  
 ۵۹۵  
 ۵۹۶  
 ۵۹۷  
 ۵۹۸  
 ۵۹۹  
 ۶۰۰  
 ۶۰۱  
 ۶۰۲  
 ۶۰۳  
 ۶۰۴  
 ۶۰۵  
 ۶۰۶  
 ۶۰۷  
 ۶۰۸  
 ۶۰۹  
 ۶۱۰  
 ۶۱۱  
 ۶۱۲  
 ۶۱۳  
 ۶۱۴  
 ۶۱۵  
 ۶۱۶  
 ۶۱۷  
 ۶۱۸  
 ۶۱۹  
 ۶۲۰  
 ۶۲۱  
 ۶۲۲  
 ۶۲۳  
 ۶۲۴  
 ۶۲۵  
 ۶۲۶  
 ۶۲۷  
 ۶۲۸  
 ۶۲۹  
 ۶۳۰  
 ۶۳۱  
 ۶۳۲  
 ۶۳۳  
 ۶۳۴  
 ۶۳۵  
 ۶۳۶  
 ۶۳۷  
 ۶۳۸  
 ۶۳۹  
 ۶۴۰  
 ۶۴۱  
 ۶۴۲  
 ۶۴۳  
 ۶۴۴  
 ۶۴۵  
 ۶۴۶  
 ۶۴۷  
 ۶۴۸  
 ۶۴۹  
 ۶۵۰  
 ۶۵۱  
 ۶۵۲  
 ۶۵۳  
 ۶۵۴  
 ۶۵۵  
 ۶۵۶  
 ۶۵۷  
 ۶۵۸  
 ۶۵۹  
 ۶۶۰  
 ۶۶۱  
 ۶۶۲  
 ۶۶۳  
 ۶۶۴  
 ۶۶۵  
 ۶۶۶  
 ۶۶۷  
 ۶۶۸  
 ۶۶۹  
 ۶۷۰  
 ۶۷۱  
 ۶۷۲  
 ۶۷۳  
 ۶۷۴  
 ۶۷۵  
 ۶۷۶  
 ۶۷۷  
 ۶۷۸  
 ۶۷۹  
 ۶۸۰  
 ۶۸۱  
 ۶۸۲  
 ۶۸۳  
 ۶۸۴  
 ۶۸۵  
 ۶۸۶  
 ۶۸۷  
 ۶۸۸  
 ۶۸۹  
 ۶۹۰  
 ۶۹۱  
 ۶۹۲  
 ۶۹۳  
 ۶۹۴  
 ۶۹۵  
 ۶۹۶  
 ۶۹۷  
 ۶۹۸  
 ۶۹۹  
 ۷۰۰  
 ۷۰۱  
 ۷۰۲  
 ۷۰۳  
 ۷۰۴  
 ۷۰۵  
 ۷۰۶  
 ۷۰۷  
 ۷۰۸  
 ۷۰۹  
 ۷۱۰  
 ۷۱۱  
 ۷۱۲  
 ۷۱۳  
 ۷۱۴  
 ۷۱۵  
 ۷۱۶  
 ۷۱۷  
 ۷۱۸  
 ۷۱۹  
 ۷۲۰  
 ۷۲۱  
 ۷۲۲  
 ۷۲۳  
 ۷۲۴  
 ۷۲۵  
 ۷۲۶  
 ۷۲۷  
 ۷۲۸  
 ۷۲۹  
 ۷۳۰  
 ۷۳۱  
 ۷۳۲  
 ۷۳۳  
 ۷۳۴  
 ۷۳۵  
 ۷۳۶  
 ۷۳۷  
 ۷۳۸  
 ۷۳۹  
 ۷۴۰  
 ۷۴۱  
 ۷۴۲  
 ۷۴۳  
 ۷۴۴  
 ۷۴۵  
 ۷۴۶  
 ۷۴۷  
 ۷۴۸  
 ۷۴۹  
 ۷۵۰  
 ۷۵۱  
 ۷۵۲  
 ۷۵۳  
 ۷۵۴  
 ۷۵۵  
 ۷۵۶  
 ۷۵۷  
 ۷۵۸  
 ۷۵۹  
 ۷۶۰  
 ۷۶۱  
 ۷۶۲  
 ۷۶۳  
 ۷۶۴  
 ۷۶۵  
 ۷۶۶  
 ۷۶۷  
 ۷۶۸  
 ۷۶۹  
 ۷۷۰  
 ۷۷۱  
 ۷۷۲  
 ۷۷۳  
 ۷۷۴  
 ۷۷۵  
 ۷۷۶  
 ۷۷۷  
 ۷۷۸  
 ۷۷۹  
 ۷۸۰  
 ۷۸۱  
 ۷۸۲  
 ۷۸۳  
 ۷۸۴  
 ۷۸۵  
 ۷۸۶  
 ۷۸۷  
 ۷۸۸  
 ۷۸۹  
 ۷۹۰  
 ۷۹۱  
 ۷۹۲  
 ۷۹۳  
 ۷۹۴  
 ۷۹۵  
 ۷۹۶  
 ۷۹۷  
 ۷۹۸  
 ۷۹۹  
 ۸۰۰  
 ۸۰۱  
 ۸۰۲  
 ۸۰۳  
 ۸۰۴  
 ۸۰۵  
 ۸۰۶  
 ۸۰۷  
 ۸۰۸  
 ۸۰۹  
 ۸۱۰  
 ۸۱۱  
 ۸۱۲  
 ۸۱۳  
 ۸۱۴  
 ۸۱۵  
 ۸۱۶  
 ۸۱۷  
 ۸۱۸  
 ۸۱۹  
 ۸۲۰  
 ۸۲۱  
 ۸۲۲  
 ۸۲۳  
 ۸۲۴  
 ۸۲۵  
 ۸۲۶  
 ۸۲۷  
 ۸۲۸  
 ۸۲۹  
 ۸۳۰  
 ۸۳۱  
 ۸۳۲  
 ۸۳۳  
 ۸۳۴  
 ۸۳۵  
 ۸۳۶  
 ۸۳۷  
 ۸۳۸  
 ۸۳۹  
 ۸۴۰  
 ۸۴۱  
 ۸۴۲  
 ۸۴۳  
 ۸۴۴  
 ۸۴۵  
 ۸۴۶  
 ۸۴۷  
 ۸۴۸  
 ۸۴۹  
 ۸۵۰  
 ۸۵۱  
 ۸۵۲  
 ۸۵۳  
 ۸۵۴  
 ۸۵۵  
 ۸۵۶  
 ۸۵۷  
 ۸۵۸  
 ۸۵۹  
 ۸۶۰  
 ۸۶۱  
 ۸۶۲  
 ۸۶۳  
 ۸۶۴  
 ۸۶۵  
 ۸۶۶  
 ۸۶۷  
 ۸۶۸  
 ۸۶۹  
 ۸۷۰  
 ۸۷۱  
 ۸۷۲  
 ۸۷۳  
 ۸۷۴  
 ۸۷۵  
 ۸۷۶  
 ۸۷۷  
 ۸۷۸  
 ۸۷۹  
 ۸۸۰  
 ۸۸۱  
 ۸۸۲  
 ۸۸۳  
 ۸۸۴  
 ۸۸۵  
 ۸۸۶  
 ۸۸۷  
 ۸۸۸  
 ۸۸۹  
 ۸۹۰  
 ۸۹۱  
 ۸۹۲  
 ۸۹۳  
 ۸۹۴  
 ۸۹۵  
 ۸۹۶  
 ۸۹۷  
 ۸۹۸  
 ۸۹۹  
 ۹۰۰  
 ۹۰۱  
 ۹۰۲  
 ۹۰۳  
 ۹۰۴  
 ۹۰۵  
 ۹۰۶  
 ۹۰۷  
 ۹۰۸  
 ۹۰۹  
 ۹۱۰  
 ۹۱۱  
 ۹۱۲  
 ۹۱۳  
 ۹۱۴  
 ۹۱۵  
 ۹۱۶  
 ۹۱۷  
 ۹۱۸  
 ۹۱۹  
 ۹۲۰  
 ۹۲۱  
 ۹۲۲  
 ۹۲۳  
 ۹۲۴  
 ۹۲۵  
 ۹۲۶  
 ۹۲۷  
 ۹۲۸  
 ۹۲۹  
 ۹۳۰  
 ۹۳۱  
 ۹۳۲  
 ۹۳۳  
 ۹۳۴  
 ۹۳۵  
 ۹۳۶  
 ۹۳۷  
 ۹۳۸  
 ۹۳۹  
 ۹۴۰  
 ۹۴۱  
 ۹۴۲  
 ۹۴۳  
 ۹۴۴  
 ۹۴۵  
 ۹۴۶  
 ۹۴۷  
 ۹۴۸  
 ۹۴۹  
 ۹۵۰  
 ۹۵۱  
 ۹۵۲  
 ۹۵۳  
 ۹۵۴  
 ۹۵۵  
 ۹۵۶  
 ۹۵۷  
 ۹۵۸  
 ۹۵۹  
 ۹۶۰  
 ۹۶۱  
 ۹۶۲  
 ۹۶۳  
 ۹۶۴  
 ۹۶۵  
 ۹۶۶  
 ۹۶۷  
 ۹۶۸  
 ۹۶۹  
 ۹۷۰  
 ۹۷۱  
 ۹۷۲  
 ۹۷۳  
 ۹۷۴  
 ۹۷۵  
 ۹۷۶  
 ۹۷۷  
 ۹۷۸  
 ۹۷۹  
 ۹۸۰  
 ۹۸۱  
 ۹۸۲  
 ۹۸۳  
 ۹۸۴  
 ۹۸۵  
 ۹۸۶  
 ۹۸۷  
 ۹۸۸  
 ۹۸۹  
 ۹۹۰  
 ۹۹۱  
 ۹۹۲  
 ۹۹۳  
 ۹۹۴  
 ۹۹۵  
 ۹۹۶  
 ۹۹۷  
 ۹۹۸  
 ۹۹۹  
 ۱۰۰۰



جو دو سکر مجتہد پر جو کہ ظاہر حدیث مرفوع سے تمسک کرتا ہو حجت نہیں دوسکرا ب اکثر فارین میں بوجہ  
اختلاف معتقدین سائنس کے فساد اعتقاد یقینی ہے پس اس میں کسی کے نزدیک بھی گنجائش نہیں کہ یونکہ اس میں  
مخالفت و شریعت کی جو نافی ہوتا ہے طبعی لازم کی بنا پر ان کے معافی کی تحقیق جواب سوال دل میں گزر چکی ہے  
۱۲ شیخ عبدالحی محمد رحمہ نے شرح مشکوٰۃ فارسی میں تحت حدیث الفارص الطاعون کا لغار ابن جعفر  
کے لکھا ہوا میں حدیث معلوم می شود کہ اگر یخنن از طاعون گناہ کبیرہ است چنانکہ فرار از زحفناہ اور  
جائز سمجھنے والا اگر احادیث کو رد کرتا ہو کفر ہے اور اگر خلاف قواعد شرعیہ تاویل کرتا ہو مبتدع اور اگر باوجود  
رعایت قواعد کسی شبہ و غلطی کرتا ہو امید ہے کہ معذور ہے ۱۳ شیخ عبدالحی رحمہ نے تو عبارت مذکورہ کے  
بعد اس اعتقاد کو کفر لکھا ہے لیکن تفصیل حق معلوم ہوتی ہے اگر مؤثر حقیقی سمجھے تو کفر ہے اور جو سبب عادی  
سمجھے تو بوجہ و رد دینی کے معصیت ہے ۱۴ اور جواب سوال دوم میں گذر چکا ہے کہ ضرورت و عارض قوی سے  
خروج اور اسی طرح دخول جائز ہے ۱۵ باوجودیکہ مطلق اراض و بلیات کا موجب رحمت ہونا احادیث میں  
آیا ہے پھر بھی ان کے لئے دعا و تعوذ قولاً و فعلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور از اس میں یہ ہرگز نہ  
مصيبت فی الحال ہونیکے دعا و دعا کی اجازت ہے اور بحیثیت رحمت فی المال ہونیکے صبر و رضا و تسلیم کا امر  
فلا منافاة اور جس نے منع کیا ہے اسکی غلطی ہے و اللہ اعلم - ۲۹ حرم ۱۳۳۷ھ -

**سوال** - مرض طاعون سے جو تقریباً نو سال سے بلاد ہندوستان میں پھیلا ہوا ہے فرار کرنا کیسا ہے  
کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف عظیم واقع ہے بعض جواز و بعض عدم جواز فرار کے قائل ہیں مدعیان جواز فرار  
میں چند دلائل پیش کرتے ہیں اول یہ کہ جب طاعون عموماً واقع ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو  
عبیدہ کو طلب کیا جو امیر شکر و شوق تھے جہاں کہ طاعون کا زور تھا لیکن جب وہ نہ آیا تو اپنے ان کو  
لکھ بھیجا کہ اس مقام کو چھوڑ کر جا بیہ نامی مقام پر جو بلند ہے چلے جاؤ۔ چنانچہ ابو عبیدہ کی وفات کے بعد  
عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے امیر المؤمنین کے اس حکم کی تعمیل کی ہکذا فی روضۃ الاحباب میں  
در صورت عدم جواز فرار ان حضرات کے متعلق کیا خیال رکھنا چاہئے کہ ان کا یہ فعل صواب ہے یا نہیں  
دوسرے یہ کہ لوگ وقت خود طاعون موضع طاعون کے مضافات و باغات و صحرائیں تک مکرر مقیم ہوتے ہیں  
اور وہ فنا و شہر ہو تو گویا من جب شہر ہے پس جو حدیث کہ حرمت فرار میں عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ  
مروی ہے اور جس کا آخری جملہ یہ ہے (ولا تخرجوا منہا فراراً یعنی موضع طاعون سے نہ بھاگو) کے فعل



مخالفت نہیں ہے کیونکہ رضامندی طاعون و مقام قیام قارین واحد ہے پس اس موضع سے فرار نہوا اور نیز اس وقت عمل  
مانعت فرار میں ہے صرف ایک وجہ یعنی عدم صبر استقامت موجود ہے والا سبب نفوذ جیسا کہ مولانا شاہ عبدالعزیز  
صاحب رحمۃ اللہ علیہ رجب من السماء کی تفسیر میں فتح العزیز میں ارشاد فرماتے ہیں کہ حرمت فرار بوجہ اسکے ہے  
کہ در صورت فرار علاج و تدبیر دشوار ہے اور صحار کو فرار پر مضار کے مزید تکلیف کا گمان ہے پس یہ معمولتیں فی  
زمانہ دور ہیں کیونکہ باغوں و صحرا میں علاج بھی ممکن ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے اور ان کی دشمنی کا پورا لحاظ کیا  
جاتا ہے قیسریہ کہ جس گھر میں آگ لگی ہو یا کوئی دیوار گر رہی ہو وہاں ٹھیرنا خلاف عقل ہے بلکہ ولا تلحقوا بالجم  
الماتھلکۃ کے نہی کو امر کو ساتھ داکرنا ہے پس در صورت عدم جواز فرار لال مسطورہ بالا کا کیا جواب ہے عقلاً  
ونقلاً عدم جواز ثابت کرنا چاہیے۔

**سوال دوم۔** در صورت عدم جواز فرار جو لوگ فرار کو جائز قرار دیتے ہیں اور فرار کرتے ہیں عند الشرح کیسے ہیں۔  
**سوال سوم۔** جابہ پیش کا کوئی محلہ ہے یا دوسرا مقام اگر محلہ ہے تو کیا ایک محلہ سے دوسری محلہ میں فرار کرنا  
جائز ہے اور در صورت دوسرا مقام ہونیکے تو فرار کا پورا ثبوت ہوا سکا کیا جواب ہے۔ مدعیان عدم جواز فرار  
دعوی پر ان احادیث کو پیش کرتے ہیں جو اسکی مانعت ہیں صحاح میں پائی جاتی ہے جیسے الغار الطان  
کا لغار من الزحف وغیرہ بہ حال جواز عدم جواز عند الشرح جو کچھ ثابت ہو با تفصیل الدلیل عقلاً ونقلاً  
بیان کرنا چاہو بینوا تو جروا۔

**الجواب۔** احادیث صحیحہ میں تنصیصاً فرار عن الطاعون کی مانعت آئی ہے اور شبہات جو آپسے کہیں گے میں  
اسکا یہ جواب ہے قاعدہ کلیہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اگر کسی امتی کے قول و فعل کے معارض  
ہو تو آپ کے ارشاد کو ترجیح ہوگی اور امتی کے قول و فعل میں اگر وہ مقبولین سے ہوتا و دل کجا و لگی پس حضرت عمر  
کا یہ فعل اگر معارض مان لیا جائے تو حدیث مرفوعہ صحیحہ پر مقدم نہیں ہو سکتا دو وجہ سے اولاً سند اسکی صحاح  
کے برابر نہیں۔ دوسری شائع غیر شائع برابر نہیں۔ پس لا بد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول و فعل میں کوئی تاویل  
منزوری ہوگی مثلاً اسی لشکر کو دوسری جگہ بھیجنے کی ضرورت ہوگی اور یہ مسلم ہے کہ مقام طاعون سوا کسی ضروری  
کام کیلئے سفر کرنا جائز ہے یا اگر علت یہ قرار دی جائے کہ صحار چلے جانے سے مرضی کی خرابی ہو تو اس صورت میں  
لشکر کا لشکر سفر کرے تو یہ علت نہ پائی جاوے گی اسلئے اجازت یہی ہوگی چنانچہ بعض محققین قائل ہیں کہ اگر  
بستی کے کل آدمی دوسری جگہ چلے جاویں تو کچھ جرح نہیں یا انکے نزدیک یہ بھی معطل ہوگی علت احتمال فساد



اعتقاد فارین کے ساتھ اور یہ علت مفقود تھی اسلئے اجازت دیدی بہر حال یہ امر ان کا اجتہادی سمجھا جاوے  
جو دوسرے پر حجت نہیں اور دوسرے حجت اس زمانہ کو طبع کو مفید بھی نہیں کیونکہ اب خاص طاعون کی وجہ  
سے بھاگتے ہیں ورساری بستی کے لوگ کہیں نہیں جاتے اور فساد اعتقاد بھی اگر کسی خاص میں نہ ہو تب بھی اسکا  
فعل موجب فساد اعتقاد عامی کا ہوا اسلئے اسکے لئے بھی منہی عنہ للغير ہو یہ سب جیسے جیسے تعارض ظاہری  
مان لیا جائے اگر تعارض نہ ہو تو ان تکلفات کی حاجت نہیں چنانچہ قاسوس میں جلیہ کو دُشک کا قریہ لکھا ہے  
اور دُشک کا بلد عظیم ہونا مشہور ہے اور بلد عظیم کا فنار بعض جگہ میں نے خود مشاہدہ کیا ہے کہ گرد و لوح کے قری  
تک ہوتا ہے چنانچہ کانپور کے فوجی لوگ موضع جاجموت تک جو کہ مستقل آبادی اور کانپور سے کئی میل پر واقع  
اکثر اوقات نشانی کی مشق وغیرہ کرنے کے واسطے جاتے ہیں پس جابہ اگر فنار دُشک میں داخل کر لیا جاوے تو کیا  
بعید ہے عطل فنار میں جانا جائز ہے جیسا میں بیان ہوا اور یہ جو لکھا ہے کہ اس وقت عطل فارین سے  
ایک ہی علت ممانعت کی ہے اگر اسکو تسلیم کر لیا جائے تب تو جواز کا احتمال ہی نہیں پھر عوازیں سعی کرنا  
فضول ہے کیونکہ ممانعت کیلئے ایک ہی علت کافی ہے جیسا اہل علم بظاہر ہی عطل یہ قیاس مع انفارق ہے  
گرتی ہوئی دیوار یا لگتی ہوئی آگ میں عاۃ ہلاکت یقین ہے اور یہاں متیقن نہیں پس ایک کا قیاس دوسرے پر صحیح  
نہیں ورنہ قتال کفار مسلک میں داخل ہو کر ممنوع ہوگا اور طاعون کو حجت کیساتھ تشبیہ خود حدیث میں ملتی ہے  
اور من و خزانچن بھی آیا ہے جواب سوال دوم ناجائز کو جائز قرار دینا ظاہر ہے کہ فساد اعتقاد ہی  
اور اسکا فعلاً اختیار کرنا فساد عمل ہے جواب سوال سوم۔ جواب سوال میں گذر چکا واللہ اعلم۔

۲۳ جمادی الاولیٰ ۱۲۸۳ھ۔

سوال۔ طاعون سے بھاگنے کی نسبت ہمارے علماء کرام یہ فرماتے ہیں کہ طاعون سے بھاگنا حرام ہے خواہ  
اندیشہ موت سے ہو یا اندیشہ مرض سے طاعون سے بھاگنے والا شکر اسلام سے بھاگنے والا ہے طاعون سے بھاگنا  
خدا و رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی ہے اگر بھاگنے کو کوئی شخص گناہ سمجھے اسکے ایمان میں خرابی ہوگی  
اگر یہ اعتقاد کرے کہ بھاگنے کا تو نہ مگر گناہ نہ ہوگا تو کافر ہوگا اس بارہ میں چند شکوک و متذہبیل ہیں انکا جواب مختصراً  
(۱) جبکہ یہ مسلم ہے کہ علاج کرنا مسنون ہے اور ہر شخص استعلاج کا مجاز ہے اور ہر صاحب علم جانتا ہے کہ فن طب دو  
مقصدوں پر مبنی ہے ایک حفظ صحت دوسرا تداوی صحت پس جبکہ علاج مسنون اور عام ٹھہرا تو کیا بستی  
کہ تداوی حفظ صحت جو شامل تدبیر مکان اور تصفیہ آب ہوا اور نقل شہر وغیرہ کو ہیں گناہ کبیرہ یا کفر متصور ہے



(۳) اختلاج قلب میں جو کہ سور مزاج حار سی مومریض کا شہر بار میں جانا مستحق کو حجار جانا صاحب امرض بارہ کو ملک حار میں اور بالعکس جانا اب تک گناہ کبیرہ اور کفر نہ تجویز کیا گیا۔

(۴) اگر کہیں جنگ معمولی تیر و تفنگ کی ہو اور خوف جان کوئی شخص ہاں نہ جائے یا وہاں سے علیحدہ ہو جائے یا سنگھیا بخوف مرنیکے نہ کھائے یا سنگھیا کھانا ہلکا اور نہ کھانا باعث امن تصور کری تو اب تک ایسا شخص کا فریون قرار پایا اور طاعون ہی مہلک مرض سی یہ خیال کیوں کفر ہوا۔

(۵) اس حدیث شریف کا یعنی جہاں یا ہونہ جاؤ اور جہاں ہو وہاں سے نہ بھاگو اگر یہ مطلب تصور کیا جائے یعنی جہاں بار ہو جا کر مبتلا ہو گئے لہذا نہ جاؤ اور با سے بھاگ کر دوسرے شہر کو تہلکہ میں نہ ڈالو بلکہ اپنے ہی آبادی کے کنارے پرویرانی میں رہو کیا عیب ہو گا باعتبار شرع شریف کے کوئی مرض متعدی یعنی ایک مرض دوسرے تندرست کو بیمار کرے نہیں بلکہ آلودگی اجزائی سمیہ دوسرے مقام کی اچھی ہو اگر اپنی صفت و ہمیت موصوف کر لگی اسکے ماننے میں کیا قباح ہے (۵) در حالیکہ طاعون و اسہال و دروزہ پانی میں ڈوب کر

مرنا ذیوار یا مکان میں دیکر اور مسلول ہو کر مزاجل فرمایا یہ سب شہادتیں ہیں پس تخصیص طاعون کی کیا ہو گئی ہو تو مکان کوئی ہوئی کسی میں بھی رہنا چاہی یہ حضرات شہادت اہتمام فرمایا چاہئے دیگر شہادتیں نظر انداز نہ کرنا چاہئے (۶) یہ حدیث شریف کہ طاعون سی مرنہ شہادت اس کا نتیجہ نکالنا کہ طاعون سے بھاگنا شہادت اور لشکر اسلام سی بھاگنا ہی کیا ضروری بلکہ اگر کفار کا یہ قول بالعموم سنا گیا ہو کہ وہاں سے دہلاؤ اور اس کا مردہ بھی اسی گردہ میں شامل ہو جاتا ہو اور محفوظ نہیں ہوتا۔ ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کی واسطے اس خیال کی نفی فرماتے ہیں اور با جہ فرماتے ہیں نہ یہ کہ حصول طاعون کی ترغیب دیتے ہیں

(۷) در حالیکہ طبیب حاذق حرام دوا کو سمجھ کر کہ بجز اس دوا کی کوئی مفید اور فیل مرض نہیں کھانا تجویز کیے تو شریعت اجازت دیتی ہو پس تمام حذاق بھاگنے کو مفید بتلاتے ہیں تو یہ امر کفر و گناہ کبیرہ کیوں قرار پاؤ حالانکہ حرام چیز کھالینا اور بھاگنا آئیں تفاوت ہر موشمند جانتا ہو (۸) ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہے کہ میری ..... امت کے لوگ طاعون میں مریں یہ حدیث شریف پوری نقل فرمائی جاوے۔

(۹) در صورتیکہ طاعون سی بھاگنا منع ہو تو اس آبادی کی درباری کی اجازت کیوں سجاتی ہو بھاگنا منع ہو تو پچاس قدم اور پچاس کوس سب برابر ہو اسکا ثبوت کتابی کیا ہے (۱۰) در صورتیکہ شیکہ جو بعض حفظ شہادت طاعون کے مفید سمجھا گیا ہے مشروع فرمایا گیا بھاگنا کیوں گناہ کبیرہ کفر قرار دیا گیا حالانکہ



غرض متحد ہو چونکہ خلاف کی جانوں سے متعلق ہو لہذا امید ہے کہ کریمانہ توجہ خاص مندرجہ فرامانی جاوے گو قیمتی وقت ہے  
**الجواب (۱)** نفس معالجہ کی اجازت سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر علاج جائز ہو اور کسی خاص علاج کی ممانعت  
 یہ لازم نہیں آتا کہ مطلق علاج کی ممانعت ہو پس جس طرح شراب دیگر اشیاء و محرمہ تجربہ سے بعض امراض کا علاج  
 ثابت ہوئی ہیں اور پھر بھی ناجائز ہیں اسی طرح اگر قرار باوجود علاج ہونی کے ناجائز ہو تو کیا استبعاد ہے (۲) چونکہ  
 ان امراض میں لقل کی ممانعت نہیں آتی اور طاعون میں ممانعت آتی ہو اسلئے دونوں میں جواز و ناجواز کا تقاضا  
 ہو گیا اور اگر یہ شبہ صاحب شیعہ پر ہے تو اسکا جواب اس وقت ضروری ہے جب اسے غیر مسلم ہو جائے کہ اس  
 بنابر پر دیا گیا ہو کہ شبہ علماء پر ہو تو اس بنا پر کافی ہے (۳) اگر ان تدابیر کو مؤثر حقیقی سمجھے جس سے  
 تخلف محال ہو جیسے دہریوں کا مذہب ہے تو یہ اعتقادی کفر ہے اور فرار من الطاعون کو موجب سلامت سمجھنا  
 بھی کفر اسی وقت ہے جبکہ اسکو مؤثر حقیقی سمجھے اور اگر اسباب عادیہ سے سمجھے تو نہ یہاں کفر ہو نہ وہاں کفر ہے  
 البتہ طاعون میں ممانعت شرعی کی وجہ سے یہ فرار گناہ ہو گا اور دوسری تدابیر بوجہ مازون فیہ ہونیکے جائز ہوں گے  
 (۴) اگر صرف یہ حدیث ہوتی تو فی نفسہ اسکی گنجائش تھی گو بوجہ اسکے کہ سلف کو خلاف خلف کا اجتہاد نہ  
 نہیں معنی مقبول نہ ہوتے لیکن صحیح مسلم میں یہ لفظ ہے عن اسامة قال قال رسول الله صلى الله  
 وسلم ان هذا الطاعون رجز سلط على من كان قبلکم و علی بنی اسرائیل فاذا کان با درض فلا تخرج  
 منها فرار منہ الخ اس حدیث میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رض سے معلوم ہو گیا کہ علت نہی کی فرار من  
 الطاعون کا قصد ہے سو اگر دوسری بستی کے کنارہ پر کوئی شخص جا بھیرے تب بھی فرار من الطاعون ہے صادق  
 آگیا اب وہ علت نہیں ہلکتی جو سوال میں لکھی ہے کہ دو سرے کو تملک میں نہ ڈالو (۵) اول تو اس شبہ میں  
 قیاس مع الفارق ہو کام لیا گیا ہے کیونکہ مقیس طاعون حادث کی جو مملکت طنی ہو ایک تدبیر خاص کرنا ہو اور  
 اور مقیس علیہا میں سے بعض میں آفات حادثہ مملکہ بالیقین کی تدبیر نہ کرنا ہو جیسے دار منہم یا سفینہ منہم  
 میں رہنا اور بعض میں خود آفات کا حادثہ ہے جیسے مفرات ریحہ کا قصد استعمال کرنا البتہ اس سے قیاس  
 مقیس علیہ کے مشابہ صورت ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص اشیاء و اسباب مورتہ طاعون کا قصد استعمال کرتے  
 تو موجب اقرار یقینی ہو گا اسکی اجازت نہ دیا وگی دو سرے طاعون میں فرار سے نہی آئی ہے اور مکان منہم  
 وغیرہ میں فرار سے نہی ہو پس دونوں جگہ منہی عنہ کو منع کرینگے (۶) اس سے کس نے نتیجہ نکالا ہے اس مضمون کی  
 توضیح حدیث دار در فی المملکۃ قبیل باب یحیی الموت عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم



قال الغار من الطاعون كالغار من الزحف والصابون فيه له اجر شهيد رواه احمد آگے جو لکھا ہو کہ  
 مبنی ہوا اس حدیث کے معلوم ہونے پر اسلئے قابل التفات نہیں (۷) اول تو اسی میں کلام ہے کہ شریعت نے  
 ادویہ محرمہ کی اجازت دی ہو حدیث میں تو صاف نہی آئی ہو آگے امام ابو حنیفہ کا مذہب منع ہی کا ہو صرف  
 بعد کے بعض علماء نے اجازت دیدی ہو تو اسکو شریعت کی اجازت کہنا خود واجب التسلیم نہیں دوسرے  
 اگر ان علماء کے قول کو حجت شرعیہ سمجھا جائے تو فقہاء نے رسم المفتی و تفصیل طبقات فقہاء میں  
 یہ بات طے کر دی ہو کہ ہمارے زمانہ کے لوگوں کو اجتہاد کی اجازت نہیں تو ان کے استنباط پر اپنا استنباط  
 کو قیاس کرنا غلط ہوگا (۸) یہ حدیث میری نظر سے نہیں گزری (۹) بعض علماء کے نزدیک تو یہ بھی منع  
 ہے اپنی تو شبہ ہی نہیں بعض نے البتہ اجازت دی ہو ان کی دلیل جو اب تک مجھکو معلوم ہوئی ہو وہ یہ ہو  
 کہ فناء مصر حکم مصر میں ہو بدلیل احکام جمعہ وغیرہ اور مصر جمیع اجزاء شے واحد ہو تو اس بتا پر تبدیل مکان  
 ہی نہیں ہوا لہذا یہ قرار نہیں ہوا اس سے زیادہ کوئی تصریح میں نے نہیں دیکھی (۱۰) اگر ایک مرض کے  
 دو علاج ہوں ایک ماذون فیہ دوسرا منہی عنہ تو اس میں کیا محال ہو اور یہ کیا ضرور ہو کہ اگر ایک ماذون  
 فیہ ہو تو دوسرا بھی ماذون فیہ ہو اور اگر ایک منہی عنہ ہو تو دوسرا بھی منہی عنہ ہو مثال اسکی جواب سوال  
 اول میں گزری چکی آخر میں سقد التماس ہو کہ مسائل شرعیہ دریافت کرنے میں معاندانہ عنوان سوا حتر ازوا  
 ہے ان سوالات میں اسکا لحاظ نہیں کیا گیا۔ واللہ اعلم۔ الاحادیث الاخری سلسلہ ۱۷

سوال۔ اردو کے ایک رسالہ میں چند احادیث منقول دیکھیں انکی اسانید و متون کے متعلق جو بیجا  
 واقع ہونے تسکین قلب کیلئے ان کا دریافت کرنا بہتر معلوم ہوا اول حدیث یہ ہو کہ مسند امام احمد بن  
 حنبل رحمۃ اللہ علیہ میں حضرت ابو ہریرہ بن قیس رضی اللہ عنہ سے جو کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری کے بھائی ہیں حضرت سرور عالم صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ میری امت کا خاتمہ اپنے راستہ میں طعن و طاعون سے فرما۔ دوسری حدیث یہ ہو کہ منتخب  
 کنز العمال میں ہو کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ طاعون ہم لوگوں کیلئے رحمت اور تمھاری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم  
 کی دعا ہو اور موت صلحا کی ہو کہ تم سے پیشتر گزری ہیں اور یہ شہادت ہے تیسری حدیث یہ ہے اسی سند میں حضور  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وبا طاعون عذاب ہے ہلاک کیا اللہ تعالیٰ نے اس سوانگلی ہمتوں کو اور تحقیق  
 موجود ہے یزین میں کہ آجنا ہو بھی اور دفع ہو جانا ہو بھی پس جب کبھی کسی مقام پر نازل ہو تو میں نے حکم  
 سے اور جب نہ کہ یہ کسی مقام پر ہو تو وہاں مست جاؤ۔ چوتھی حدیث یہ ہو کہ بخاری شریف میں ہو کہ حضرت عائشہ



عذابی رضی اللہ عنہا نے حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے طاعون کی کیفیت پوچھی فرمایا کہ یہ طاعون عذاب تھا کہ نازل فرماتا تھا اللہ تعالیٰ جب چاہتا تھا اور اس جل جلالہ نے مومنین کیلئے اسکو رحمت بنایا ہے جو بندہ اس میں مبتلا ہو صبر کرے اور ثابت قدم رہے اپنی جگہ پر یعنی بھاگے نہیں اور یقین رکھتا ہو اس بات کا کہ میں پیونچے گا اسکو کچھ مگر جو کہ اللہ تعالیٰ نے لکھ دیا ہے اس کے لئے تو ملتا ہے اسکو ثواب شہید کا۔ پانچویں حدیث یہ ہے اسی سند میں حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کا خاتمہ طعن اور طاعون میں ہوگا۔ عرض کیا گیا کہ طعن تو معلوم ہے مگر طاعون نہیں معلوم کہ کیا شے ہے فرمایا کہ جنون میں ہے جو تمھارے دشمن ہیں اور تسوعدادت کہتے ہیں ان کا نیزہ ہے اور طعن طاعون دونوں میں شہادت ملتی ہے

## احادیث بالا کے متعلق سوالات

(۱) یہ احادیث باعتبار اسانید صحیح ہیں یا نہیں (۲) پہلی اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کیلئے طاعون کی دعا کی ہے آپ رحمۃ للعالمین اور مومنین پر فردوس رحیم تھے چند خاص کفار کے سوا آپ نے کسی کافر کیلئے بھی بددعا نہیں کی بلکہ دعائے ہدایت ہی کی پھر آپ خود اللہ تعالیٰ سے دنیا و آخرت کی عافیت طلب کیا کرتے تھے اور امت کو بھی دعائے طلب عافیت دنیا و آخرت تعلیم فرمایا کرتے تھے جیسا صحاح کی بعض روایتوں میں عافیت طلب کر نیکی دعائیں موجود ہیں و آپ کی حالت یہ تھی کہ جب کبھی باوتندریکھتے تو چہرہ متغیر ہو جاتا اس حالت پر آپ طاعون کی بددعا کیوں فرماتے (۳) دوسری حدیث میں جو یہ ہے کہ موت صلحا کی ہے کہ تم سے پیشتر گزری ہیں یہ الفاظ تیسری حدیث کو ان الفاظ کے خلاف ہیں کہ دباؤ طاعون عذاب ہے کہ ہلاک کیا اللہ تعالیٰ نے اس سے اگلی امتوں کو۔ زمانہ رسالت و زمانہ صحابہ سے پہلے کون سے صلحا گزری ہیں جنکی موت طاعون سے ہوئی ہے البتہ حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ میں بعض ظالم و فاسق بنی اسرائیل کی موت طاعون سے ہوئی ہو وہ انکے فسق کے سبب سے ہوئی ہے نہ انکی حسد کی وجہ سے جیسا انزلنا علی الذین ظلموا رجوا من السماء ماء کانا یفسقون کی تفسیر میں لکھا ہے (۴) میرا عقیدہ یہ ہے کہ طاعون کو جو بعض احادیث میں رحمت کہا گیا وہ باعتبار اجزا خدوی کے کہا گیا ہے نہ باعتبار صورت دنیوی اگر وہ باعتبار صورت دنیوی رحمت ہوتا تو پھر ان الفاظ کو کچھ معنی نہ ہوتے جو چوتھی حدیث میں مذکور ہے کہ جو بندہ اس میں مبتلا ہو صبر کرے کیونکہ رحمت پر صبر نہیں کیا جاتا بلکہ مصیبت پر صبر کیا جاتا



اسکے علاوہ طاعون میں نقل مکان کی اجازت ہر جہت کو چھوڑ کر نقل مکان کرنا عاقل کا کام نہ تھا جاہل کا کام تھا پھر ممانعت ہو کہ جہاں طاعون ہو وہاں نہ جاؤر جہت میں جائیکی ممانعت خلاف عقل و نقل ہو جس سے یہ سو دیکھا جاتا ہو طاعون صورت دینی کے اعتبار سے جہت نہیں بلکہ اجر آخری کے لحاظ سے انشاء اللہ تعالیٰ ہو گا۔ میرا یہ عقیدہ خلاف سنت تو نہیں ہے (۵) تیسری حدیث کہ ان الفاظ سے اور تحقیق موجود ہے زمین میں کہ آجاتا ہے کبھی اور رفع ہو جاتا ہے کبھی معلوم ہوتا ہے کہ طاعون زمین سے آتا ہے مگر اسی حدیث کہ ان الفاظ سے اور جب کبھی کسی مقام پر یہ نازل ہو معلوم ہوتا ہے کہ یہ زمین سے نہیں بلکہ زمین پر نازل ہوتا ہے اور قرآن مجید کے الفاظ انزلنا اور رجزا من السماء سے تو بہت صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ زمین سے نہیں آتا بلکہ آسمان سے نازل ہوتا ہے زمین میں موجود ہونے اور آسمان سے نازل ہونے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ (۶) کتب طب میں طاعون کی جو حقیقت و ماہیت لکھی ہو وہ اور ہی کچھ ہے اور یہاں پانچویں حدیث اور ہی کچھ ثابت ہوتا ہے حدیث کے سامنے قول اطباء مردود ہے مگر یہ معلوم ہو جانا ضروری ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے طاعون کو جنوں کا نیزہ کہا گیا ہے اور نیزہ مارنیکا سبب دشمنی و عداوت کو بتایا گیا ہے تو جنوں کو دشمنی و عداوت ہمیشہ ہی تھی اور انسان پر نیزہ مارنے کی قدرت بھی ہر وقت حاصل ہے کیونکہ وہ انسان کو دیکھتے ہیں اور انسان ان کے نیزوں کو نہیں دیکھتا پھر خاص خاص وقتوں میں اور خاص خاص مقاموں میں طاعون کے ظاہر ہونے کی کیا وجہ ہوگی کہیں بلکہ سب کہیں ہر وقت طاعون موجود رہتا چاہئے لیکن ایسا نہیں ہے میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک عذاب ہو بصورت طاعون بہ سبب فسق و فجور نازل کیا جاتا ہے اور وہ عام ہو جاتا ہے تو مؤمنین بھی لے لیتا ہے تاکہ ان کے مراتب آخرت میں اور عالی کئے جاویں جنوں کی دشمنی و عداوت اور نیزہ مارنیکا حال اگر صحیح حدیث سے معلوم ہو جائے تو اسی پر یقین اور عقیدہ رکھنا ضروری ہے خواہ وہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے اتنا کہنے کے بعد علاج القحط کی بہت سی عبارتیں اس رسالہ کی عبارتوں کے خلاف معلوم ہوئیں دو باتوں کو بطور نمونہ عرض کرتا ہوں (۱) اس رسالہ کی پہلی اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون کیلئے اپنے دعا کی اور علاج القحط سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون سے اپنے پناہ مانگی جیسا علاج القحط کی اس عبارت واضح ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ رسولی ہاجرین میں سے حضور نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں حاضر تھے جن میں سے ایک میں تھا اپنے فرمایا کہ اے ہاجرین پانچ باتیں ہیں اور میں تمہارے لئے اللہ کی انگلتا ہوں کہ تم ان میں نہ پڑو (۱) نہیں ظاہر ہوئیں جیسا بی کی باتیں کسی قوم میں حتیٰ کہ کھلم کھلا کرنے لگیں مگر



ہوئے طاعون میں دایسی بیماریوں میں کہ جو انکے باپ دادوں میں کبھی نہوگی۔ علاج القوط ص ۱۳۵ و ۱۳۶ - (۲) اس رسالہ کی چوتھی حدیث میں یہ لفظیں یہ طاعون عذاب تھا کہ نازل فرماتا تھا اللہ تعالیٰ جیسے چاہتا تھا اور اس حدیث کے علاوہ ایک جگہ یہ لفظ ہیں اور امتوں کیلئے یہ طاعون عذاب تھا اور اس ارت کیلئے رحمت و شہادت ہے۔ تھا کے لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ اب اس زمانہ میں ہر چار طرف طاعون پھیل رہا ہو وہ عذاب نہیں علاج القوط کی یہ عبارت ہو وہ فرماتی ہیں (یعنی عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا) کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے طاعون کی نسبت سوال کیا اپنے ارشاد فرمایا کہ وہ ایک عذاب ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے بھیجتا ہے کہ لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ اب اس زمانہ میں جو طاعون پھیل رہا ہو وہی عذاب ہے رہا اس کا مومنین کیلئے رحمت ہونا وہ باعتبار اجر آخری پہلے زمانہ میں بھی تھا اور اب بھی ہے دونوں میں فرق کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

الجوابات (۱) اول سند اور کثر العمال یا اسکے منتخب میں کراپس نہیں سنے ان احادیث کی صحت کی تحقیق نہیں کر سکتا علی تقدیر البتہ جوابات جہات کر لکھوں گا البتہ بخاری کی جو حدیث آئیں موجود صحیح ہے (۲) ایک شے میں مختلف اعتبارات اور حیثیات ہوتی ہیں اگر رحمت ہو مکی حیثیت سے دعا ہو تو کیا حرج ہو اور اس حیثیت سے عافیت کے بھی منافی نہیں جیسے حدیثوں میں منافی شہادت بھی ہے اور سوال مائت بھی اور بات متدبر قیاس مع الفارق ہے کیونکہ اسکا رحمت ہونا کہیں وارد نہیں (۳) اگر سابقین میں اثر ارا کیلئے عذاب برابر کیلئے رحمت کہا جاوے تو دونوں حدیثوں میں تعارض نہوگا اور صلح اہم سابقہ میں بھی بہت گزرے ہیں گو ان میں سواہل طاعون کا قصہ ہمو بالتعین معلوم نہ ہو۔ (۴) ٹھیک عقیدہ ہو لیکن تعبیر کیلئے یہ عنوان زیادہ واضح ہے کہ رحمت اور مصیبت دونوں دنیا ہی میں ہیں لیکن رحمت باعتبار اثر یعنی سخاوت اجر کے ہے اور مصیبت باعتبار صورت ظاہری کے (۵) اگر دونوں طرح ہوتا یا اسباب سماویہ اسباب ارضیہ دونوں کو کچھ دخل ہو تو کیا بعید ہے (۶) اگر دونوں طرح ہوتا ہو یا مجموعہ کو دخل ہو اطباء نے ظاہری اسباب کے بیان کر دیا ہے اور شائع علیہ السلام نے باطنی سبب کو یا ان اسباب میں خود ایک دوسرے کیلئے سبب محبوب احتمالات ممکن اور دفع تعارض کیلئے کافی ہیں مثلاً کسی کو مٹھائی کھانے سے صفراء کا ہیجان ہو اور اس سے بخار ہو گیا تو دونوں کو بخار کا سبب قرار دیا جاسکتا ہو یا جیسے حکما حال نے آثار طاعون کا سبب کیزوں کو بتلایا ہے اور قدار نے مادہ کو اور دونوں میں کچھ تدافع نہیں درجنوں کی دشمنی پر جو شبہ کیا ہو اس کا یہ مقدمہ کہ



ہر وقت نیزہ مار مکی قدرت حاصل ہو مسلم نہیں ممکن ہے کہ حفاظت خداوندی مانع دوام قدرت ہو اور گاہ گاہ ابتلا کی واسطے حفاظت اٹھا لیجاتی ہو اور اسکے لئے فسق و فجور کا سبب ہونا اسکے منافی نہیں ممکن ہے کہ سزا کا یہی طریقہ ہو۔

## اشبہات متعلقہ علاج القحط کا جواب

(۱) جب معصیت کی سزا میں عقوبت ہو اس ترتیب کے مرتبہ میں پناہ مانگی جو حقیقت معصیت کے پناہ مانگنا اور بلا ترتیب علی المعصیت رحمت ہو اس درجہ میں دعا مانگے پس کچھ تعارض نہیں کیونکہ لوگوں کے حالات معصیت و طاعت میں خود مختلف ہیں پس ایک جگہ عقوبت ہے دوسری جگہ رحمت۔

(۲) جس حدیث کو ترجمہ میں لفظ ہو واقع ہو یہ حدیث مشکوٰۃ شریف میں بایں لفظ ہو اندہ عذاب بیعتہ اللہ الخ۔ اگر اشارہ کیلئے پہلے بھی عذاب ہو اور اب بھی تو تھا اور ہے دونوں درست ہو گئے رہا یہ کہ پھر دونوں امتوں میں فرق نہ ہوا حالانکہ ظاہر لفظ حدیث سے فرق مقصود معلوم ہوتا ہے سو وہ فرق یہ ہو سکتا ہے کہ ابتداء اسکی امم سابقہ سے بطور عذاب کے ہوئی چنانچہ صحیح مسلم میں مرفوعاً حدیث ہے الطاعون رجزار سل علی بنی اسرائیل الخ اسلئے عذاب کی حیثیت کو بعض احادیث میں صرف ان کے ساتھ نسبت فرمایا نہیں خاص فرمادیا باوجودیکہ دونوں امتیں رحمت و عذاب ہونے میں شریک ہیں کیونکہ ابتداء سرخا و محاورۃ اعظم اسباب تخصیص ذکر ہی سے ہو یا یوں کہا جائے کہ امم سابقہ میں حیثیت عذاب غالب تھی اور حیثیت رحمت مغلوبہ اس مرتبہ میں بالعکس لا یشکر حکم الکل اسلئے وہاں عذاب کی اور یہاں رحمت کی تخصیص ذکر ہی بعض احادیث میں کر دی گئی اور بعض میں دوسری حیثیت کی بھی دونوں امتوں کیلئے تصریح کر دی واللہ اعلم ہج ۱۳۲۲

**سوال**۔ زید کہتا ہے کہ جب طاعون میں چوہے وغیرہ وغیرہ سڑیں تو جس دالان یا کوٹھری میں سڑیں اسے چھوڑ دیں اور دوسرے دالان یا کوٹھری میں آ رہے اور جیلاس دالان اور کوٹھری میں بھی بوائے لگو اور اس دوسری کوٹھری کو بھی چھوڑ دے تو صحن وغیرہ میں رہو غرض ہر گھر کے گھر ہی کے اندر ہے یا زیادہ سو زیادہ گھر کے دروازہ کمرہ وغیرہ میں رہو اس محلہ کے یا دوسرے محلہ کے گھر میں اپنا گھر چھوڑ کے نجاو ورنہ فرار میں داخل ہو بیگا اور اسکی وجہ یہ بتاتا ہے کہ آخر گھر چھوڑ نیکی کیا وجہ موت سے بچنے کیلئے گھر چھوڑتا ہے تو جسکی موت نہیں آئی ہو وہ مرنے نہیں سکتا چاہو گھر چھوڑے یا نہ چھوڑے اور جان بچانیکے لئے گھر چھوڑنا یہی تو فرار ہے اگر دفع و حثت کیلئے چھوڑتا تو وحشت کیسی کس چیز سے وحشت موت ہو تو وحشت ہو نہیں سکتی جب موت پہلے کوئی مرنے نہیں سکتا اور یہی



عقیدہ ہے تو پھر وحشت کیوں جو لوگ طاعون زدہ بستی کے باہر اسی بستی کے متعلق باغون میں یا کھیتوں میں یا عید گاہ یا اور کہیں جا بسے ہیں یا اسی بستی کے اندر ایک محلہ سے دوسرے محلہ میں یا اسی بستی بلکہ اسی محلہ کے اندر ایک گھر سے دوسرے گھر میں جا بسے ہیں انکو زید صفت جہاد سے بھاگنے والوں کی برابر خیال کرتا ہے اور اگر تکاب گناہ کبیرہ کا الزام لگاتا ہے اور مجمع عام میں ملاست کرتا ہے اور بڑے زور و شور سے بیان کرتا ہے کہ نہ بستی کے اندر بھاگنا درست ہے نہ بستی کے متعلق باغون کھیتوں عید گاہوں یا اور کسی جگہ نہ بستی کے باہر اور بستی کے خلاف دوسری بستی میں کیونکہ طاعون سے بھاگنے کی حدیث شریف میں سخت ممانعت آئی ہے اور بستی اور غیر بستی کی قید حدیث میں نہیں پس جس طرح دوسری بستی میں جان بچانیکے لئے بھاگ جانا درست نہیں۔ اسی طرح بستی کے اندر اور بستی کے متعلقات میں بھی جائز نہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ جب طاعون نہ تھا تو کوئی بھی بھاگنا نہ تھا سب اپنے گھروں میں تھے جب طاعون آیا اور لوگ بھاگے تو ضرور طاعون سے بھاگے اور جان بچانیکے لئے بھاگے اور ضرور اس خیال سے بھاگے کہ اگر بستی میں رہیں گے تو مر جائیں گے تو بچ جائیں گے اگر اللہ تعالیٰ ہی کو مارنے جلانے والا سمجھتے تو اپنا اپنا گھر چھوڑ کے تکلیف کیسا تھ کہ بھی بستی کے باہر رہنا گوارا نہ کرتے بھاگنے والوں کی ظاہری حالت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ بھاگنے کو زندگی میں خیل سمجھتے ہیں جب لوگوں کی یہ حالت ہے تو بستی کے اندر اور بستی کے باہر اس کے متعلقات میں بھاگ کر جا کر رہنا کسی طرح جائز نہ ہوگا بلکہ یہ فراموش داخل ہوگا پس جن لوگوں نے حدیث مطلق کو بستی کے اندر یا متعلقات کی قید میں لگا کر مفید کیا ہے اور اسکو فلاں فلاں حالتوں پر محمول کیا ہے یہ سب غلط اور ضد میں صلاح دینا ہے جو کسی مسلمان کے نزدیک جائز نہیں ہو سکتا جو لوگ یہ قید لگاتے ہیں کہ مؤخر حقیقی اللہ تعالیٰ ہی کو سمجھے تو جانا درست ہے یا دفع وحشت یا علاج کرنے یا تجارت کرنے یا اور کسی ضرورت سے چلا جائے تو درست ہے یہ سب قیدیں غلط اور منکر گھٹ ہیں اگر اسی طرح ہر شخص کہنے لگے تو بھاگنا ہی درست ہو جائیگا اور ایک کو جانے اور بھاگنے سے دوسرے بھی جیلہ کال کر بھاگنا چاہو اور ضرور نقصان متعدی ہوگا پس کوئی صورت ایسی نہیں جس سے گناہ متعدی نہ ہوتا ہو یا کم از کم گناہ لازمی نہ لازم آتا ہو اسلئے اسوقت بلکہ ہر زمانہ میں مطلقاً بستی سے نکلنے بلکہ گھر چھوڑنے ہی سے ممانعت کرنا ضرور ہوا ب دریافت طلب ہے کہ زید کا یہ اعتقاد و عمل جو اوپر مذکور ہوا موافق شریعت کو ہے یا نہیں و زید کو کیسا سمجھنا اور اس کی بات کو ماننا چاہئے یا نہیں۔



**الجواب**۔ احکام شرعیہ بعضے معلل ہوتے ہیں اور اس علت کو مجتہدین اپنے ذوق اجتہادی سے سمجھ جاتے ہیں اور یہ اجتہاد وہ رائے نہیں ہے جسکی مذمت وارد ہو کیونکہ اجتہاد کا استعمال بلا تکیہ صحابہ سے قاطبہ ثابت ہے اور وہ علت کبھی مصرحاً منقول ہوتی ہے کبھی اشارۃً مفہوم ہوتی ہے اس تمہید کے بعد جاننا چاہئے کہ راجع الحدیث میں کنز العمال سے یہ روایت نقل کی ہو فکتب الیہ (ابی عبیدہ) عمر بنان الاردن ارضی ربیتہ عنقہ وان الجابیۃ ارض نہتہ فاطمہ بالمرہاجر بن الیہا اھ باوجودیکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حدیث مرفوعہ نہی عن الفرار پر اطلاع تھی اس سے مفہوم ہوا کہ علت نہی کی آپ نے مریضوں اور مصیبت زدوں کا ضائع ہو جانا سمجھا تھا اسی بنا پر چونکہ سب کے منتقل ہوتے ہیں ضیاع مذکور نہ تھا اسلئے آپ نے اجازت دیدی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ مجتہد ہیں اسلئے یہ علت معتبر ہوگی چونکہ نقل عن مکان یا خروج الی الفناء میں یہ علت نہیں ہے اسلئے نہی نہوگی۔ دوسری حدیث میں بارض اور بلداۃ الفاظ آئے اور حدیث ایک دوسر کی مفسر ہوتی ہے معلوم ہوا کہ ارض سے مراد بلد ہی ہے اور فناء ربلدا حکام میں مثل بلد کے ہو پس قرار فی البلد کو قرار کتنا حدیث کے مقابلہ میں لائے لگنا ہے اس تقریر سے شبہات کا جواب ہو گیا۔ ۱۲ شعبان ۱۳۲۱ھ

**سوال**۔ نقل مکان میں اگر نقل بلد کے ساتھ نہ ہو مجھ کو شبہ ہو کیونکہ حکم تو عام اور مطلق ہے جو مشتمل ہے تمام افراد خروج دخول کو پس مخصوص کو نسا حکم ہے جس میں نقل مکان کی فرد خاص ہے اور جو علت نقل بلد میں مستحق ہے وہی نقل مکان میں جواب شافی مرست ہو۔

**الجواب فی مشکوٰۃ عن البخاری عن عائشۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس من اذ یقع الطاعون فی مکث فی بلدہ الخ** وفيہا عن الشیخین عن اسامۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فراراً منہ چونکہ طبعاً و عرفاً و شرعاً لازم ہے کہ تشریف اسی امر پر ہوتی ہے جسکے ترک پر تشریب ہو اور تشریب میں مکث فی البلد کا عنوان ہے اس سے معلوم ہوا کہ اسی ترک مکث فی البلد پر تشریب ہوگی پس یہ قرینہ ہے کہ ارض کی تفسیر بلد ہی ہے و نیز اگر احکام شرعیہ فقہیہ میں تمام بلد و مایحق بہ کو حکم موضع واحد میں ٹھیرایا ہے جیسے اقامت جمعہ میں فناء مصر حکم مصر کے اسلئے تمام امکنہ بلد واحد کو حکم مکان واحد میں کہا جاوے گا۔ یہ کلام تو متعلق نص کے ہے یہی علت سورہ محققین کے نزدیک ضیاع حقوق مرضی و اموات ہے اور نقل مکان فی البلد الواحد میں یہ علت نہیں لہذا معلول یعنی نہی بھی نہیں واللہ اعلم۔



**سوال**۔ مقام طاعون سے خوف طاعون بھاگنا کیسا ہے جو مسلمان طاعون سے بھاگ کر دوسری جگہ چلے گیا اور پھر وہاں جا کر بھی طاعون سے نہ بچے اور اسی عارضہ میں مبتلا ہو کر مرے تو انکا شمار شہیدوں میں ہوگا یا نہیں۔

**الجواب**۔ یہ بھاگنا حرام ہے اور قاعدہ ہے کہ جو شخص معصیت کے سبب مرے وہ شہید نہیں ہوتا اور جو شخص معصیت میں کسی سبب شہادت سے مر جائے وہ شہید ہے اور گناہ کا وبال جہادِ با پس یہ شخص کو معصیت کی حالت میں مرا ہے مگر مرنا ہے سبب شہادت اسلئے شہید ہوگا فی رد المختار قبیل باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ من غرق فی قطع الطریق فهو شہید وعلیہ اثم معصیۃ وکل موفات بسبب معصیۃ فلیس بشہید وان فوات فی معصیۃ بسبب من اسباب الشہادۃ فلیس اجر شہادۃ وعلیہ اثم معصیۃ وکذا لو قاتل علی فرس مخصوب وکار قوم فی معصیۃ فوقع علیہم البیت فاہم الشہادۃ وعلیہم اثم المعصیۃ ۱۷ فقط ۶ شعبان ۱۳۳۷ھ

**سوال**۔ بخوف طاعون مقام طاعون کی آبادی سے فرار کر کے اسکے مضافات میں یعنی آبادی سے کم و بیش ایک میل کے ایسے فاصلہ پر چلا جانا جو آبادی کے اکثر ضروریات کو پورا کرتا ہو کیا داخل قرار عن الطاعون ہوگا جسکی ممانعت وحرمت حدیث عبد الرحمن رضی سے جو بخاری کی جلد رابع باب تذکر فی الطاعون میں مروی ہے ثابت ہے اگر داخل قرار طاعون ہوگا تو کیوں جبکہ مسافر کو رباعی نماز میں موضع اقامت کی عمارات سے نکلنے سے فوراً قصر واجب ہو جاتا ہے جیسا کتب فقہ سے ثابت ہے کہ شہر کا اطلاق محض عمارات پر ہوتا ہے کہ فنار عمارات پر۔

**الجواب**۔ فنار مصر حکم مصر میں ہے درباب مصالح بلد کے اور سکے مصالح بلد سے ہے مثل اقامت جمعہ کے اسلئے فنار شہر میں اگر رہنا مثل شہر میں رہنے کی ہے بخلاف سفر کے کہ وہ مصالح بلد میں سے نہیں بلکہ مقابل ہے مصالح بلد یعنی سکے کا اسکے بارہ میں فنار حکم بلد میں نہیں اور فنار ہی سے قصر شروع ہو جاتا ہے فی الشامیۃ عن الشرنبلالی بخلاف الجمعۃ فتصح اقامتہا فی الفناء ولو منفصلاً بمزارع لان الجمعۃ من مصالح البلد بخلاف السفر جمعۃ ۱۷ واللہ اعلم۔ ۶ صفر ۱۳۳۷ھ

**سوال**۔ اذان دینا واسطے دینے والے جائز ہے یا ناجائز اور جو لوگ جواز استدلال میں حصین بن اذ انقیلت الغیلان نادى بالاذان پیش کرتے ہیں یہ استدلال انکا درست ہے یا نہیں وراس حدیث



کا کیا مطلب ہے اور ایسے ہی یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ شیطان اذان سے اس قدر دیر بھاگ جاتا ہے جیسے روحا  
(ایک مقام ہے مدینہ سے .... فاصلہ پیرا) اور طاعون اثر شیاطین سے ہے اس کا کیا مطلب ہے۔

**الجواب** اس باب میں دو حدیثیں معروف ہیں ایک حصین حصین کی مرفوعہ اذاتغیلت الغیلان  
نادی بالاذان دوسری صحیح مسلم کی موقوف حضرت سہل بن سہل قال ارسلنی ابی الی بنی حارثۃ قال  
رغمی الحائط فلم یرشدنا الی قولہ اذا سمعت صوتا فناد بالصلوۃ فان سمعت رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم اذ انودی للصلوۃ ولم الشیطان ولم حصاص اور حصین میں مسلم کا جو حوالہ  
دیا ہے وہ یہی حدیث ہے اور دونوں حدیثیں مقید ہیں اذاتغیلت اور اذا سمعت صوتا کے ساتھ اور  
تغول کے معنی حرزین میں نہایت سے نقل کئے ہیں یتغول تغولاً ای یتلون تلوناً اور حاصل اس حدیث  
لکھا ہے اذ ارای شیئاً منکراً او تخیلت له خیالات مستنکرة او تلونت له اجسام مفکرۃ  
اور جو حکم مقید ہوتا ہے کسی قید کے ساتھ ہمیں قائلین بمفہوم المخالف کے نزدیک تو عدم القید مفید  
ہوتی ہے عدم الحکم کو اور غیہ قائلین بالمفہوم کے نزدیک گو عدم الحکم کو مفید نہ ہو مگر حکم کو بھی مفید نہیں بلکہ  
عدم القید کی صورت میں حکم اپنے وجود میں محتاج دلیل مستقل کا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ طاعون میں دونوں  
قیدیں منتفی ہیں کیونکہ ہمیں نہ شیاطین کا تشکل اور تشکل ہوا نہ انکی آواز مسموع ہے ہوتی ہے صرف کوئی  
اثر مبطن ہے جس کے بارے میں یہ حدیث مرفوعہ آئی ہے فنادی طاعون قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
وخر احدکم من الجن اخرجه احمد عن ابی موسیٰ کذا فی بعض الرسائل عن فتح الباری للحاکم  
ابن حجر پس جب ہمیں قیدیں منتفی ہیں تو حدیثیں مذکورہ میں سے ہمیں حکم اذان کا بھی ثابت نہ ہوگا پس  
دوسری دلیل شرعی کی حاجت ہوگی اور چونکہ بوجہ اشتغال اذان کے حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح  
پر غیہ صلوۃ کیلئے اذان کتنا حکم غیر قیاسی ہے اور ایسے حکم کا تعدیہ قیاس سے صحیح نہیں اسلئے وہ دلیل  
شرعی کوئی نص ہونا چاہئے محض قیاس کافی نہیں اور طاعون میں کوئی نص موجود نہیں اگر کہا جائے  
کہ حدیث مسلم میں صحابی کا سماع صوت شیطان کو وقت حکم بالاذان کیساتھ مقتضی ہے صحت تعدیہ  
اس حکم کو دوسرے محل پر بھی جہاں دفع شیطان کی حاجت ہو اور طاعون میں اسکی حاجت ہے پس اسکی  
سے طاعون کو بھی سماع صوت پر قیاس کر لیا جائیگا جواب یہ ہے کہ اول تو دلیل مذکور یعنی بوجہ اشتغال  
اذان کے حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح پر غیر نماز کیلئے اذان کتنا حکم مخالف قیاس ہے اور ایسے حکم کا تعدیہ



قیاس سے جائز نہیں ہوتا بلکہ مورد نص پر مقتصر رہا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ غیر صلوٰۃ کے جن مواقع پر اذان  
وارد ہوئی ہو ان میں احادیث سے استدلال کیا گیا ہو چنانچہ ردالمحتار میں ایسے مواقع نقل کر کے کہا ہے  
لان ما صحیح الخبر فیہ بلامعارض فهو مذہب المجتہد اور آگے کہا ہے ونقل الاحادیث الواردة  
فی ذلك اور یہی وجہ ہے کہ جمیع نص نہ تھی اسکو علماء نے رد کر دیا ہو چنانچہ شامی نے موقع مذکور میں  
کہا ہو قیل وعندنا نزال المیت القبر قیاسا علی اول خروجہ للدنیا لکن رواہ ابن حجر فی شرح  
العباب اور حدیث بالا میں ممکن ہو کہ صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بالخصوص یہ حکم سنا  
جیسا غیر بدرک بالرائے میں حدیث موقوف کو مرفوع علمی کہا جاتا ہے اور حدیث تولی کو ذکر کرنا تعلیل کیلئے  
نہو بلکہ بیان حکمت حکم نہصوص کیلئے ہو اور اگر اس سے غرض بصر کر کے اس حکم کو قیاس ہی مان لیا جاوے  
تب بھی صحت قیاس کیلئے اول تو مجتہد ہونا فائس کا شرط ہو اور طاعون میں اذان کتنا کسی مجتہد سے  
منقول نہیں اور اب قیاس مفقود ہو دوسرے صحت قیاس کیلئے اشتراک علت مؤثرہ کا درمیان مقیس  
اور مقیس علیہ کے شرط ہے اور یہاں علت مؤثرہ اگر محض احتیاج الی دفع الشیطان ہو تو لازم آتا ہے کہ  
جتنے امور از قسم تصرفات فقیہ شیطانیہ ہیں سب کے لئے اذان مشروع ہو مثلاً استحضار کی نسبت حدیث میں  
رکضۃ من رکضات الشیطان تو اس کا علاج بھی اذان سے مشروع ہونا چاہئے ولا قائل بہ اس سے  
معلوم ہوا کہ یہاں علت مؤثرہ میں کوئی اور وصف بھی معتبر ہے سو ممکن بلکہ غالب یہ ہو جیسا کہ ان  
مواقع میں تامل کرنے سے جہاں اذان بہیئت اذان صلوٰۃ وارد ہوئی ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ وصف  
یہ ہو کہ وہ حادثہ دفعہ پیش آجائے اور فی الفور ہی اسکے علاج کی احتیاج ہو چنانچہ وہ مواقع یہ ہیں  
من رحم الجیش وعند المحرق وعند تغول الغیلان وخلف المسافر ومن ضل الطريق فی  
ارض ففرکذا فی ردالمحتار ان سبب مواقع میں وصف مذکور مشترک ہو اور جو اذان بہیئت اذان صلوٰۃ  
صلوٰۃ نہو آسمیں بحث نہیں کالاذان فی اذن المولد والممهور والمصروع والغضبان ومن  
ساء خلقہ من انسان او ہیمة کہا فی ردالمحتار ایضا اور ظاہر ہے کہ طاعون میں یہ وصف نہ تو  
ہے چنانچہ اس کا عرض و معالجہ دونوں اس قدر مستدرج اور ممتد ہیں کہ عین اسکے دوران میں خود نماز کی متعد  
اذائیں ہو جاتی ہیں جو دفع اثر جنات کیلئے کافی ہیں خود اسکے لئے مستقل اذان کی کچھ حاجت نہیں اور یہی  
سبب وصف مذکور کے علت مؤثرہ ہونے کیونکہ جو امر فوری نہو اسکے لئے اذان صلوٰۃ کافی ہو سکتی تھی البتہ



جہاں کان میں اذان کسی جادے چونکہ اذان صلوٰۃ کان سے منہ قریب کر کے نہیں ہوتی لہذا اس میں عکس نہ ہوگی اور نہ طاعون میں یہ وصف عملی ہو کیونکہ جب مرض کو عین عروض مرض کا وقت ہو اس وقت کوئی بھی اذان نہیں کہتا بلکہ شب و روز میں کیسا اتفاق یا کسی وقت کی تعیین کیسا کہ اذان کا معمول ہو خواہ مرض اسکے قبل ہو یا بعد ہو سو اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ بلاد صفت فوراً پانچ وقت کی اذان ہی کافی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اذان میں جو علاوہ خاصیت لولی شیطان کے اور خواص حدیثوں سے ثابت ہوئے ہیں مثل اجابت دعا عند الشہادت اشیار علی ایمان المؤمن انکی تحصیل کیلئے مستقل اذان کی کسی نے اجازت نہیں دی کیونکہ اذان نماز کی اسکے لئے کافی ہے ورنہ چاہئے کہ جبے عار کرنا ہو پہلے اذان کہ لینا جائز ہو خواہ کوئی وقت ہو یا اسی طرح جب اشیار کو شاید ایمان بنانا ہو و لا قائل بہ۔ اور جاننا چاہئے کہ جواب ثانی میں جو کہ علی سبیل التزل ہے تبرعاً غرض بصر کر لیا گیا ہو تاکہ طاعون میں اذان کا ثوب اس تقدیر پر بھی نہ ہو سکے ورنہ نفس الام میں یہ حکم غیر قیاسی ہو پس اس قیاس میں زلزہ وغیرہ کی وقت بھی اذان کی گنجائش نہیں ہو سکتی تیسرے خود ہی امر عرض کلام میں ہے کہ آیا یہ طاعون مہلک خزن ہے جیسا کہ اطلاق حدیث اسکا مرجح ہے یا بعض طاعون اسکا مسبب جیسا کہ مہلک کا قوت جزئیہ میں ہونا اس کا صرح ہے جب خود مہلک یعنی خزن جن ہی مشکوک فیہ ہو تو مہلک یعنی اذان کا کیسے ثبوت ہو جائیگا چوتھے ہمیں بہت سے مفاسد لازم آتے ہیں مثلاً التباس مصلین بوجہ غلبہ جبل اہل زمانہ کے اور خوش ضعیف القلب لوگوں کا کہ وہ انکے ذہن میں تخیل ہجوم مرض کی تجدید کر دیتا ہو اور عوام الناس کا اذان کے بھروسہ صلاح اسال واستغفار دعا الہی سے بیفکر ہو جانا اور اسکو احکام مقصودہ سے سمجھنے لگنا وغیرہ وغیرہ تو ایسی حالت میں تو جائز بھی جائز ہو جاتا ہے چنانچہ تغول وغیرہ کے مواقع میں جو اذان وارد ہو انہیں بھی عدم لزوم مفسدہ شرط ہو پس تقریر مذکورہ ثابت ہو گیا کہ حدیث تغیل سے استدلال کرنا اس باب میں درست نہیں اور یہ اذان محض حادث فی الدین ہو اور یہی وجہ ہے کہ طاعون عموماً اس میں باوجود شدت احتیاج کے کسی صحابی سے منقول نہیں کہ طاعون کیلئے اذان کا حکم دیا ہو یا خود عمل کیا ہو اور سوال ثانی میں حدیث کا مدلول تو ظاہر ہے اگر اسکے متعلق کوئی خاص امر پوچھنا ہو تو تصریح اور تعیین کرنا چاہئے اور سوال ثالث میں جس حدیث کی طرف اشارہ ہو اسکے تحقق کی صورت قریب الی الفہم یہ ہو سکتی ہے کہ و خزن جن سے مادہ سمیہ کا حادث ہو جاتا ہو جس سے ہیجان دم یا انصباب دم عارض ہوتا ہو خواہ ہمیشہ یا کبھی کبھی جیسا اوپر گذرا باقی حقیقت حال شد کو معلوم ہو بیعہ التانی



**سوال**۔ حدیث الطاعون کے جملہ فلا تخرجوا فراراً منه کی مثال مثلاً آیہ ولا تمش فی الارض  
مرحاً کی ہے تو جیسے طلق مشی منع نہیں ہے حدیث سے مطلق خروج منع نہیں بخلاف دخول کے کہ ظاہر  
حدیث میں مطلقاً منع ہے اور ظاہر ہے کہ فرار سے مراد ترک مکان ہے اب رہا یہ کہ نہی فرار اگر مطلق غیر مخصوص  
وغیر معلل ہے تو بغیر مجبوری مثلاً بدو ناقابل برداشت غیر قابل دفع وغیرہ بقصد تبدل آب ہوا ایک کھڑی  
سے دوسری کو ٹھہری میں یا ایک مکان سے دوسرے مکان میں کیا اندرون کیا بیرون شہر کیا دوسرے شہر میں  
جائز نہ ہونا چاہئے تاکہ تفویض و تسلیم کے خلاف نہ ہو مگر یہ کہا جائے کہ باعانت روایت ثانیہ ارض سے  
مراد بلد ہے اور قنار بلد حکم میں بلد کے ہے تو قنار بلد تک فرار جائز ہوگا اور اگر نہی فرار بلد کی مخصوص ہے یعنی  
معتقدین تعدیہ کیلئے ہے جیسا کہ در مختار کا مفہوم ہے تو اول تخصیص کی دلیل کیا ہے دوسرے شرط قنار بلد  
کی معتقدین عدم تعدیہ کیلئے نہیں ہوگی یہ لوگ نہی میں داخل نہیں تو شرط کیسی اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ  
کے قول کی وجہ سے ملل بعلت تصنیع مرضی کہہ کے مشروط کسی جائے تو اول تو انھوں نے نوادر شکاریاں کے  
بارہ میں حکم صادر فرمایا تھا دوسرے یہ کہ اگر قبل طاعون عسکر کا قیام اردن میں کافی طریق سے ثابت ہو جائے  
تو بھی اردن و جاہلیہ ملک شام کے دو شہر ہیں لہذا قبیلہ بدو بانی سوار دوسرے بلد میں فرار کریں یا چند خاص  
قریب کے موضع میں فرار کریں اور بوقت ضرورت شریک اہل مصائب ہو کریں یا ایسے لڑکے دوسرے موضع  
میں بھیج دیئے جائیں جو شریک نہیں ہو کرتے تو جائز ہونا چاہئے خلاصہ یہ کہ فلا تخرجوا فراراً منه مذکور  
قوی میں مخصوص ہے یا غیر مخصوص معلل ہے یا غیر معلل اگر مخصوص ہے تو دلیل کیا ہے اور مخصوص ہونے کی حالت  
میں کسی کو دوسرے شہر میں فرار جائز ہے یا نہیں اور اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نوادر کے بارہ میں  
ہے یا مقیم کے اور اگر مقیم کے بارہ میں ثابت ہو تو بصورت عدم صل پذیر ہونے علت کے مثلاً صورۃ ثلثہ مذکورہ  
میں معتقد تعدیہ یا غیر تعدیہ فرار دوسرے شہر میں جائز ہے یا نہیں اور اگر ناجائز ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دوسرے  
شہر میں جانیکا کیوں حکم فرمایا۔

**الجواب**۔ میں نے نزدیک محقق یہ کہ نہی عن الفرار معتقد تعدیہ اور غیر تعدیہ کو تو عام ہے لا طلاق لا تخرجوا  
لیکن یقین کے ساتھ خاص ہے بدل علیہ قولہ علیہ السلام فیکت فی بلدہ رداء البخاری وادحاکام  
میں وطن اصلی اور وطن اقامت یکساں ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل پر بھی شبہ رہا البتہ بعض محققین  
نے اسکو معلل کہا ہے تصنیع حقوق جیلان کیساتھ اور اس سے صغار کے نقل کا جواز لازم نہیں آتا کیونکہ منجمہ حقوق جہ



قلوب بھی ہوا اور نقل صنار میں بھی کسر قلوب یقینی ہو تقریر سوال کا جو حاصل میں نے سمجھا ہوا اسکے نحو یہ جواب انشاء اللہ کافی ہے اور اگر کوئی جزو درگیا ہو تو مکرر پوچھ لیا جائے۔ ۱۸ شعبان ۱۳۲۵ھ

**سوال بر جواب بالا** فقہ حدیث فلا تخرجوا افراد مند سے شہر سے باہر فرار کر نیکی نماز لہذا شہر کے حد میں فرار جائز ہوگا لیکن قریب کے دو سر موضع میں یا دو سر شہر میں کسی حالت میں فرار جائز ہے یا نہیں اور اگر معلل ہو نیکی حالت میں بھی جائز نہیں ہو تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شہر اردن سے شہر جابیہ جانیکا حکم کیوں فرمایا تھا۔ اور قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شہر اردن کو قبل طاعون زدہ ہونیکے وطن اقامت بنایا تھا یا بعد طاعون ہونیکے اگر بعد شروع طاعون کے کیا تو اس قول سے معلیت حدیث پر استدلال صحیح ہو یا نہیں۔ ۱۰ واسقذ راضا ذکر تاہوں کہ فقہ حدیث فلا تدخلوا فیہ مطلق ہے تو مطلقاً دخول منع ہو یا جائز ہے اور جائز ہے تو کسی مجبوری کی وجہ سے یا بغیر مجبوری بھی مثلاً دو سر موضع سے طاعونی مواضع میں جا کر مریض کو دیکھنا یا جمعہ پڑھنا یا تکفین یا عیادت کرنا وغیرہ جائز ہے یا نہیں اور اگر جائز ہے تو نکر نیوالا ملام و گندگار ہوگا یا نہیں۔

**الجواب عن السؤال علی اصل جواب** ۱۔ جائز نہ ہوگا لوجود الفرار ۲۔ کیونکہ نہی خاصہ مقیمین کیساتھ کہا ذکر فی الجواب السابق ۳۔ محمول سپر ہوگا کہ وطن اقامت نہ بنایا تھا جیسا کہ غالباً لشکر مقارہ میں رہتا ہو ۴۔ یہ جزو سوال کا سمجھ میں نہیں آیا بوجہ اجمال عبارت کے پھر یہ مبنی ہو وطن اقامت نہ بنانے پر اور وہ خود ثابت نہیں (الجواب عن الاضافة) ۵۔ مطلقاً منع نہیں لان الضرر مستثناة باطلاق الدلائل ۶۔ حاجت کیوقت جائز ہے گو وہ درجہ مجبوری تک نہ پہنچی ہو ۷۔ جائز ہو خواہ دو سر دلائل ہو واجب ہو یا نہ ہو اگر واجب بھی ہوگا تو ترک پر بلاست ہوگی الا فلا فقط ۸۔ **سوال** قبل تبدلے مرض بطور حفظ ما تقدم تدبیر تدای جائز ہے یا نہیں۔

**الجواب** - تدای بالبلح قبل سے بھی جائز ہے۔ ۱۲ صفر ۱۳۲۵ھ

**سوال** باصول و اکثری طاعونی ٹیکہ اندازی جبک عرق بقول بعض موش و خر موش متاثرہ طاعون کا عصا رہ کیمبا دی ہو اور بقول بعض لحم خنزیر کا عصا رہ بھی نہیں مخرج ہونا بیان کیا جاتا ہو باقی حال خزانہ نجسیت کا بذریعہ ٹیکہ جسم و خون میں بخلاف اشارہ و لا شفاء فی الحوائج دائرہ سائر کرنا درست ہو سکتا ہو یا کیا۔ **الجواب** - تیقن شفا میں بعض متاخرین نے تدای بالجام کی خصصت دی ہو۔ کذا فی الدر المختار ۱۲ صفر ۱۳۲۵ھ



**سوال**۔ دو سر طاعونی مقام سے تھلیہ نقل مکان جو طبعاً ضروری خیال کیا گیا ہو جائز ہو یا نہیں۔

**الجواب**۔ انتقال بلد درست نہیں ایک ہی بلد میں محلہ یا دار کا نقل درست، ۱۲ صفر سنہ ۱۳۳۳ھ۔

**سوال**۔ ایک ذوقی مسلمانوں کا طاعون سے فرار کو مثل فرار عن الزحف خیال کرتا ہو جسکی تائید آیہ قرآنی

(قل لن ینفعکم الفرار من الموت والقتل واذلا تمتعون الا قليلا) سے ہوئی ہے

دوسر ذوقی فرمان نبوی (فومن المجذوم کما لظہر من الاسد) کے احتجاج پر ضلالت ارشاد سرپا ارشاد (لا

طیقة ولا عدوی) مرض طاعون کے تعدیہ و سریت کا قائل ہو کر فرار کو اقرار پر قدم سمجھنا، ان دونوں میں کون صحیح ہے

**الجواب**۔ نہی عن الفرار من الطاعون مخصوص ہے۔ اور اجازت اسکی فرار من المجذوم پر مقیاس ہے اور یہ مقدم

قیاس پر لہذا قول نہی صواب ہے۔ ۱۲ صفر سنہ ۱۳۳۳ھ

**سوال**۔ تاریخ سے ثابت ہے کہ یہ مرض قرون سابقہ بلکہ زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں بھی ہوا کیسا ہے آیا یہ

روایت صحت کو پہونچی ہے کہ خلیفہ دوم جناب عمر رضی اللہ عنہ نے اس لشکر اسلام کو جو بامارت حضرت

ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ معہ کہ شام میں گیا تھا بمقام عمواں میں یہ مرض طاعون شائع ہونے کی اطلاع

ہونے پر تھلیہ و تبدیل مقام کا فرمان صادر فرمایا تھا۔

**الجواب** منقول تو ہے اور درجہ صحت کی تحقیق نہیں لیکن اگر مان بھی لیا جائے تب بھی فرار کے جواز کی

دلیل نہیں ہو سکتا کیونکہ علت شہی کی صنیلح حقوق مرضی و موتی ہے اور وہ انتقال بعض میں ہو اور یہاں نقل

محل کی موتی لہذا اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ ۱۲ صفر سنہ ۱۳۳۳ھ

**سوال**۔ اگر طاعونی مقام سے کوئی شخص فرار کرے اور اس کا یہ عقیدہ ہو کہ اگر بھاگ جاؤنگا تو ضرور

بچ جاؤنگا اور اگر نہ بھاگوں گا تو ضرور مر جاؤنگا تو ایسے شخص کی طرف کفر کی نسبت کر سکتے ہیں یا نہیں۔

**الجواب**۔ نہیں مگر سخت گنہگار ہے۔

**سوال**۔ اگر کوئی شخص طاعونی مقام پر ہے بغیر عقیدہ مذکورہ بالا محض خوف طاعون بلا لحاظ کسی دوسری مرض

و عوارض کے بھاگ جائے تو وہ مرتکب کبیرہ کا ہے یا نہیں اور شیخ عبدالحی محدث دہلوی صاحب جمعۃ الشریعہ

نے اشعة اللغات میں حدیث القار من الطاعون کا لغار من الزحف کی شرح میں جو فرمایا ہے کہ (از میں حدیث

معلوم میشود کہ اگر بختن از طاعون گناہ کبیرہ است چنانکہ فرار از زحف مگر اعتقاد کند کہ اگر نگرید البتہ می میرد

یعنی اس سوال سے قبل جو سوال ہے ہمیں جو عقیدہ مذکور ہے کہ اگر بھاگ جاؤں گا ۱۲۔



اگر بگزید بسلامت می ماند آن خود کفر است) تو یہ حکم صحیح اور قابل تسلیم ہو یا نہیں  
الجواب۔ یہ مرتکب کبیرہ کا ہے اور شیخ کا حکم کبیرہ کا بلا تاویل صحیح ہے اور کفر کا حکم اس تاویل سے صحیح ہے  
کہ جب وہ خدا تعالیٰ کو اس کے خلاف پر قادر نہ سمجھے جیسا کہ اہل سائنس کا اصل مذہب ہے۔

سوال۔ اگر کوئی شخص کسی مقام سے بوقت شدت طاعون کسی دوسرے شہر میں چلا جائے اور ظاہر کہے  
کہ میں بغرض تبدیل آب و ہوا گیا تھا اور اس قسم کا نقل مکان جائز ہے تو ایسا شخص فرار من الطاعون کا مصدر  
ہے یا نہیں اور اگر اس طرح کا نقل مکان جائز ہے تو فرار من الطاعون کی کونسی صورت ہوگی اور حدیث الفامین  
الطاعون کا لغار من الزحف و نیز دیگر احادیث شعر ہر دست فرا کہ مچھول ہوگی۔ بینوا بالکتاب و جوہر اللہ  
الجواب۔ جب علت ذہاب کی طاعون ہو تو یہ بھی فرار ہے۔ ۲۲۰ رجب مسئلہ ۵

## تقریر دفع اشکال متعلقہ فی از دخول مقام طاعون

اس حق سے ایک طبیب ماہر فن نے سوال کیا کہ جب حدیثوں سے عدوی یعنی تعدیہ مرض کی نفی ثابت  
ہوتی ہو تو پھر مقام طاعون میں جانکی مانعت کی کیا وجہ البتہ اگر عدوی ثابت مانا جائے تو وجہ اس نہی  
کی ظاہر ہو کہ مرض سے بچانیکے لئے ہے انتھی بجلال صحتہ اسقرنے اسکے جواب میں ایک تقریر عرض کی تھی چونکہ  
مجمع حاضرین کو جنہیں اکثر اہل علم تھے اس سے شفا رہی اسلئے اسکا ضبط اور اشاعت کہنا تخمین معلوم ہوا اور  
قلت۔ اسکی تحقیق موقوف ہے اس پر کہ اول عدوی کے متعلق تحقیق کیجاو کہ اسکی کچھ اصل ہے یا نہیں سو اس باب  
دو قسم کی حدیثیں ہیں اول وہ جن سے ظاہر عدوی کی نفی ہوتی ہو جیسے حدیث لا عدوی اور دوسری وہ جن  
اسکے وجود کا شبہ پڑتا ہو جیسے حدیث فر من المجذوم کہ الغرض من الاسد یعنی جذامی سو ایسا بھاگ جیسے  
شیر سے بھاگتا ہو اور بھی حدیثیں اس مضمون کی آتی ہیں چونکہ ظاہر ان میں صورت تعارض کی معلوم ہوتی  
اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو ارشادوں میں بوجہ آپ کے صادق و صدوق ہونیکے حقیقہ تعارض  
ہو نہیں سکتا لان المتعارضین یستلزم صدق احدهما کذب الآخر والکذب بنافی النہو اسلئے  
ان حدیثوں میں جمع کرنا ضرور ہوا پس جمع کے باب میں علمائے دو مختلف مسلک اختیار کئے بعض نے لا عدوی  
کو اپنے ظاہر پر کھکر فر من المجذوم وغیرہ میں تاویل کی اور بعض نے فر من المجذوم کو ظاہر پر کھکر  
لا عدوی کو ظاہر سے منصرف کیا چنانچہ اہل مسلک اول نے یہ کہا ہے کہ عدوی مطلقاً و رأساً منافی ہے



اس کا کسی درجہ میں بھی وجود نہیں اور جذامی سوچنے کا جو امر فرمایا ہے نہ کہ احتمال عدویٰ ہو بلکہ سب ذرائع کے طور پر اعتقاد عدویٰ سے حفاظت کر نیکی لے یعنی اگر جذامی سے اختلاط کیا اور اتفاق سے ابتداء اس کو بھی مستقل سبب سے جذام ہو گیا تو اس شخص کو یہ مشبہ ہو سکتا ہو کہ شاید جذام کا تعدیہ ہوا ہو اور ہمیں فساد اعتقاد ہے پس اس سے دور رہی رہنا چاہئے تاکہ کسی حال میں تعدیہ کا احتمال پیدا نہ ہو اور اہل مسلک ثانی نے یہ کہا ہو کہ عدویٰ کی نفی سے مطلقاً نفی کرنا مقصود نہیں کیونکہ اس کا مشاہدہ ہو گا اس مشاہدہ کا اہل مسلک اول یہ جواب دیکھتے ہیں کہ مشاہدہ اگر ہے تو صرف اس قدر ہو کہ ایک مریض کے اختلاط کو بعد دوسرا شخص مریض ہو گیا مگر اس سے تسبیح اول کا ثانی کیلئے اور ترتیب ثانی کا اول پر کیسے ثابت ہوا اقران فی الوجود دلیل تاثیر نہیں ہو سکتی مگر اہل مسلک ثانی نے اس کو خلاف ظاہر سمجھ کر یہ کہا کہ مطلق عدویٰ کی نفی اس سے مقصود نہیں بلکہ اس عدویٰ کی نفی مقصود ہے جس کے قائل اہل جاہلیت تھے اور جس کے معتقدین سائنس اب بھی قائل ہیں یعنی بعض اعضاء میں خاصیت طبعی لازمی ہو کہ ضرورتاً متعدی ہوتے ہیں تخلیف کبھی ہوتا ہی نہیں سوا کسی نفی فرمائی گئی ہے اور یہ معنی جس طرح نص سے منقہ میں اسی طرح مشاہدہ سے بھی منقہ میں چنانچہ مثلاً کسی مقام پر طاعون ہی پھیلتا ہو بعد ارفع کے جب بیکھا جاتا ہو تو اموات کی تعداد محفوظین کی تعداد سے بہت کم ہوتی ہو اگر عدویٰ ضروری ہوتا تو اس کا عکس ہوتا بلکہ کوئی بچتا ہی نہیں غرض تعدیہ طبعی و لازمی ہونیکے نفی فرمائی گئی ہے اور اگر مثل دوسرے اسباب محتملہ کے اس کو بھی مفضی فی الجملہ مؤثر نہ فی وقت دون وقت مان لیا جائے جیسے محققین اطباء جس جگہ افعال و خواص قوی طبعیہ اعضاء کے یا اغذیہ و ادویہ کو بیان کرتے ہیں وہاں باذن خالقہا کی قید بھی لگاتے ہیں اس طرح سے عدویٰ کے قائل ہونے میں کچھ حرج نہیں اور فرامین المجتہد کی علت اسی درجہ کے احتمال عدویٰ کو قرار دیتے اور حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک سال کے جواب میں (جس نے ایک لاونٹ کو خارشتی ہونے کے بعد دو اونٹوں کے خارشتی ہو جانیکا اشکال پیش کیا تھا) یہ فرمایا کہ فمراعدی الاول یعنی پہلے اونٹ کو کستے بیماری لگا دی تھی اس مسلک کے مزاحم نہیں کیونکہ ممکن ہو کہ مقصود اسی تعدیہ کی نفی ہو جس کا قائل وہ سائل تھا غرض عدویٰ کو باب میں تحقیق ہو چہ جواب مقصود و موقوف ہو اب اس کے بعد جواب اصل سوال کا واضح ہو جاوے گا یعنی نہی عن الدخول فی مکان الطاعون کی علت ان دونوں مسلوں پر جدا جدا ہوگی پس اہل مسلک اول جو کہ عدویٰ کو اساساً و اساساً منفی کہتے ہیں یہ کہیں گے کہ یہی وجہ احتمال عدویٰ کے نہیں بلکہ اسلئے ہو کہ شاید



مقام طاعون میں جانے کی مستقل سبب اسکو بھی طاعون ہو جائے اور اسکو یا دوسروں کو یہ دوسرے ہر کہ  
دوسروں کا طاعون اسکو لگ گیا اور خواہ مخواہ اعتقاد خراب ہو اسلئے خود جانے ہی سے جس میں احتمال تھا فساد  
اعتقاد کا منع فرمادیا اور اہل مسلک ثانی جو کہ مرتبہ سبب غیر لازم التاثر میں عدوی کو ثابت مانتے ہیں کہیں گے  
کہ اسی واسطے جانے سے منع فرمادیا کہ شاید ہاں کے طاعون کا اس میں بھی اثر ہو جائے گو دوسرا بھی احتمال ہے  
کہ یہ اثر نہ ہو غرض بلا ضرورت خطرہ ہلاکت میں کیوں بچے گو وہ یقینی نہ ہو مگر ہلاکت کی اسباب مثل تبادل سم  
وغیرہ کا ارتکاب بھی تو قصداً بلا ضرورت نقلاً و عقلاً منہی ہے گو اس سے کبھی بچ بھی جاتا ہو البتہ جسکی مثل  
اس سے بھی کم محتمل ہو جیسے مولیٰ بد پرہیزی وہ داخل نہ ہوگی اور اسپر اگر یہ شبہ ہو کہ جب عدوی اسباب  
مشکوٰۃ میں سے ہے تو نہی عن الدخول تو موجب ہو گیا لیکن نہی عن الخروج کیوں ہے چاہئے کہ خروج جائز نہ ہو کیونکہ  
خطرہ محتمل الضرر میں واقع ہونیکے بعد اس سے خارج ہو جانا عقلاً اور بدلائل خصوص نقلاً بھی جائز بلکہ ادنیٰ  
جیسے مرض کہ اسباب مشکوٰۃ موت سے ہے اور تدوی سے غرض خروج عن المرض ہوتا ہے اور اجمالاً جائز ہے ہر طرح  
یہاں بھی خروج جائز ہونا چاہئے تھا تو جواب میں شبہ کا یہ ہے کہ بیشک اس کا مقتضای نفسہ تو یہی تھا  
جیسا صاحب شبہ نے کہا ہے لیکن عقل اور نقل نے ایک دوسرا قاعدہ بھی مقرر و مسلم رکھا ہے کہ جہاں ایک  
شخص کے ضرر مشکوک ہو چکے ہیں دوسرے شخص کا جسک اسکے ذمہ حق اعانت یقینی ضرر لازم آوے یا اسکو  
ضرر مشکوک ہو چکے کی اجازت نہیں مثلاً کسی گھر میں آگ لگ گئی اگر پڑوسی میں بھانے تو یقیناً وہ گھر جل جائیگا  
اور گھر والے کی جان و مال کا نقصان ہوگا اور اگر بھانے ہیں تو درجہ شک میں احتمال ہے کہ شاید اس آگ کا  
صدہ ان بھائی والوں کو بھی پہنچے مگر شک ہی شک ہے ممکن ہے کہ کچھ صدہ نہ پہنچے تو کیا ان پر توکل  
کو یہ اجازت ہوگی کہ کھڑے دیکھ کر رہیں اور بھائی کی کوشش نہ کریں غرض قاعدہ سابقہ کہ خطرہ مشکوک سے  
خارج ہونا جائز ہے مقید ہوا اس قید کیساتھ کہ جب اس خروج میں دوسرے کا ضرر یقینی نہ ہو اور طاعون  
فرار کرنے میں دوسرے لوگ جو باقی رہ جاتے ہیں ان کا کسر قلب اور زیادہ توحش و ضیاع ہو جو کہ مضار یقینیہ  
ہیں اسلئے اقل المضرتین کے دفع کیلئے اخت المضرتین کو گوارا کیا جاوے گا اور خروج کو ناجائز کہا جاوے گا اور  
یہ حکم کچھ خروج ہی کیساتھ خاص نہیں اگر کسی طور پر معلوم ہو جاوے کہ مقام طاعون میں سے کسی نے جانے کی کسی کا  
یقینی ضرر ہو وہاں بھی اسکے ضرر یقینی کے دفع کیواسطے اسکے ضرر مشکوک پر جو کہ دخول میں تھا نظر نہ کیجاوے گی مثلاً  
مقام طاعون میں کوئی عورت بیوہ ہو گئی اور اس جگہ سب اسکے مخالف ہیں اور بضرورت عدت و نیز اسلئے کہ



اموال وامقعة کا نقل وہاں سے اسکو متعذر ہو یا اسکا قیام ضروری ہو اور دوسرے شہر میں اس عورت کا کوئی محرم ہو کہ اس کے پاس رہے وہ اسکی جان و مال و آبرو کی حفاظت کر سکتا ہو تو اس صورت میں اس کے لئے نہی عن الدخول نہ رہیگا اور اس ضرورت سے اسکو اس جگہ جانیکی اجازت بلکہ بشرط عدم حرج تاکید ہوگی اور کوئی شخص یہ شبہ نہ کرے کہ جیسے خرمج میں دوسروں کا ضرر یقینی ہو اسی طرح عدم خرمج میں اسکا ضرر یقینی ہو کہ ہلاک ہو جاوے گا تو دونوں ضرر برابر ہو اور حق نفس مقدم ہو حق غیر پر اس شبہ کی گنجائش اس لئے نہیں کہ گفتگو اس تقدیر پر ہو رہی ہو کہ عدوی یقینی نہیں جو اوپر سمع و مشاہدہ سے ثابت ہو چکا ہو پس دونوں مسلکوں میں ہر کسی مسلک کو جواب پر کوئی عبارت نہیں رہا۔ رہی یہ بات کہ ان دونوں مسلکوں میں رجم کون مسالک ہے سو اس میں اپنے مذاق واجتہاد کو موافق ہر شخص کو اختیار ہے جس مسلک کا چاہے قائل ہو اختلاف امتی رحمة ایسے ہی اور میں وارد ہو تو جس طرح احکام فرعیہ کا اختلاف رحمت ہے اسی طرح حکم متفق علیہ کے دلائل و علل کا اختلاف بھی رحمت ہے جسکو جو مسلک اقرب معلوم ہو اسکو اختیار کر سکتا ہو اور ہر مسلک میں ایک خاص حکمت ہے چنانچہ جن پر تفویض کا غلبہ ہو ان کے مناسب مسلک دل ہو اور جن پر اسباب کا غلبہ ہو ان کے مناسب مسلک ثانی ہو یا غلو فی التفویض کا اعتداج مسلک ثانی ہے اور غلو فی الاسباب علی مسلک اول ہے یہ تو ذوق و حکمت کے اعتبار سے ہو باقی اقرب الی التحقيق مجھکو مسلک ثانی معلوم ہوتا ہے۔

ولکن جهة هو مولیها والله اعلم بالصواب عندنا امر الكتاب الیہ یجمع الحقائق فی کل باب ۲۵۹

## ستائیسویں حکمت دفع تعارض در حدیث اہل مذاہب حنفی

سوال۔ رجاء فی حدیث الترمذی ص ۲۸ مطبوعہ اصح المطابع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال مراعتی نصیبک فی عبد کان له من المال ما یبلغ ثمنه فہو عتیق من مالہ والا فقد عتق منہ واعتق و مذہب اہل حنفیہ خلاف ذلک لانه قال کان موسرا ضمنوا واستسعی الشریک العبد واعتق وان کان معسرا لا یضمن لکن الشریک اما ان یتسعی او یعتق اس حدیث اور مذہب اہل امام شافعی میں طابقت فرمادیجئے

الجواب۔ یہ حدیث مجمل ہے اور امام صاحب مذہب شافعی حدیث کی تفصیل و ظاہر ہے کہ اجمال و تفصیل میں معارضہ نہیں ہو کر تا کیونکہ اجمال میں نفی و اثبات مسکوت عنہ ہوتے ہیں تفصیل اس کے ساتھ ناطق ہوتی ہے

۵۔ زاد المعاد میں نہی عن الدخول کی چوبیس حکمتیں بیان کی ہیں ان کا مرجع یہی دو مسلک ہیں ۱۲ منہ۔



اور ناطق و ساکت معارض نہیں ہوتے تقریر اُٹکی یہ ہے کہ حدیث سے صورت اعتبار معتق میں تجزئہ اعتقاد کا ثابت ہوتا ہے اور اس باب میں کل ڈوہی مذہب میں تجزئہ مطلقاً یا عدم تجزئہ مطلقاً اور بسیار اعراس کا تجزئہ و عدم تجزئہ میں متفاوت ہونا باجماع مرکب باطل ہے پس جب صورت اعراس میں تجزئہ ثابت ہو گیا تو صورت بسیار میں بھی ثابت ہو گیا اور تجزئہ کے لوازم میں سے ہے احتیاس مالیت حصہ غیر معتقہ عند العبد اور اس احتیاس کے لوازم میں سے ہے تضمین عباد و بقا عدہ الشیء اذا ثبت ثبوت بلوازمہ جب تجزئہ ثابت بالنص ہو تو تضمین عباد بھی بواسطہ ثابت بالنص ہے اور اطلاق دلیل سے قیاس مقتضی ہے اس قیاس علی التضمین العبد کے عموم کو پس حدیث نے فہو معتق من مالہ سے اس عام کی تخصیص کر دی یعنی صورت بسیار معتق میں تضمین معتق بالکسر بھی جائز ہے جیسا کہ تضمین معتق بالفتح کی بھی جائز ہے اور صورت اعراس میں وہی حکم ہے تضمین عباد کا جو مقتضای تجزئہ اعتقاد کا اسلئے استسعا العبد کو تعبیر فرمایا گیا معتق منہ ما معتق سے اور اعتقاد کا جواز دونوں صورت میں چونکہ اظہر تھا اسلئے اس سے کہیں تعرض نہیں فرمایا تحمل ضرر کا برصائے خود ظاہر الحوازی ہے۔ فقط ۱۴ ربیع الاول ۱۳۵۵ھ

## اٹھائیسویں حکمہ حل بعض اشعار جامی و رشاد علیہ السلام

حل اشعار حضرت مولانا جامی قدس سرہ۔ قال العارف الجامی فی وصف یوسف علی نبینا وعلیہ السلام۔

مقدس نور سے از قید چہ و چوں      سر از جلباب چوں آورد بیرون

چو آن بچوں دریں چوں کردہ آرام      پئے رو پوشش کردہ یوسفش نام

(حل مفردات) چہ ترجمہ ماسہو کہ موضوع است بمعنی سوال از جنس یا نوع مرکب و گاہی مستعمل باشد سوال از مطلق حقیقت خواہ مرکب یا جز و مرکب باشد خواہ بسیط مجرد یا غیر مجرد باشد چوں ترجمہ کیفیت کہ مقولہ است از مقولات تسعة عرض کہ قسمی است از ممکن گاہی مستعمل باشد و مطلق صفت حادث باشد یا قدیم ممکن باشد یا واجب لوہو جوہال ذات جلباب چوں باضافت مراد قیود بشارکت و صفت مترقید را جلباب گفتند۔ آرام تجلی و نزول مقصود کہ منتہای ارادہ باشد مجازاً اور آرام گفتہ کہ آرام بمعنی سکون منتہای حرکت حیثہ وارادہ

می باشد۔ رو پوشش حجاب

مقدمات۔ مقدمہ اولی۔ حق تعالیٰ کو بچوں اور راہبیت و کیفیت سے مطلق کہنے کے دو محل ہیں اگرچہ



مقولہ کیفیت کیساتھ خاص کہا جاوے اور ماہیت کو جنس و نوع مرکب کیساتھ تہ تو اس سے مطلق اور مقدر ہونا ظاہر ہے کیونکہ مقولہ کیفیت قسم سے ممکن کی اور قسم حق تعالیٰ پر صادق نہیں تو قسم بھی صادق نہیں ورنہ صدق قسم کا بدون قسم کے لازم آوے گا اور یہ محال ہے اور جنس و نوع دونوں میں ترکیب لازم آتی ہے اور وہ لازم ہے حدوث کو اور حدوث باری تعالیٰ کا محال ہے۔ پس لامحالہ باری تعالیٰ اس کیفیت اور اس ماہیت سے منہ ہے اور اگرچہ اس سے مراد مطلق صفت لیجاوے اور چہ سے مراد مطلق حقیقت لیجاوے تو اس وقت اس حکم میں استعمال مجاز کا ہے کہ عام بول کر خاص مراد لیا یعنی صفات و حقیقت سے مراد ممکن کی صفات و حقیقت ہیں پس اس معنی کے اعتبار سے بھی تشریح ظاہر ہے ورنہ خود ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے حقیقت اور صفت دونوں ثابت ہیں۔

**مقدمہ ثانیہ** تجلی اور نزول معنی لغوی پر محمول نہیں الفاظ اصطلاحیہ میں مطلق ظہور کو کہتے ہیں مثلاً حرف مکتوبہ کو دیکھ کر کاتب کا وجود استدلال سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنوع بدون صانع کے پایا نہیں جاتا تو ضرور صانع موجود ہے اس معنی کے اعتبار سے حق تعالیٰ تمام موجودات میں تجلی ہیں کہ ان سوان کے وجود اور صفات کمال پر دلالت ہوتی ہے اتنا فرق ہے کہ یہ ظہور اور تجلی اہل ظاہر کے نزدیک عقلی ہے اور اہل باطن کے نزدیک ذوقی ہے اور اسی تجلی ذوقی کے اعتبار سے گاہ تو تخصیص کر دی جاتی ہے قلوب عارفین کیساتھ کہ ان پر تجلی ہوتی ہے یعنی ظہور حق تعالیٰ کا اشیاء میں ان کے قلوب پر بوجہ خاص یعنی ذوقاً منکشف ہوتا ہے۔

**مقدمہ ثالثہ** محال تجلی یعنی اشیاء کو مظاہر اور حجب بھی اصطلاح میں کہتے ہیں مظاہر تو اس اعتبار سے کہ اگر یہ واسطہ نہ ہوتا تو انکشاف وجود واجب کی عند المكلف کوئی صورت نہ تھی تو اشیاء آلہ ظہور میں اور حجب اس اعتبار سے کہ اکثر اہل غفلت ان واسطہ ہی کو دیکھتے ہیں۔ اور ان سے استدلال وجود صانع پر نہیں کرتے تو ان واسطہ کی طرف ایسا التفات مانع ہو گیا التفات الی الصانع سے اس اعتبار سے یہ اشیاء آلہ اختفاء ہو گئیں پس صدق مفہوم متضادین کا اعتبار میں مختلفہ سے موجب اشکال نہ رہا۔

**مقدمہ رابعہ** کبھی کسی نکتہ شاعری یا تحقیقی کی وجہ سے مطلق اثر کو گوہر مقصود نہ ہونا یا غایت یعنی اثر مقصود وغیرہ سے **مقدمہ خامسہ** چونکہ انسان بہ نسبت اور مخلوق کے عجائب غرائب کا زیادہ جامع ہے اس کی دلالت بھی صفات کمال آتی ہے زیادہ ہوگی اسلئے انسان کو مظہر اتم و منتہای تجلیات وغیرہ کہتے ہیں۔

**مقدمہ سادسہ** صوفیہ کہتے ہیں کہ سب ظہورات و صفات حق تعالیٰ کا ان کی صفت جمال ہے یعنی جمال



مقتضیٰ ظہور کو ہوتا ہے اور ذات و صفات سب جمیل ہیں سلسلے مقتضیٰ ظہور کو ہوئیں اور یہ اقصا بمعنی اضطرار نہیں بلکہ واجب حکمت ہے۔

مقدمہ سابعہ مخلوقات میں اجل انسان ہے لقولہ تعالیٰ لقد خلقنا الانسان في احسن تقویم الایات ولقولہ تعالیٰ وصور کما فاحس صور کما الایۃ اور انسان میں ظاہری جمال کے اعتبار سے اجل حضرت یوسف علیہ السلام ہیں لقولہ علیہ السلام وقد اعطیٰ شطرا الحسن الحدیث۔

## تقریب شرح

جب یہ سب امور ذہن نشین ہو گئے اب مطلب شعار کا ظاہر ہے۔ یوسف علیہ السلام کے حسن کا بیان ہے کہ یوں سمجھو کہ نور حق جو کہ بالمعنیٰ المذکورین فی المقدمة الاولیٰ قید ماہیت و کیفیت سے منزہ ہے وہ قید چوں یعنی حجاب مخلوق سے یا بعنوان دیگر منظر مخلوق سے کما ذکر کلاہما فی المقدمة الثالثة ظاہر ہوا اور ان دو عنوانوں میں سے پہلے شعر میں آوردیروں میں عنوان منظریت کی طرف اور دو شعر میں لفظ روپوشی میں عنوان حجاب کی طرف اشارہ ہے اور جب اس مطلق نے اس مقید میں بالمعنیٰ المذکور فی المقدمة الثانية نزول فرمایا جسکو یا باعتبار مطلق نزول مقصود کے آرام سے تعبیر کیا گیا یا خاص منہائے نزول کے اعتبار سے آرام کیا۔ کیونکہ یہاں منظر خاص انسان ہے کما ذکر فی المقدمة الخامسة تو اس مقید کا نام روپوشی کیواسطے یوسف رکھ دیا اور اس روپوشی کا ہر چند کہ مقصود ہونیکا دعویٰ نہ کیا جائے لیکن چونکہ اس نزول پر یہ مرتب ہوئی ہے مجازاً اسکو لفظ سے سو غایت قرار دیدیا کما ذکر فی المقدمة الرابعة اور یہاں نکتہ شاید یہ ہو کہ اس روپوشی سے ابتلا و امتحان خلق منظور تھا کہ دیکھیں کون محو تماشا یوسف ہو کر جمیل حقیقی کو بھولتا ہے اور کون انکو دیکھ کر زبان حال بہ کہتا ہے۔

حسن خویش ز روئے خواباں آشکارا کردہ پس چشم عاشقاں خود را تماشا کردہ

ع چہ باشد آن نگار خود کہ بندہ این نگار ہا۔ اور ہر چند کہ یہ تجلی اور یہ احتجاب ہر مخلوق میں حاصل ہے لیکن چونکہ یوسف علیہ السلام صفت جمال میں اور مخلوق سے اکمل ہیں کما ذکر فی المقدمة السابعة تو آپ خاص اس صفت کو زیادہ تجلی گاہ ہوئی جو کہ مقدمہ سادہ اصل منشا ظہور و تکوین کا ہے اسلئے اس تجلی و احتجاب خاص میں اعتبار سے آپ کو ترجیح ہوئی۔ لہذا اس شعر میں تخصیص کر لی گئی۔ واللہ اعلم۔ ۴ جمادی الاخریٰ ۱۳۲۲ھ



## اتیسویں حکمت وجہ اختلاف سماع و سب سماع و فائض

سوال۔ ایک امرا قابل گذارش ہے۔ اسکا جواب مرحمت فرمایا جائے

حضور اور مولانا احمد حسن صاحب مرحوم اور مولوی شاہ محمد حسین صاحب الہ آبادی حضرت حاجی صاحب قبلہ علیہ الرحمۃ والغفران کے مرید ہیں باوصف اتحاد بیعت حالت علیحدہ علیحدہ نظر آئی حضور کو سماع نفرت اور مولانا احمد حسن صاحب کو نہ اقبال ورنہ انکار اور مولانا محمد حسین صاحب مرحوم کو بغیر سماع میں نہ تھا اس میں کیا اسرار تھا اور غالباً وجہ انتقال جناب مولانا محمد حسین صاحب مرحوم حضور نے بھی سماعت فرمائی ہوگی اس واقعہ سے مجوزان سماع کی واسطے ایک بہت بڑا موقع اس کے جواز کا ملگیا اگر براہ کرم تحریر فرمایا جائے کہ ایسا کون قوی سبب ہوا کہ عین حالت سماع میں مولانا صاحب مرحوم نے غفلت فرمائی تو باعث تسکین خاطر خاکسار متصور ہو۔

الجواب کسی دلیل عقلی یا نقلی سے ثابت نہیں کہ کسی حالت پر موت آجانا اس حالت کو محمود ہونے کی علامت ہے۔ بعض لوگوں کو عین معصیت میں موت آگئی۔ چنانچہ پانچ چھ سال ہوئے کہ سہارنپور میں ایک بوڑھا آدمی ایک بازاری عورت سے عین مشغولی کی حالت میں مر گیا تھا اور شدت لذت سے اس کی روح فنا ہو گئی تھی۔ اسی طرح سکر شدید کہ منجملہ سمیات ہے قاتل ہو تو اگر کوئی شخص جو غنا و امیر کو بدلیل شرعی معصیت لکھا ہے جواب میں بطور احتمال یہ کہے کہ ممکن ہے کہ اس معصیت میں اس وقت لذت ایسی شدید ہوئی ہو یا سکر ایسا قوی ہوا ہو کہ اس سے روح فنا ہو گئی ہو یا تو اس وجہ سے کہ روح فی نفسہ ضعیف تھی جس کا سبب ممکن ہے کہ کوئی بیماری ہو جیسا کہ محل کلام میں اختلاف قلب کا مرض پہلے سے عارض تھا یا یہ کہ سکر و لذت اس سے بھی زیادہ قوی ہو کہ اس کی قوت کو اعتبار سے روح قوی بھی ضعیف ہو گئی کیونکہ قوت و صنعت امور انسان سے ہو تو استدلال کہ نبوالے کے پاس احتمال کا کیا جواب ہے اس سے کوئی بزرگوار یہ نہ سمجھیں کہ یہ احقر مولانا مرحوم کی نسبت ایسا خیال رکھتا ہے حاشا و کلام یہ صرف جواب ہے اہل غلو کا جو ادلہ شرعیہ کے معارضہ میں واقعہ محتمل سے استدلال کرتے ہیں باقی خود احقر کا مشرب اولاً کسی کے ساتھ حتی الامکان حسن ظن رکھتا ہوں خصوصاً ایک عالم اور صاحب سلسلہ کہ یا پھر خدا کے بعد وفات کے اس لئے میری نزدیک اس واقعہ کی توجیہ ظن غالب ہے (اور حقیقت حال بشر تعالیٰ کو معلوم ہے) کہ مختلفین فی حکم السماع میں مولانا مرحوم کا مذاق یہ تھا کہ سماع



فی نفسہ اہل کیلئے جائز ہے اور آلات میں حرمت لغیرہ ہو اور وہ غیر قوت شہوۃ بہیمیہ اور اپنے کو اس قوت  
کا مغلوب نہ پاتے تھے اسلئے تو جائز سمجھتے تھے اور اس جائز کو وجدان مسئلہ وحدت وجودی نے جس کا سبب شرعاً علم  
کثرت مطالعہ استماع اقوال موجدین سے شدت تخیل تمہاراج کر دیا تھا کیونکہ سماع کی وقت بوجہ یکسوئی کے  
اس وجدان میں ایک خاص قوت ولذت ہو جاتی ہے یہ سبب ہو گیا تھا اس عمل میں منہمک ہونیکا جب ایک  
مجمع میں کہ وہاں سب مولانا مرحوم کیساتھ حسن ظن رکھتے تھے جو سبب عظم ہوا اجتماع خاطر وانہساہ کا اور  
کوئی سبب لفتناقص و انتساب کا وہاں نہ تھا وہ مضمون نظم میں پڑھا گیا مضمون حسب مذاق نظم دلکش کلام  
ایک صاحب حال کا پھر معتقد فیہ کا قوال خوش آواز۔ یہ خصوصیات تو فاعل کی جانب ہیں کچھ ختلاک کے  
دوروں سے قلب میں ضعف کچھ تقلیل طعام سے روح میں لطافت یہ خصوصیات منفعل کی جانب میں نعمت  
والحان سے کچھ ایسا سامان بندھا کہ بخود ہو گئے اور اس بخودی میں اس مضمون سے منظر رنگ ظاہر ہوا یوں کہ  
کہ ظاہر رنگ منظر وجداناً مستحیل ہوا اور اس تخیل کے جزم اور جانب مقابل کی طرف اصلاً التفات نہ دینے  
شوق من المشاہدہ یا شوق الی المشاہدہ کو ایسا غالب در قوی کر دیا کہ دفعۃً روح نے تن کو چھوڑ دیا۔ سو  
اس تقریر پر اس واقعہ میں کسی جزو مختلف فیہ میں مثلاً سماع کے باب میں تحقیق مکرر کا صحیح ہونا یا ہونا  
دوسرے مدۃ الوجود کے یہ معنی ہونا یا نہ ہونا یا خود مدۃ الوجود کا مطابق واقع کے ہونا یا نہ ہونا اور ایک  
جزو بلا اختلاف قابل نظر ہے کہ خواص کا فعل گو وہ کسی وجہ سے انکے لئے مباح ہو اگر عوام کے لئے موجب فساد  
ہو جاوے تو خواص کے لئے بھی واجب الم ترک ہو جاتا ہے لیکن احقر اجزاء مختلف فیہ میں خود اختلاف  
کو اور جزو غیر مختلف فیہ میں عدم تعمق یا عدم اطلاع وعدم التفات الی المفاسد کو موجب عذر سمجھتا ہوں  
بہر حال صاحب حال سے اگر کوئی امر موسوم خلاف صادر ہو تو منتہائے حسن ظن یہ ہے کہ خود اس کے فعل میں  
تاویل مناسب کر کے اسکو قواعد شرعیہ کے تابع بنا دے نہ یہ کہ شریعت میں تبدیل کر کے شریعت کو اس کے  
تابع بنائے یہ جواب ہے سوال ثانی کا اور اسی تقریر میں جو ایک قول یہ ہے (مختلفین فی حکم سماع میں  
الی قولہ منہمک ہوتا) اور دوسرا قول یہ ہے (ایک جزو بلا اختلاف الی قولہ واجب الم ترک ہو جاتا ہے)  
ان قولوں سے سوال اول کا جواب بھی نکل آیا کہ جو شخص مانع اور خود ممتنع ہو وہ یا تو آلات کو فی نفسہ محرم  
سمجھتا ہے یا اپنے کو قوت بہیمیہ کا مغلوب پاتا ہے یا اپنے فعل کو موجب مفسدہ عوام کہتا ہے اور جو شخص  
نہ انکار کرتا ہے نہ اہتمام کرتا ہے وہ ان امور کو جائز اور اپنے کو قوت بہیمیہ پر غالب سمجھتا ہو گا اور مفسدہ عوام



کی طرف متفت یا ان پر مطلع نہ ہوگا یہ وجہ عدم انکار کی ہے اور وجدان مرجع مثل تخیل و صفة الوجود و نحو  
ذلک اس پر غالب نہ ہوگا یہ وجہ عدم اتہام کی ہے اور انہماک کی وجہ ان اقوال میں مصرعہ مذکور ہے۔ رہا یہ شبہ کہ  
ایک پیر کے مرید ہو کر عمل مختلف کیوں ہے سو ایسے امور نہ مریدی کے ارکان میں نہ شرائط یا لوازم تاکہ  
اتحاد سلسلہ کے ہوتے ہوئے ان میں اختلاف ہونا موجب شبہ ہو یہ اپنا اپنا مذاق اور تحقیق اور لفظ جہیں وہ  
پیر اور مرید کا باہر مختلف ہونا بھی محل استعجاب نہیں۔ فقط واللہ اعلم۔ ۲۳ رجب ۱۳۳۳  
سوال۔ گذارش خدمت ہو کہ لفظ خود بخود آزاد پر اسی طرف اشارہ کر نیسے کیا مطلب ہے اور یہ مضمون  
عارفین کے نزدیک کیا نہایت سخت ہے کہ بوجہ خوف وصال ہو یا کیا مراد ہے۔ خادم کا جی چاہتا ہے  
کہ اس غزل کی تفسیر موافق مذاق اہل حال آنحضرت تحریر فرما دیں نہایت اشتیاق ہے۔

## غزل

آستین بہر و کشیدی ہچو مکار آمدی      با خودی خود در تماشا سوی بازار آمدی  
در بہار ان گل شدی در صحن گلزار آمدی      بعد از ان بلبل شدی بانالہ زار آمدی  
شور منصور از کعبہ و دار منصور از کجا      خود زدی بانگ انا الحق بر سر دار آمدی  
گفت قدوسی فقیری در فنا و در بقا      خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی

اس سے زیادہ خادم کو یاد نہیں شاید اور بھی اشعار ہوں (ضمیمہ سوال) مولانا شاہ محمد حسین خان بہادر صاحب  
آلہ آبادی علیہ الرحمۃ نے ۸ رجب ۱۳۳۳ھ مطابق ۱۹ اکتوبر ۱۳۳۳ھ بمقام اجیہ شریف سائونہ بجے  
صبح کو انتقال فرمایا نواب سرور جنگ کر مکان پر جو احاطہ درگاہ شریفین میں واقع ہے سماع کا جلسہ تھا  
مولانا صاحب قدس سرہ دہاں تشریف لیگئے آستانہ مبارک کے قوالوں نے حضرت شیخ عبدالقدوس  
گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ غزل شروع کی شعر آستین بہر و کشیدی ہچو مکار آمدی + با خودی خود در تما  
سوی بازار آمدی۔ مولانا صاحب نے حسب دستہ مصرعہ کی تفسیر فرمانی شروع کی جب قوالوں نے  
مقطع کا شعر یعنی گفت قدوسی فقیری در فنا و در بقا + خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی۔ گانا شروع  
کیا تو مولانا صاحب نے تفسیر شعر کی اور دوبار الفاظ خود بخود آزاد کو فرمایا اور اپنی طرف اشارہ کر کے  
سجدہ میں چلے گئے اور چشم زدن میں روح اقدس قید تن سے آزاد ہو گئی۔ آٹھ بجے شب کو حضرت خواجہ غریب



رحمۃ اللہ علیہ کے پائیں میں مدفون ہوئے۔

**الجواب۔** آپ نے اس واقعہ کے متعلق تین سوال کیوں ہیں اول اشارہ سے کیا مطلب ہے دوسرے وجہ قات تحقیق تیسری ان اشعار کی تفسیر سو وجہ وفات کا سوال ایک اور صاحب نے بھی کیا ہے اس جواب کا خلاصہ دوسرے پر چھ پر لکھے دیتا ہوں تفسیر سے پہلے ایک تہید سمجھ لیجئے وجہ اشارہ کا سمجھنا بھی اسی پر موقوف ہے وہ یہ کہ ممکن بن حیث الامکان کسی وصف وجودی کو یا کسی حال و کمال کو بذاتہ مقتضی نہیں نہ وہ واجب ہو جاوے گا۔ (ہفت) پھر حسب ان اوصاف کیساتھ موصوف ہوگا اسمیں کسی علت واسطہ کی ضرورت ہوگی جو مزج انصاف کا ہو اور وہ واسطہ ذات حق مع الصفات والافعال ہے۔ اب رہا یہ امر کہ اس توسط کی کیا کیفیت ہے اور آیا وہ واسطہ فی العوض ہی یا فی الثبوت یا فی الایضات اسکی تحقیق از بس طویل ہے اور کلیہ ثنوی میں بقدر ضرورت مذکور بھی ہے بہر حال اسمیں اہل ذوق کے اقوال مختلف ہیں لیکن اتنا مشترک التسلیم ہے کہ ممکن کو واجب لغالی کی ذات و صفات و افعال کے ساتھ ایک خاص تعلق اور نسبت ہے اور ممکن کے ظہورات وجود اس انتساب کی بدولت ہیں پس کمال و جمال کے ساتھ موصوف بالذات و بالحقائق ذات حق ہی اور ممکنات اس کے مفتقر اور مستعین ہیں بعض اوقات کثرت مراقبات یا قوتہ تخیل یا ذوق و وجدان یا غلبہ فنا و مسکرتے یا اوصاف و ظہورات تو ملاحظہ میں رہتی ہیں لیکن ممکن پر بن حیث الخلو اور واجب بن حیث الانصاف نظر پڑتی ہے اسوقت ان اوصاف کو قال و حالاً ذات حق کی طرف نسبت کرنے لگتا ہے جیسے کوئی شخص بدستگیر کو ملاحظہ میں رکھ کر پھر اسکے غیر مالک ہونے پر اور غیر کے مالک ہونے پر نظر کرے تو بالاضطرار کہہ اٹھے گا ان یدل المستعین ہی المسیس چنانچہ اسی بنا پر فقہاء کو کلام میں یہ اطلاق وارد اور اسکو توحید افعالی و صفاتی کہتے ہیں و حسب سحالت کا زیادہ غلبہ ہوتا ہے تو ممکن کا اضمحلال سدر صبر معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس قابل بھی نہیں معلوم ہوتا کہ اسکی ذات کو اس پر محمول کیا جائے کیونکہ یہ حل یجابی بھی ایک گونہ قبوت مصنوع کو چاہتا ہے اور ممکن کیلئے حقیقہ ثبوت نہیں بلکہ سطح افعال ممکن کو افعال حق اور صفات ممکن کو صفات حق کہہ یا تھا اسی طرح ذوات ممکن کو ذات حق کہہ دیتا ہے اور ان سب کے اسکی ایک ذات کے ظہورات سمجھتا ہے بلا اتحاد و بلا حلول جیسا تصریحاً مولانا نے کہا ہے ۵

انصا لے بے تکلف بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

اس حل کے حکم کو توحید ذاتی کہتے ہیں اور منصور علیہ الرحمۃ کے قول کا منشا یہی تھا اور ہمدوست



کی ایک تفسیر یہ بھی ہو ان اشعار میں توحید کے ان ہی مراتب کو بیان کیا ہوا اب ان کی تفسیر میں کوئی خفا نہیں رہا اور بعض اوقات خلوص ممکن اور اتصاف پر نظر چڑھنے کے ساتھ اوصاف و افعال و ذوات ممکن <sup>حفظ</sup> میں نہیں رہتے اسوقت ان سب موصوفات اور اوصاف کو معدوم سمجھتا ہوں اور ان امور کی نسبت خدات حق کی طرف نہیں کرتا بلکہ ان سب پر عدم کا حکم کرتا ہوں جیسا نظامی رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں ہے **۵** ہمہ نیستند انچہ ہستی توئی۔ اور ہمہ اوست کی ایک تفسیر یہ بھی ہے جسکو میں نے کلیہ شنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے اور کبھی اوصاف ممکن کے ساتھ اتصاف ممکن پر بھی نظر ہوتی ہے اور ساتھ ہی افتقار کو بھی دیکھتا ہوں تو ہمہ از دست کرتا ہوں اور یہ حالت صحیح کی اور مدد رک یا العقل ہے اب دیکھنی وجہ اشارہ کی سوچو نہ کہ بہ نسبت دوسرے ممکنات کے انسان اجمع للکمالات ہے اور اسی بنا پر اسکو مرتبہ جامع اور نظر اتم کہا گیا ہے اسلئے انتساب مذکور میں یہ ادروں سے زیادہ اعلیٰ ہے سو میرا ظن غالب یہ ہے کہ مولانا نے اس حالت کے غلبہ میں اس دلالت و ضعیفہ غیر لفظیہ سے بودی کے مخاطب کو مشارالہ بتایا۔

و اهل معن السجدة ما قاله المنصور لما سئل ان كنت انت الحق فلهن تصلى فقال يصلى باطنى لظاهرى مگر یہ سب ظن تخمین ہے اور حقائق امور پر عالم الاسرار مطلع ہیں محض آپ کی خاطر سے لکھ دیا ہے اگر غلطی ہو گئی ہو اللہ تعالیٰ معاف فرماویں والسلام۔ ۲۴ رجب ۱۳۳۷ھ

## تیسویں حکمتہ وقع شہدات متعلقہ اختلاف مسلک حضرت حاجی صاحب خلیفہ

**سوال**۔ بحجرت والہجد الکرم مولانا مقتدا مالوی اشرف علی صاحب فیضہم پس از سلام مسنون معروض آنکہ اگر جب میں ایک شخص اجنبی ہوں لیکن بعض اعتبارات سے اپنے آپ کو زمرہ خدام میں تصور کرتا ہوں اور اس بنا پر بے تکلفانہ ایک تکلیف خاص دینے کی جرأت کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ مجھکو حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی قدس سرہ العزیز کیساتھ بعض وجوہات سے ہمیشہ سے ایک عقیدہ قلبی ہے اور جو حضرت حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کیساتھ واسطہ و ارادت رکھتے والے ہیں ان کیساتھ بھی دلی اخلاص ہے اور بالخصوص حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی ندولم العالی کیساتھ جنکے محامد خود حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی بعض تالیفات میں بالتخصیص رقام فرمائے ہیں اور اپنے معتقدین کو انکی جانب رجوع دلائی ہے ہر ایت فرمائی ہے ایک خاص ارادت ہے بعض اوقات



بعض مخالفین اور مبتدعین کے بعض اعتراضات اور شبہات کی وجہ سے جو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا سید محمد علی کے بعض معمولات اور معتقدات کے مختلف فیہ ہونیکے بارہ میں کہو جاتے ہیں اور جنکا جواب معقول اپنے آپ سے نہیں پڑتا طبیعت کو ایک فلجان پیدا ہو جاتا ہے اسلئے میں چاہتا ہوں کہ ان شبہات کا دفعیہ مخالفین کے جواب اور نیز اپنی تشفی قلب کے واسطے آپ کے ذریعہ سے کروں کیونکہ اول تو مخالفین کو ایسے شبہات پیدا کر نیکیے جو زیادہ جرأت اور قوت ہو گئی ہے وہ رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کی اشاعت ہو اور یہ رسالہ آپ ہی کا شائع کیا ہوا ہے۔ اگرچہ آپ نے اس کے ساتھ ایک مضمون بطور تہنیت بھی اضافہ فرمایا ہے جو صرف ہم جیسے معتقدین کیلئے فی الجملہ باعث طمانیت ہو سکتا ہو لیکن تاہم وہ مضمون اس اصلی تحریر کے مطلب پر کوئی کافی و دافی اثر پیدا نہیں کر سکتا۔ اور مخالفین اس کو نظر تام سے دیکھتے اور قابل قبول قرار نہیں دیتے بلکہ اس تقریظ کے مضمون سے جو رسالہ درمنظم مولفہ شاہ عبدالحق صاحب مہاجر کی پر جو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارقام فرمائی ہے اس اصلی مضمون رسالہ فیصلہ کی تائید ہوتی ہو دوسرے کہ جناب کی تحریرات جیسے قدر اس وقت تک میرے مطالعہ سے گزر رہی ہیں انکو تعصب تشدد و نفستائے سے مبرا اور انصاف اور حقانیت اور معقولیت سے مملو پایا جو مخالفت کو موافق اور حق ناشناس کو حق پسند بنانے کا ایک اعلیٰ ذریعہ ہو۔ تفسیر یہ کہ غالباً آپ کو ان فتاویٰ کا حال بھی معلوم ہو گا جو اہل ہند نے کسی کسی مسئلہ مختلف فیہ کی نسبت مکہ معظمہ سے طلب کئے تھے اور اسکا جواب بعض مخالفین کے حربہ فتنہ اور جن پر مخالفین حضرت حاجی صاحب کی مہر اور دستخط ہونا بھی بیان کرتے ہیں چوتھے یہ کہ جہانگیر مجھ کو تحقیق ہوا ہے آپ سی کار خیر کے متعلق عرض کے جواب دینے اور اپنے اوقات عزیز کے صرف کرنے میں بخیاں صلاح حال و قال ہوئیں و حقوق المسلمین دریغ بھی نہیں فرماتے ہیں لہذا وہ شبہات ذیل میں گزارش کر کے امیدوار ہوں کہ بعض مسئلے شفقت و ہمدردی اسلامی تفصیلی جواب ان کا مرحمت ہوتا کہ آئندہ کیلئے اس قسم کے فلجان سے جو دوسواں شیطانی کئے جانیکے لائق ہیں طبیعت محفوظ رہے اور مخالفین کو جواب معقول دیکر سکتا کر دیکھا موقع ملے۔

**شبہ اول** یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے بعض معتقدات و معمولات جو انکے رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ سے یا تقریظ مندرج رسالہ درمنظم سے یا بعض دیگر فتوے ہم مضمون رسالہ مذکور پر دستخط اور مہر ہونے سے یا ان معتقدات اور معمولات کی نسبت بعض اشخاص معتد کی چشم دید اور گوش زدا حوالہ اقوال بیان کرنے سے ثابت ہوتے ہیں آیا واقعی تھے یا یہ اقوال و افعال بخلاف اپنے ذاتی عقیدہ کے کسی مصلحت پر



مبنی تھے و برعایت شریعت و اہل لیاں مکہ معظمہ وغیرہ حضرت سی سہرزد ہوتے تھے اگر بخلاف عقیدہ واقعی کے تھے تو یہ صورتہ تقیہ کی اور شعار و انقض ہی جو حضرت کے کمالات ظاہری و باطنی کے بالکل منافی ہے اور اگر موافق عقیدہ واقعی تھے تو ان حضرات کے جو حضرت سی واسطہ ارادت اور خلافت رکھتے ہیں ان معتقدات اور معمولات کو بدعتہ اور ضلالت کہنے کا حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اوپر کیا اثر ہوا اور ان حضرات کے حق میں کیا نتیجہ پیدا ہوا۔

**دوسرا شبہ** یہ ہے کہ آیا مرید اور خلیفہ کو من کل لوجہ ابتلع شیخ کی ضرورت ہے یا نہیں اور اگر نہیں ہے اور صرف اوراد و اشغال متعلقہ طریقت میں ابتلع کافی ہے اور دیگر مسائل شرعیہ میں اپنے علم اور اجتہاد کام لینے کا مجاز حاصل ہے تو اس صورت میں احکام شرعیہ میں شیخ کے عمل بالاختلاف سے مرید کے قلب میں غلطی شیخ جیسا کہ چاہئے تاہم نہیں رہ سکتی بلکہ جب شیخ کے عقائد اور اعمال بزعیم مرید خلافت شرع اور سنت ہونگے تو شیخ کیساتھ ارادت بھی کسی طرح یا نہیں رہ سکتی اور ایسی حالت میں خود شیخ لایق شیخت متصور نہیں ہو سکتا اسلئے کہ جب شیخ کو قطع نظر علم ظاہری کے اپنے کشف باطنی اور نور عرفان سے بالخصوص ایسے مسائل میں جو ان کے مریدوں کے فیما بین مابہ الاختلاف ہوں حق و باطل ابابہ و ضلالت میں تمیز نہ ہو سکے تو وہ بھی توفی مدارج و طے منازل لی اللہ کا ذریعہ کیونکر بن سکتا ہو یا کیونکر بنایا جاسکتا ہو اور وہ کامل مکمل کیونکر متصور ہو سکتا ہو اور اگر یہ کہا جاوے کہ ایسے مسائل فرعیہ کا اختلاف قدیمی بات ہے اور اس سے معاملات طریقت میں کچھ حرج متصور نہیں ہے تو اول تو یہ اختلاف ایسا دینی درجہ کا نہیں ہے جو دوسرے اسکے تسلیم کرنے میں طالبان حق کو کسی عالم و کامل متبع سنت شیخ کی تلاش کرنیکی جو ایک ضروری بات قرار دی گئی ہو ضرورت باقی نہیں رہتی بلکہ ہر صوفی مشرب ان اشغال معینہ و معمولات کی تعلیم اور بذریعہ بیعت داخل سلسلہ کہنے کیلئے کافی ہو سکتا ہے اور اگر مرید اور خلیفہ کو ابتلع کامل کی ضرورت ہو اور مرشد کیساتھ ہم خیال و ہم عقیدہ وہم عمل ہونا ضروری ہے تو بوجہ اختلاف مسائل معلومہ متذکرہ مشہد قول ان حضرات کے اندر ان کا فقدان ظاہر ہے پس ایسی حالت میں ان حضرات کی خلافت راشدہ کیونکر تسلیم ہو اور اگر تسلیم ہو تو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وہ فرمان جو بالتخصیص حضرت مولانا رشید احمد صاحب کے حق میں نافذ ہوئے ہیں کیا معنی رکھتے ہیں اور کس بنیاد پر ہیں اور اگر ہر دو حضرات کو معتقدات اور معمولات یکساں قرار دیجائیں تو تطبیق کس طریقہ سے کی جاوے اور قطع نظر دیگر مضامین کے حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے



رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کیلئے ایک شرح پرازنہ و دیلات کثیرہ مطلوب ہوگی۔ تیسرا شبہ یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب کے خلفاء میں باعتبار اختلاف بعض معتقدات و معمولات معلومہ کے دو فریق ہیں اور فریق علماء کا ہی جنہیں ایک فریق مولوی احمد حسن صاحب کانپوری اور شاہ عبدالحق صاحب مہاجر کی مولوی عبد السمیع صاحب میرٹھی وغیرہ کا ہے جنکے معتقدات و معمولات مثل حضرت حاجی صاحب کے دیگر متقدمین صوفیہ کرام پیشوایان سلسلہ چشتیہ صابریہ قدوسیہ ہیں۔ اور دوسرا فریق مولوی رشید احمد صاحب مولوی اشرف علی صاحب مولوی محمد قاسم صاحب مرحوم وغیرہ کا ہے جو ان معتقدات و معمولات کو بدعت و ضلالت بلکہ اس سے بھی زیادہ بدتر کہتے ہیں کہ نوبت بشرک و کفر پہنچاتے ہیں پس ان ہر دو فریق میں سے خلافت راشدہ کس فریق کی متصور ہو سکتی ہے اور حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ایسے دو مختلف العقیدہ والعمل اشخاص کو خلافت عطا فرمانا کیسا عمل ہے پس یہ ہیں وہ اعتراضات و شبہات جنکے جوابات معقول دینے میں اور مخالفین نامعقول کو معقول کر دینے میں مجھ جیسے بعض کم علم جہان غاناؤں اور ایہ کو دشواری ہوتی ہے پس اگر والا جناب توجہ فرمادیں اور ان امور کا جواب مفصل تحریر فرمادیں تو قطع نظر اسکے کہ مخالفین کے جواب دینے میں سہولت ہو جائے بمصدق لیسٹن قلبی کے موافقین کے انشراح خاطر کیلئے بھی بے غایت بکا رآمد اور مفید ہو۔ زیادہ سچ: نیاز کیا عرض کیا جائے فقط والسلام۔

**الجواب**۔ مکرری السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ بعض امور فی نفسہ مباح و جائز ہوتے ہیں مگر مفاسد عارضہ سے قبیح ہو جاتے ہیں جیسے اعمال متنازعہ فیہا فی زمانہ مثل مجلس مولد شریف اور فاتحہ دگیا رہیں وغیرہ ان میں دو طرح کا اختلاف ہو سکتا ہے اول یہ کہ ان مفاسد کو قبیح نہ سمجھے یہ اختلاف ضلالت و عصبیت دوم یہ کہ ان مفاسد کو قبیح سمجھے اور ان مفاسد کیساتھ ان اعمال کی بھی اجازت نہ دے مگر بوجہ حسن ظن اور عوام الناس کے حالات تقبیش نہ کرنے سے یہ سمجھ کر کہ لوگ ان مفاسد کو سچے ہونگے یا بیچ جاویں گے اجازت پوری سو یہ اختلاف فی الواقع مسئلہ میں اختلاف نہ ہوا بلکہ ایک واقعہ کی تحقیق کی غلطی ہے جو علم فضل یا ذلت بلکہ نبوت کے ساتھ بھی جمع ہو سکتی ہے اور اس میں عظمت یا شان یا کمال اور قرب الہی میں کچھ فرق نہیں آتا انتہی اعلام بادورح نیا کہ خود حدیث میں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مشورہ درباب بشارت یا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا باوجود صدور حکم نبوی درباب اجراء حرزنا ایک جاریہ کے زچہ ہونے کی وجہ سے تعمیل حکم میں التوا کرنا اور حضور کا اسکو پسند فرمانا خود احادیث صحیحہ میں آیا ہے اُمید ہے کہ میرے اس مختصر



مضمون سے شبہات حل ہو گئے ہونگے مگر احتیاطاً کسی قدر مفصل بھی عرض کرتا ہوں۔

**شبہ اول** کا جواب یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وہی عقائد ہیں جو اہل حق کے ہیں اور حضرت رحمہما ان اعمال میں شریک ہونا یا تحریر و تقریر اذن فرمانا لغویاً بشر بنی فساد عقیدہ نہیں ہے نہ لقیہ پر ہے بلکہ چونکہ یہ اعمال فی نفسہ جائز ہیں انکو جائز سمجھ کر کرتے تھے اور کہتے تھے اور گمان یہ تھا کہ فاعلین یا مخاطبین یا حاضرین مجلس بھی ان مفاسد سے مبرا ہونگے تو بعض جگہ یہ گمان صحیح تھا۔ اور بعض جگہ حسن ظن کا غلبہ تھا اور یہی صورت اکثر تھی اور جو لوگ بدعت و ضلالت کہتے ہیں

نفس افعال کو نہیں کہتے کہ حضرت پر اثر پہنچے بلکہ مفاسد کہتے ہیں جس سے حضرت خود بری ہیں پس حضرت کے قول فعل کا خلاصہ یہ نکلا کہ یہ افعال بلا مفاسد جائز ہیں اور فتوای علماء کا حاصل یہ ہوا کہ یہ افعال مع المفاسد ناجائز ہیں سو اس میں کچھ اختلاف نہ ہوا البتہ یہ امر کہ آیا اکثر مواقع میں یہ مفاسد موجود ہیں یا نہیں اس میں حضرت رحمہما علماء کا اختلاف رہا سو یہ ایک واقعہ میں اختلاف ہے جیسے زید کے کھڑے ہونے میں اس میں اگر حضرت رحمہما کو صحیح خبر تحقیق نہ ہو تو حضرت رحمہما پر الزام و ملامت نہیں اور یہ اختلاف کرنیوالوں کو اس کے خلاف سے کوئی ضرر۔

**دوسرا شبہ** کا جواب یہ ہے کہ جو امر لقیئاً خلاف ہو اس میں شیخ کا اتباع مرید کو ضروری نہیں اور جو امر ایسا ہو کہ شیخ کا عقیدہ اس میں صحیح ہے اور کسی واقعہ کی صحیح خبر نہ پہنچنے سے عمل خلاف مصلحت ہو گیا چونکہ فی نفسہ وہ امر خلاف شرع نہیں حسن عقیدہ و نیت سے شیخ نے کیا ہے وہ خلاف شرع نہیں اس لئے شیخ کی عظمت مرید کے قلب سے ذرہ برابر نہیں گھٹ سکتی۔ مثلاً اگر کسی شخص نے ہماری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانے میں زہر ملا کر کھلا دیا اور آپ کو اس وقت خبر نہ ہوئی تو صحابہ کے قلب سے یہ سمجھ کر کہ حضور نے زہر نوش فرمایا ہرگز عظمت کم نہیں ہو سکتی بلکہ یہی کہا جاوے گا کہ آپ نے کھانا نوش فرمایا ہی مگر زہر کی اطلاع حضور کو نہ ہوئی ورنہ ہرگز نوس نہ فرماتے اور اس بنا پر مرید افعال شیخ کو خلاف شرع نہ سمجھتا جو عظمت کم ہوا و کشف باطن اور نور عرفان سے حق و باطل کا انکشاف کسی درجہ میں مسلم سی۔ مگر یہاں تو حق و باطل میں شیخ کو التماس ہی نہیں جو انکشاف کی حاجت ہو۔ اس کا انکشاف تو حاصل ہو کہ فلاں طور پر حق ہے اور فلاں طور پر باطل ہے صرف ایک واقعہ جزئیہ اسکی نظر سے مخفی ہے جسکا مخفی ہونا انبیاء علیہم السلام سے بھی مستبعد نہیں خود حدیث میں حضور کا ارشاد ہے کہ میں بشر ہوں شاید کوئی شخص اپنے



دعوے پر حجت شرعیہ قائم کو کے مقدمہ جیت لے اور اس کا حق نہ ہو اور میں اسے دلاؤں تو وہ فرخ سے حصہ لے رہا ہو۔ ظاہری حجت پر حضور فرمادیتے تھے اور بعض اوقات حتمال ہوتا تھا کہ شاید وہ حق ہو حضور پر گز کوئی طعن نہیں ہو سکتا آپ کے تو حق ہی فیصلہ فرمایا مگر چونکہ واقعہ کی تحقیق صحیح نہ ملی اسلئے صاحبِ حجت کو غالب فرمادیا ایسی حالت میں کامل مکمل ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا بخلاف اس سطح کے جسکے عقائد یا مسلک میں غلطی یقینی ہو وہ البتہ قابلِ شیخ ہونیکے نہیں۔ اور اوپر معروض ہو چکا ہے کہ حضرت کے عقاید یا مسلک میں خلاف نہیں صرف ایک واقعہ کی تحقیق صحیح نہیں ہوئی۔ پس حضرت پر کوئی شبہ رہا نہ خلفاء کی خلافت راشدہ میں کوئی قبح رہا۔ سلطان نظام الدین دلیا قدس سرہ کے خلیفہ کا سماع سے منکر ہونا شیخ کے رد پر مشہور و معروف ہے اور فہیم آدمی کیلئے خود فیصلہ ہفت مسئلہ کی عبارت میں جا بجا تقیید کو مرتبہ ضرورت میں سمجھنے کی خدمت مشرح کافی ہے اور محکم کے حق میں دفاتر و دستاویز بھی کافی نہیں۔

**تیسرے شبہ کی نسبت** یہ عرض ہے کہ حضرت کے تمام خدام کی خوش اعتقادی کا دعویٰ ہم نہیں کر سکتے یقیناً بعض اہل علم کو بعض امور میں لغزش واقع ہوئی ہے۔ بعض کو تو مسائل میں غلطی ہو گئی ہے جس سے حضرت حاکم بالکل مبرا و منزہ ہیں اگر وہ حضرت کے قول کی سند لاویں تو بہت یقین کیسا تھ کہا جائے کہ انھوں نے حضرت کے ارشاد کو نہیں سمجھا یا حضرت نے غلبہ حال میں کوئی امر فرمایا جو تاویل کے قابل ہوتا ہو اور ان صاحبوں نے اسکو ظاہر پر معمول فرمالیا۔ چنانچہ اس ناکارہ کے رد پر غلبہ حال میں بعض امور غامضہ فرمائے اور خود حضرت کی حالت سے معلوم ہو گیا کہ اسوقت غلبہ ہے۔ ممکن ہے کہ کسی کو اسکی طرف توجہ نہ ہوئی کہ اسکو غلبہ سمجھا ہوا وہ امور میں غلطی بھی نہیں ہوئی مگر عوام اس سے برباد ہو چوتکہ ان صاحبوں کو غلبہ حال ہی نہیں اور عوام کے حال سے بھی علماء کو بوجہ اختلاف عوام کے اطلاع زیادہ ہوتی ہے اسلئے ان صاحبوں کی غلطی تحقیق واقعہ میں یا غلبہ حال کے ارشادات نقل کر دینے میں قابلِ معذوری نہیں اور مشائخ میں یہ دونوں عندِ صحیح ہیں اور یہ مسئلہ کی یقینی غلطی تو کسی کے لئے بھی عذر نہیں مگر حضرت اس سے بالکل بری ہیں اور حضرت کا خلافت عطا فرمادینا کسی مبتلائے غلطی کو بتا بر عدم اطلاع اس شخص کی غلطی کے ہو جسکا خلاف شان نہونا اور پڑھا ہر ہو چکا ہے اگر اسکے بعد کوئی ہو بے تکلف اظہار فرمادیا جاوے۔ میں ایک ضرورت سے دوسری جگہ آیا ہوں۔ شاید دو چار روز اور



رہنا ہو فقط والسلام۔ راقم اشرف علی عفی عنہ۔

## مستفتی کا دوسرا خط جس میں اُس نے پہلے خط کو جواب کے کچھ شبہات کیے ہیں

بخدمت فیض درجت جامع کمالات صوری معنوی مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب امت فیوضہم۔  
پس از سلام مسنون عقیدہ شیعہ معروض آنکا افتتاح نامہ بحجاب علیہ صادر ہو کر کاشف اسرار ہو اس  
میں شک نہیں کہ جناب نے بطریق متہد جواب جو کچھ اجمالاً تحریر فرمایا ہے وہ ہی مخلصین کے اطمینان قلب کیلئے  
کافی و کافی ہے لیکن منکرین کیلئے ہنوز گنجائش کلام باقی ہے جو جناب کے اس ارشاد کی تکمیل میں (کہ آگے  
بعد اگر کوئی شبہ ہو تو بے تکلف اظہار کر دیا جاوے) ذیل میں گزارش کرتا ہوں اور امید ہے کہ اس مرتبہ  
کافی اور مفصل جواب کے بعد اس معاملہ میں ضرورت تصدیعہ باقی نہ رہیگی۔ ہر دور روایات مشورہ  
کتمان بشارت اور التماسے اجراء عذرنا کو تفصیل کیساتھ ارقام فرمادیجئے۔ اور خلیفہ حضرت مولانا  
نظام الدین اولیا رقدس اللہ سرہ العزیز کی مخالفت بمعاملہ سماع کا قصہ بھی مفصل مع حوالہ کسی کتاب  
کے اور نیز اسی قسم کی دیگر روایات اگر مستند کتابوں سے ہم پہنچ سکیں رقم فرمائیے اسلئے کہ یہ اکثر دیکھا  
گیا ہے کہ بمقابلہ دلائل و براہین عقلی و نقلی کے گزشتہ واقعات کی تمثیل متصوفین زمانہ حال میں زیادہ  
اثر پیدا کرتی ہے بنظر علم شبہات جوابات سابقہ علیہ مع سامعی نامہ ہر شتہ علیہ ہذا مرسل ہے  
تاکہ تحریر جواب میں سہولت ہو۔ ایک اور محض بنظر اطلاع پیش کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ اس عرض میں  
میری نظر سے ایک تحریر مولوی احمد حسن صاحب کا پوری کی گزری ہے جس میں رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ  
کی بابت یہ الفاظ تحریر تھے (ہفت مسئلہ میں جو ضمیمہ لگایا گیا ہے اسکی عدم رضا حضرت کی طرف سے  
ثابت ہے مولوی شفیع الدین صاحب سے بتا کید اپنے فرمایا ہے کہ اشتہار دو اس امر کا کہ ضمیمہ ہمارے  
خلافت ہے) اب اصل مطلب عرض کیا جاتا ہے اور بطریق مدعیانہ شبہ اول کے جواب میں آپ نے ارقام  
فرمایا ہے کہ چونکہ یہ اعمال فی نفسہ جائز ہیں انکو جائز سمجھا کرتے تھے اور کہتے اور گمان یہ تھا کہ فاعلین و  
حاضرین مجلس ان مفاسد سے مبرا ہونگے۔

..... اس موقع پر اس کی تحقیق مطلوب ہوئی کہ وہ مفاسد کیا ہیں جن سے حضرت مبرا تھے اور جو مفاسد



میر ہونا اپنے حسن ظن سے خیال فرماتے تھے جہاں تک خیال کیا جاتا ہو مفاسد وہی امور قرار دے گئے ہیں جبکہ حضرت حاجی صاحب نے مصلح پر مبنی نہ ہونا ارشاد فرمایا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ یہ امور فی نفسہ جائز ہیں اور تبدیل نیت اور عقیدہ سے ناجائز ہو جاتے ہیں اسکے بارہ میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ اول تو نیت عقیدت کا حال کسی کو معلوم نہیں ہو سکتا۔ دوسرے استثنائے جہاں و عوام عموماً تعلیم یافتہ اور خواص نیک نیتی و خوش عقیدتی کے ساتھ محض ان مصلح پر نظر کر کے جو سلف سے منظور نظر ہیں اس قسم کے اعمال کرتے ہیں اور ان اعمال کے ترک کو بھی صرف بخيال فوت ہو جانے ان مصلحتوں کے یا اثر کائنات بزرگان پیشین کے مذموم تصور کرتے ہیں پھر ایسی حالت میں عام طور پر بلا کسی استثنائے ان علماء کی ممانعت حضرت حاجی صاحب کے ارشاد کے خلاف کیوں نہ سمجھی جاوے کیا حضرت حاجی صاحب کے یہاں جو محفل میلاد شریف ہوتی تھی یا جن محافل کے اندر ہندوستان میں یا مکہ معظمہ وغیرہ میں حضرت حاجی صاحب کو شرکت کا اتفاق ہوا ہو گا ان محافل میں تلامی اور کثرت روشنی اور استعمال خوشبودار ہتھام فروش و جان و نشست ڈاکر کو بلند و ممتاز قائم کرنا اور قیام بالتحصیص عند ذکر الولادة اور اجتماع ہر خاص عام کا نہ ہوتا تھا۔ نہیں ضرور ہوتا تھا۔ پس وہ کون سے مفاسد تھے جن سے حضرت کو عدم واقفیت و لاعلمی تھی اور وہ کون سے واقعات تھے کہ جن سے حضرت پیغمبر تھے کہ جسکی بنیاد پر واقعہ کی تحقیق میں غلطی ہونا تسلیم کیا جاسکے۔ شبہ دوم چونکہ شبہ اول پر مبنی ہے اسلئے اسکے جواب کا بھی وہی انداز قائم کیا گیا کہ کسی واقعہ کی صحیح خبر نہ پہنچنے سے کوئی عمل خلاف مصلحت مرشد سے سرزد ہو جائے تو اس سے عظمت شیخ کی بابت کوئی ناقص خیال پیدا نہیں ہو سکتا اول تو حسب احوال و اعمال متصوفین سابقین شیخ کے حق میں یہ کلام و گمان بھی کہ عمل خلاف مصلحت ہو اسو را دی ہے کیونکہ باوجود علم و احتمال ایسے اختلافات عظیم کے ایسے شیخ سے عمل خلاف مصلحت ہو جانا اسکی شان میں فرق ڈالنے والی بات ہے۔ دوسرے یہ امر دریافت طلب ہوا کہ وہ کون سے ایسے واقعات تھے جنکی خبر صحیح حضرت کو نہ پہنچی تھی جہاں تک خیال کیا جاتا ہو اس امر کا ثابت کرنا متعذر معلوم ہوتا ہے بلکہ اسکے خلاف شہادتین تحریری و تقریری ہندوستان میں اکثر موجود ہیں شبہ سوم کا جواب بھی بطور سابق یہ ارقام ہوا ہے کہ حضرت کا خلافت عطا فرمادینا کسی مبتلا و غلطی کو بنا پر عدم اطلاع اس شخص کی غلطی کے ہو جسکا خلاف شان نہ ہونا اور پڑھا ہو چکا اس معاملہ میں اول تو اس بات کا مان لیتا کہ حضرت کو ان اشخاص کے احوال و اقوال عقائد اور اعمال کی اطلاع نہ ہو سکتی دسوار بلکہ



براہت کا انکار ہے اور کسی طرح قرین عقل نہیں کہ جو لوگ ملتوں خدمت و محبت میں حاضر رہے ہوں اور  
نزدیک و دور سے فیضان باطنی سے مستفیض ہوتے رہے ہوں انکے معتقدات اور معمولات سے حضرت بے خبر  
رہیں اور اگر عیاذ باللہ تمثیل منافقان و اہل زمانہ رسالہ بخیری تسلیم بھی کیا دی تو حضرت پر ہرگز الزام  
یہ عائد ہوگا کہ بلا اطمینان تصحیح حال و اعمال خلافت کیوں عطا فرمادی اسلئے کہ یہ امر خلافت کو کوئی دنیا کا  
کام نہ تھا یا کوئی عبادات یا معاملات کا مسئلہ یا استفتائے تھا کہ جسکے بابت یہ حجت کیجا سکے کہ واقعات  
و حالات سے بے خبر رہنے کی وجہ سے حکم یا عمل خلافت واقعہ یا مصلوٰۃ صادر ہو گیا بلکہ یہ معاملہ تو بالکل نور  
باطن و تصفیۃ قلب عرفان سے تعلق رکھتا ہے۔ پھر کیوں ان ذریعوں سے مثل بزرگان سلف مریدین کے  
حالات کو دریافت نہیں کیا تا کہ وہ غلطیاں جنہیں بعض خلفاء مبتلا تھے آئندہ سلسلہ میں سنت پر یا عمل صحیح  
قرار پا کر شائع نہ ہونے پائیں کیوں مراقبہ قلب حضرت میں ان خلفاء کے بعض عقائد و اعمال فاسدہ کا عکس  
جیسا کہ اکثر بلند گواروں کے حالات میں مذکور ہوتا ہے منعکس نہیں ہوا۔ اب ان امور کا جواب بعد ملاحظہ  
و توجہ تحریر اول کے ارشاد فرمایا جاسے اور پہلے پتہ کے موافق ارسال فرمایا جادے۔ اگرچہ ہمیں شک نہیں  
کہ اس فصول کام میں جناب کے اوقات عزیز کا صرف کرنا نہایت ہی موقع تصدیعہ دہی ہے مگر مقتضائے  
ضرورت نظر بہ اشتقاق عمیم جناب والا مجبوراً الکلیف دگیبی فقط زیادہ نیاز۔

**الجواب۔** از خاکسار اشرف علی عفی عنہ۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ میں ہنوز چہ تھا دل ہوں  
اسلئے آپ کا خط دیر میں ملا آپ نے جو تحریر فرمایا ہے کہ منکرین کیلئے ہنوز گنجائش کلام باقی ہے سوا حق نے پہلے  
بھی نصفیں کیلئے لکھا تھا اور اب بھی اسی غرض سے لکھتا ہوں۔ منکرین کیلئے پہلے ہی خط میں لکھ چکا تھی  
کہ وقار بھی کافی نہیں۔ خلاصہ یہ کہ تحقیق حق مقصود ہی مناظرہ مقصود نہیں نہ آجکل اس سے کوئی نفع۔  
لہذا تمام تر تحریرات میں رسالت منکرین سے قطع نظر کر لیجئے اپنے شبہات کو البتہ رفع کر لیجئے۔ دوسروں سے  
اگر گفتگو ہو تو اگر وہ منصف ہوں تو انکو علماء کا حوالہ دیجئے خود وہ اپنے شبہات رفع کر لیں آپ کیوں  
فکر فرماتے ہیں اور اگر وہ معاند ہوں جانے دیجئے ان کے ساکت کر دینے کا کوئی شرعاً مکلف نہیں پھر تعجب  
برداشت کرنا ایک فضول امر کیلئے کسکو ضرورت پڑی ہو مشورہ کتمان بشارت مشکوٰۃ کی کتاب الامان  
میں موجود ہے۔ التوائے حذرنا کا قصہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی میں موجود ہے۔ ہکذا فی التیسیر فی کتاب  
الحدود اور مسلم میں ایک۔ قصہ مذکور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ایک شخص کی گردن مارنے کا حکم



فرمایا چونکہ وہ شخص کسی ام ولد کے ساتھ متم کیا گیا تھا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسکو محبوب پا کر چھوڑ دیا اور آپ نے تحسین فرمائی۔ معاملہ خلیفہ سلطان جی کا غالباً الوار العارفین میں مذکور ہے۔ دیگر روایات کی تلاش کی چونکہ ضرورت نہیں سئلے اس کا قصد نہیں کیا گیا جبکہ ایک دلیل بھی کافی ہے، اگر یہ امر قابل اطلاق تسلیم بھی کر لیا جائے تو مضر نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ حضرت رح کی خدمت میں ضمیر اس طرح اور ایسے عنوان سے پیش کیا گیا ہو کہ حضرت کو منظرہ الکاف نفس اعمال یا مع القیود المباحہ بلا لزوم المفاسد کا ہو گیا ہو اس بنا پر اظہار مخالفت مانع نہیں ہے جو مفاسد آپ نے دریافت فرمائے ہیں اگر آپ صلاح الرسوم کی مفصل بحث میلاد شریف۔ یا رسالہ طریقہ مولد شریف از تالیفات احقر ملاحظہ فرماویں تو ان مفاسد کا بخوبی انکشاف ہو جائے مگر یہاں بھی ان کا خلاصہ و اصل لا اصول عرض کئے دیتا ہوں وہ مفسدہ یہی تبدل نیت و عقیدہ ہے اور اس پر حوشیہ لکھا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ عقیدہ و نیت کا حال بلا اظہار البتہ معلوم نہیں ہو سکتا مگر جب اہل عقیدہ اپنے قول سے یا فعل سے اسکا اظہار کر دیں تو معلوم ہو جائے گا چنانچہ ان صاحبوں کی مجموعی حالت سے اعتقاد کا حال صاف صاف ظاہر ہوتا ہے محقر امتحان یہ ہے کہ اگر یوں مٹورہ دیا جائے کہ جو قیود فی نفسہ مباح اور جائز الفعل والترك ہیں انکو دس بار ترک بھی کر دونا کہ قولاً وفعلاً اباحت ظاہر ہو جائے تو اس قدر شاق ہوگا کہ فوراً مخالفت پر آمادہ ہو جائیں گے اگر سچ سمجھیں ان امور کو ضروری نہیں سمجھتے تو اس شاق گزرنے کی کیا وجہ اکثر عوام کا تو یہی حال ہے اگر کسی تعلیم یافتہ فہیم کا یہ عقیدہ نہ بھی ہو تو غایت مافی الباب اس کیلئے علت ممانعت یہ نہ ہوگی مگر یہ لازم نہیں آتا کہ کسی دوسری علت سے بھی منع نہ کیا جائے اگر کوئی دوسری علت منع کی پائی جاوے گی تو انکو بھی کیسے وہ علت ایہام جاہل ہے یعنی خواص کے کسی فعل مباح سے اکثر عوام کے عقائد میں فساد آئے گا اندیشہ غالب ہو تو خواص بھی مامور تبرک مباح ہونگے شامی محشی درمختار نے بحث کراہت تعیین سوتہ میں یہ قاعدہ لکھا ہے کہ جہاں تغیر مشروع ہو یا ایہام جاہل ہو وہاں کراہت ہوگی پس عوام الناس تغیر مشروع کی وجہ سے روکے جاتے ہیں اور خواص ایہام جاہل کی وجہ سے یہی وہ مفسدہ ہے جس کا مخفی رہا اور ملتفت الیہ نہ ہونا بعید نہیں اکثر مفاسد دنیا و عقائد عوام کے بزرگان و اکابر سے مخفی رہتے ہوئے روز و شب شاہدہ میں آتے ہیں شبہ دوم کا جواب بھی اسی تقریر سے نکل آیا سوادب کا شیل بل فہم سے نہایت بعید و جب انبیاء علیہم السلام سے زلت کے صدور کے معتقد و قائل ہونے میں سوادب



لازم نہیں آیا تو اولیاء کرام کے حق میں کونسی بات سورا دے کی ہو۔ ہاں سورا دے ایک طرح ہے بھی کہ بلا ضرورت ان زلات کو گاتا پھرے اور جو شخص مقام تحقیق احکام شرعیہ میں ان زلات کا ذکر کرے درباب احکام کے ان کا حجت نہ ہونا بیان کرے یہ ہرگز بے ادبی نہیں بلکہ عین ادارہ موربہ ہو اور یہ امر دریافت طلب کہ وہ کونسے واقعات تھے اسکی تحقیق اوپر ہو چکی ہے اور وہاں یہ بھی ثابت کر دیا گیا ہے کہ ایسے مفاسد دقیقہ عوام کا خواص سے مخفی رہنا خوب روز مشاہدہ میں آ رہا ہے۔ اور ایک شہادت تحریری یا تقریری بھی اسکے خلاف پر قائم نہیں البتہ اسکی موافقت میں بیشمار شہادتیں ہیں۔ شبہ سوم کا جواب بھی مضامین مذکورہ بالا میں نظر کر لیں صاف ظاہر ہے یعنی اوپر ظاہر ہو چکا ہے کہ مفسدہ دوم میں تغیر مشروع اور ایہام جاہل سوا ایک عالم کے عقائد میں ایسا فساد کہ تغیر مشروع کی نوبت آوی اگر مستبعد بھی ہو مگر ایہام جاہل یعنی انکے عمل سے عوام مبتلا رفساد ہو جاویں ہرگز مستبعد نہیں اور چونکہ حضرت کی خدمت میں حاضر رہنے تک نہ ان صاحبوں کو ان اعمال کا مستقل بہتہام کا موقع ملانہ وہاں کی حاضری میں مقتدا ہونیکا خاص موقع ملا۔ البتہ ہندوستان میں پنجپڑشاں شپمانی ظاہر ہوئی ان اعمال کا بہتہام بھی کیا معتقدین کا ہجوم بھی ہوا ایہام کی نوبت بھی آئی تو اس ایہام کا یہ زمانہ حاضری میں مشاہدہ کب ہو سکتا تھا پھر مخفی رہنے میں کوئی استبعاد نہیں۔ البتہ تمثیل منافقان و عطا کے خلاف بلا تحقیق سب زائل ہو گیا اور یہ سوال کہ نور باطن سو حضرت کو کیوں نہ معلوم ہو گیا یا کیوں نہ معلوم کر لیا اگرکا حاصل یہ ہوا کہ آپکو کشف کیوں نہ ہوا یا آپنے قوہ کشف کو کیوں نہ استعمال کیا سو جو لوگ اس فن سے واقف ہیں ان کے نزدیک اسکا جواب بدیہی ہے کہ کشف امر اختیاری نہیں نہ امر دائمی ہے اسلئے یہ سوال ضعیف ہو اس پر جو تفریعات کی ہیں وہ بھی سب سی طرح بد فروع ہیں اب آخر میں یہ عرض ہے کہ اگر کوئی نیا شبہ ہو تو تحریر یا طے فرمائے کہ مفاد فقہ نہیں اور اگر مثل خط دوم کے پہلے ہی شبہات کا اعادہ اور ان کے جوابوں کی توضیح کا لکھنا نہ نظر ہو تو اس لطویل سے بہتر ہوگا اگر خود تشریف لاکر فیصلہ فرمائیں کیونکہ تحریر میں بہت سے امور مفصل و مشرح ہو جانے سے رہ جاتے ہیں اور غیر ضروری امر میں وقت صرف کرنا درجہ دشاق معلوم ہوتا ہے فقط والسلام

اکتیسویں حکمت جواب ولایت والہ بر سماع نبوی در فور ابلا واسطہ

سوال۔ خادم کا عقیدہ یہ ہے کہ درود شریف کو فرشتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا ہیں ان



بہ الصلوۃ والسلام علیک یا رسول اللہ اگر پڑھا جاوے تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فرشتے پہنچاؤں  
خود سماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بلا واسطہ نہیں ہوتا مگر استاذی مولانا مولوی ... صاحب  
چندر روز ہوئے آ رہ تشریف لیگئے تھے ایک بزرگ نے ایک کتاب بن قیم جوزی کی جس کا نام جلاء  
الافہام فی الصلوۃ والسلام علی خیر الانام ہے دیکھنے کو دی آپس یہ حدیث موجود ہے جسکو  
مولانا نے نقل فرمایا ہے۔ حدیثنا یحییٰ بن ایوب العلاف حدیثنا سعید بن ابی ہریرہ حدیثنا  
یحییٰ بن ایوب عن خالد بن لید عن سعید بن ہلال عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم اکثروا الصلوۃ علی یوم الجمعہ فان یوم مشہود وشہدہ المملکۃ لیس  
من عبد یصل علی الا بلغنی صفاً حیث کان قلنا وبعد فالث قال وبعد قال ان اللہ  
علی الارض ان تاكل اجساد الانبیاء اس حدیث میں کوئی کلام بھی نہیں کیا کہ ضعیف یا موضوع  
اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص کی آواز کو سماع فرماتے ہیں علاوہ اس کے کوئی معنی بیان فرماویں  
تاکہ تردد رفع ہو یا ایسا ہی عقیدہ رکھنا چاہئے آنحضور کا کیا ارشاد ہے۔

**الجواب۔** اس سند میں ایک راوی یحییٰ بن ایوب بلا نسب مذکور ہیں جو کئی راویوں کا نام جنہیں  
سے ایک غافقی ہیں جنکے باب میں رہا خطا لکھا ہے یہاں احتمال ہے کہ وہ ہوں دو سر ایک  
راوی خالد بن زید ہیں یہ بھی غیر منسوب ہیں اس نام کے رواۃ میں سے ایک کی عادیۃ ارسال کی ہو اور  
یہاں عنعنہ سے ہے جس میں راوی کے متروک ہو گیا اور اس متروک کے غیر ثقہ ہو گیا احتمال ہے دوسرے ایک  
راوی سعید بن ابی ہلال ہیں جنکو ابن حزم نے ضعیفنا ورامام احمد نے مختلف کہا ہے و لہذا کل من  
التقریب پھر کئی جگہ اس میں عنعنہ ہے جسکے حکم بالا اتصال کیلئے ثبوت تلماتی کی حاجت ہو۔ یہ تو مختصر  
کلام ہے سند میں باقی رہا متن سوا ولا معارض ہے دوسری احادیث صحیحہ کے ساتھ چنانچہ مشکوٰۃ میں  
نسائی اور دارمی ہر روایت ابن مسعود رضی اللہ عنہما یہ حدیث ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان  
اللہ ملئکۃ سیاحین فی الارض یبلغونی من امتی السلام اور یہی حدیث حسن عیین فی بحوالہ  
مستدرک حاکم و ابن جبان بھی مذکور ہے اور نیز مشکوٰۃ میں بیہقی سے بروایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ حدیث ہے  
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی عند قبیری سمعتہ من صلی علی نائیاب لغتہ  
اور نسائی کی کتاب الجمعہ میں بروایت اوس بن اوس یہ حدیث مرفوع ہے فان صلوۃ تکرم معروضۃ علی



الحديث سب حدیثیں صریح ہیں عدم السماع عن بعید میں وظاہر ہے کہ جلاء الافہام ان کتب کی  
برہقوت میں نہیں ہو سکتی لہذا اقویٰ کو ترجیح ہوگی ثالثاً بلفظ بلغنی صوتہ محتمل تاویل ناشی صریح دلیل کو  
ہے واذ جاع الاحتمال بطل الاستدلال اور وہ دلیل جو منشاء تاویل کا ہے دوسری احادیث  
مذکورہ ہیں پس بضرورت جمع بین الاحادیث اس لفظ کی یہ توجیہ ہوگی کہ صوت سے مراد جملہ صلواتیہ  
کیونکہ کلام اور کلمہ قسم ہے لفظ کی اور وہ قسم ہے صوت کی پس درود شریف بھی ایک صوت ہے اور بلوغ  
عام ہے بلوغ بالواسطہ و بلاواسطہ کو اور بقرینہ دوسری احادیث کے بلوغ بالواسطہ متعین ہے پس معنی  
بلغنی صوتہ کے یہ ہونگے بلغنی صلواتہ بالواسطہ المملکت رابعاً اگر حدیث کے ضعف سند اور متن  
کے معارض و محتمل تاویل ہونے سے قطع نظر کر لیا جائے اور کل الامنہ وامنہ و احوال اور جمیع صلیین میں  
عام لیا جائے تب بھی اہل حق کے کسی دعویٰ مقصودہ کو مضر نہیں اور نہ ان کے غیر کے کسی دعویٰ مقصودہ  
کو مفید اگر اس حال پر قناعت نہ ہو تو اس ضروری الفح کو متعین کرنے سے انشاء اللہ تعالیٰ جواب میں  
تفصیل ہوگی وانشاء علم۔ بعد تحریر جواب ہذا بلا توسط فکر قلب پر وارد ہوا کہ اصل حدیث میں صوتیہ  
نہیں ہے بلکہ صلواتہ ہے کاتب کی غلطی سے لام رہ گیا ہے امید ہے کہ اگر نسخ مستعدہ دیکھے جائیں تو انشاء  
تعالیٰ کسی نسخہ میں ضرور ہی طرح لکھ آوے گا والغیب عند اللہ تعالیٰ فقط ۱۶ زلیقہ ۱۳۸۷ھ

## بتیسویں حکمت عموم قدرت واجبہ صدق و کذابا

سوال۔ امکان کذب میں ایک عالم نے ایسی تقریر کی جس سے شبہ پیدا ہو گیا وہ یہ ہے کہ کلام صفت  
باری تعالیٰ کا قدیم ہے اور تمام صفات اسکے کمال کے ہیں اور کذب نقص عیب ہے اس سے منزہ ہونا ضروری ہے  
لہذا صفت کا صفت یعنی صدق بھی ہو گا پس اس کا خلاف ممکن نہیں اور صفات پر قدرت کا تعلق  
نہیں ہو سکتا کیونکہ قدرت ممکنات پر ہے صفات قدیم ہیں و اس کا کلام صادق ہونا لازماً قدر باری میں  
ضروری ہے کہ تمام صفات اسکی کمال کی ہیں نقص اس میں ممکن نہیں لہذا کذب غیر ممکن ہے اس کا جواب شافی عطا ہو  
الجواب۔ امکان و امتناع کے باب میں اس تقریر کی لطافت و حقیقت میں کوئی کلام نہیں مگر تاثر متعلق  
کلام نفسی کے ہے سو اس مرتبہ میں صدق کے وجوب بالذات اور کذب کے امتناع بالذات میں کسی کو اختلاف  
نہیں بلکہ بحث کلام نفی میں ہے جبکہ وہ افعال میں سے اور مخلوق ہو جیسا تاثر یہ کہ مسلک ہے سو اس میں



یہ تقریر نہیں چلتی بلکہ افعال پر بوجہ مخلوق ہونیکے قدرت ہونا ضروری ہے اور قدرت ہمیشہ ضد میں کیساتھ متعلق ہوتی ہے جس سے اُس قدرت کا تعلق مثل صدق کے اسکی ضد کے ساتھ بھی واجب ہوگا گو یا غیر ممتنع الوقوع ہو۔ خلاصہ یہ کہ صفات میں نقص ممتنع بالذات و افعال میں ممتنع بالغیر والٹر علم ۲۲۔ لفظی سوال۔ از ناچیز ابوالبرکات غفرلہ عنہ۔ بعالیٰ حضرت استاذی جناب ہوا انا صاحب عم فیوضکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ شرفنامہ شرف صدور ہو کر یا عرش شرف اندوزی ہوا امکان و امتناع کے باب میں ایک دوسرا شبہ پیدا ہوا بقوائے انہا شغاع العی السوال عرض کرنا مناسب تھا جبکہ کلام لفظی دال ہے کلام نفسی پر تو گر یا یہ دونوں دال مدلول ہوئے یا معبر بہ و معبر عنہ چونکہ کلام نفسی ضروری و لفظی دال بھی ضروری الصدق ہونا چاہئے ورنہ تغایر لازم آوے گا اور معنی تغایر نہیں ہونا چاہئے ورنہ کلام لفظی کلام اللہ نہ رہے گا کیونکہ وہی کلام ہی جسکا مدلول کلام نفسی ہو اور ہمارے فہم کیلئے اصوات و حروف کا غلا پہنا کر نازل فرمایا تاکہ سمجھنا آسان ہو۔ دوسرا شبہ یہ کہ کلام نفسی میں کذب ممتنع بالذات ہو پس لفظ امکان کذب باری تعالیٰ کیساتھ تعبیر صحیح نہیں ہے کیونکہ جناب باری تعالیٰ کا موصوف ہونا اس صفت کیساتھ یا کسی دوسرے عنوان سے تعبیر کرنا چاہئے اور نیز یہ عرض ہے کہ کلام لفظی جو مقرباً باللسان ہے وہی حادث ہے یا فی نفسہ قبل از قرات لسان انسان بھی حادث ہے۔

الجواب۔ قولہ چونکہ کلام نفسی ضروری الصدق ہے لہذا دال بھی ضروری الصدق ہونا چاہئے ماقول پھر انکار کسکو ہو لیکن ضرورت عام ہو بالذات اور بالغیر کو۔ اگر کوئی بالغیر کا قائل ہو اور وہ غیر اس کلام نفسی کا ضروری الصدق ہونا ہو تو کیا محذور ہے قولہ ورنہ تغایر لازم آوے گا اقول دال مدلول یا معبر بہ و معبر عنہ میں تعالیٰ لازم ہے پھر اسکے التزام میں کیا محذور ہے گو اسکا التزام مضر نفس ضرورت صدق کلام لفظی کو نہیں قولہ تعبیر صحیح نہیں اقول عدم صحت کی کیا دلیل جبکہ امکان مساوق مقدوریت کا ہو اور کذب مرتبہ مخلوق مراد ہو البتہ سورادب کتنا مسلم ہونکی قابل ہے اور دوسرا عنوان غیر موہم بیچک مناسب ہے تاکہ عوام کو بھی وحشت نہ ہو قولہ یا فی نفسہ قبل از قرات لسان انسان بھی حادث ہے۔ اقول ہاں لسان انسان پہلے وہ لفظ خاصہ مسلک یا تردید پر مخلوق ہو چکے۔ ۶۔ رزی الحجۃ ۱۳۱۷ھ

**تینتیسویں حکمت عموم قدرت واجبہ صدق و کذب**

سوال۔ امکان کذب کی ایک تقریر نہایت ہی عجیب آپ نے ایک مرتبہ فرمائی تھی وہ مطلق ذرا



سے اتر گئی اگر مختصر تحریر فرماویں تو بڑا احسان ہو۔ نیز ایک صاحب کی اس بارہ میں ایک سخت تحریر  
 سے اسکی طرف توجہ ہوئی۔ بہتیرے شبھات و شکوک پڑے اور وقوع ہوئی کئی دن کے بعد ایک مرتبہ ہوا  
 اور تحریر عام فہم میں لایا۔ مولانا عبدالمومن صاحب نے اس میں گفتگو ہوئی اور کچھ شبھات پڑیں جن کا دل  
 اندفع کر لیا مگر تسلی نہ ہوئی نیز قابل وثوق نہ رہی کہ الزام قائم کر سکیں اسیں چند باتیں دریافت  
 طلب ہیں مضمون کے متعدد پہلو اور جملہ اطراف ذہن میں چکر لگا رہے ہیں اسلئے انشاء اللہ آپ کی مختصر  
 تحریر نافع ہو جائے گی اس خیال سے سکوت نہ فرمایا گا کہ دیر طلب جواب یا محتاج بسط مسئلہ ہے  
 جس کیلئے فرصت کی ضرورت ہو اسکان کذب سے مراد امکان وقوع الکذب فی کلام الباری تعالیٰ  
 عز اسمہ ہے۔ کلام باری سے مراد وہ کلام نفسی ہے جو صفت باری ہوا و قدیم ہو یا کلام لفظی حادث  
 یا کلام نفسی سو مافوق کوئی درجہ ہے جسکو مبدع کلام کہہ کر صفت باری کہا جائے اور اس کلام نفسی کو  
 جسے عام افہام کلام باری سمجھے ہوئے ہیں اس صفت یعنی مبدع کلام کا اثر کہا جائے کیا یہ مبدع کلام  
 جو درجہ تکلیف کا فقط قابلیت تکلم ہوگا اگر امکان کذب سے اس کلام میں مقدوریت وقوع کذب مراد  
 ہے جو صفت باری ہو تو کیا یہ قضیہ شکل ثالث بہ بنیگا کہ وقوع الکذب فی الکلام ممکن و وقوع الکذب عیب  
 فالعیب فی الصفة ممکن صدق کلام کا حسن ہوا و صفات حسن یا صفات الحسن مثل صفات ثانی  
 اور لائین اور لا غیر نہیں ہیں زید کہتا ہوا امکان کذب کے یہ معنی ہیں کہ صدق کلام فعل اختیار ہے پس مقدور  
 کذب قائم یعنی وقوع کذب فی الکلام مثلاً عدم ساعت اللیلۃ مقدور الوقوع ہے اگرچاہے تو نہ لائے  
 مگر تعلق ارادہ اس جانب عدم کے ساتھ لاحق نہیں ہوا اسلئے معدوم ہو۔ عمر کہتا ہو کہ یہ معنی وجود بالذات  
 اور عدم بالغیر کے ہیں نہ کہ امکان بالذات و امتناع بالغیر کے امکان کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وقوع مستلزم  
 محال نہ ہو اور متنع کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وقوع مستلزم محال ہو اور قیامت چونکہ زل میں وجود کیساتھ  
 معلوم ہو چکی ہے مگر اسکے عدم کا وقوع باری کو مستلزم ہو اب خواہ عدم ساعت بلا ارادہ ہو یا ارادہ۔  
 ہر حال چونکہ مستلزم ہو محال کو پس متنع اور محال اس سے امکان کذب کے صرف یہ معنی ہیں کہ کلام کے  
 مقتضیات یعنی صدق کا دوسرا پہلو جسکو کذب کہا جاتا ہے مثلاً عدم ساعت وجود خارجی میں سبب  
 غیر مقدور الوقوع ہے جیسا جمل باری وغیرہ مگر یہ غیر مقدور الوقوع ہونا چونکہ سوجہ سے ہو کہ اسکی جانب  
 ثنائی یعنی صدق کیساتھ جس طرح علم وغیرہ کا تعلق ہوا ہے ارادہ کا بھی تعلق ہوا ہے پس صدق بالارادہ



الازلیہ ہوا اور ارادہ ازلیہ کے قدم کا عدم محال و متنع اور غیر مقدور پس کذب بھی غیر مقدور الوقوع پس صدق کہ بالا ارادہ  
الازلیہ ہونی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ارادہ کیلئے صدق و کذب دونوں مساوی تھے جسکے ساتھ چاہے تعلق ارادہ  
قرائے محض اس وجہ سے تو امکان بالذات یعنی نفس شوقی ذات میں نہ اپنے ساتھ تعلق ارادہ کا موجب ہو  
نہ اباؤ انکار کا سبب کیونکہ یہ تعلق ارادہ بھی معلوم باری ہو جس کا تخلف غیر مقدور الوقوع ہے پس معنی  
کہ نفس شے میں مانع عن تعلق الارادہ نہ ہونیکے باعث امکان بالذات ہو اور چونکہ ارادہ ایک جانب ہو لیا  
اتنوع بالغیر یعنی امتناع بالارادہ الالہیہ الی الجانب المتخالف جس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ کلام کے بعد  
کذب کلام کا وقوع غیر مقدور الوقوع فقط

**الجواب**۔ سب سے اول کہنے کے قابل یہ بات ہو کہ جن مسائل اعتقاد یہ کی تخصیصاً کسی نص میں تصریح  
نہیں آئی بلا ضرورت آئیں کلام اور عرض کرنا اور خصوص جبکہ ضرورت سے زیادہ وہ ظاہر بھی ہو چکا ہو  
اشتغال بہا لا یعنی بلکہ عجیب نہیں کہ منجر بدعت و سوادب ہو۔ دوسرے یہ کہ بعض عنوانات ایسے ہوتے  
ہیں جو خود بھی موجب انقباض قلب و نیز دوسرے کم فہموں کیلئے مورت و حشت و موہم غلط ہو جائیں  
اسی لئے حق تعالیٰ کو خالق و کمال شے کی تادرت ہو اور خالق الکلاب و الخنازیر کتابے ادبی ہے چونکہ  
مسئلہ تنانع فیہا اسی قبیل سے ہے اسلئے بعد اوجب سمجھئے اعتقاد عموم قدرت لکل شے ممکن اعتقاد  
متنزه عن کل نقیضہ کے خصوص کیساتھ آئیں کلام کرنے کو میں سخن نہیں سمجھتا لیکن صرف توجیہ سوال  
کی ضرورت اور سلامت فہم مخاطب کی وجہ سے بہت ہی مختصر مگر سلیس طور پر اس مسئلے کو لکھ دیتا ہوں  
اول چند امور مقدمہ کے سمجھ لئے جا دیں۔ اول صفات باری تعالیٰ غیر مقدور میں اور افعال مقدور۔  
دوم کلام نفسی صفت ہو اور کلام لفظی فعل۔ سوم قدرت دونوں ضدوں سے متعلق ہوتی ہے مثلاً عدم البصار  
پر اسی کو قادر کہیں گے جو ابصار پر بھی قادر ہو۔ چارم صدق و کذب میں تقابل تضاد ہو پیچم جو وجوب  
تعلق ارادہ الہیہ کی وجہ سے اور اسی طرح جو امتناع عدم تعلق ارادہ الہیہ کی وجہ سے ہوتا ہے خواہ اُسکو وجوب  
بالغیر و امتناع بالغیر کہا جاوے یا یہ نظر کر کے کہ وجوب بالغیر و امتناع بالغیر وجوب و امتناع عقلی کی ہیں  
ہیں اور بیان خودی قسم ہی صادق نہیں کیونکہ جو علت اس قسم میں اثباتاً وجوب میں اور نقیضاً امتناع میں  
ماخوذ و معتبر ہے وہ علت موجبہ ہی جو دلیل مختار ہونے حق تعالیٰ کے اہل حق کے نزدیک غیر ثابت بلکہ  
سنفی و ثابت عدم ہے اور جب بنا ہی منعدم ہے تو مبنی بھی منعدم ہی اسکو وجوب عادی و امتناع عادی



کہا جائے (وہو الحق عندی لان الامتناع العقلي والوجوب العقلي لا يستلزاما الايجابا) فی  
 الاختیار ہر حال میں اس تعلق و عدم تعلق سے وہ شے قدرت و اختیار سے خارج نہیں ہو جاتی گو اس کا  
 وقوع یا عدم وقوع کسی دلیل سے ابدیت کی طور پر ثابت ہو جائے پس بعد تمہید ان مقدمات کو سمجھنا  
 چاہئے کہ صدق مرتبہ کلام نفسی میں واجب غیر مقدور اور اس کی ضد یعنی کذب اس مرتبہ میں ممکن غیر مقدور  
 للمقدمة الاولى والثانية اور مرتبہ کلام لفظی میں مقدور ہیں صدق تو اس لئے کہ اس کا فعل ہے للمقدمة  
 الاولى والثانية ایضا اور اس کی ضد اس لئے کہ مقدور کی ضد ہے للمقدمة الثالثة والواجبة کیونکہ اگر  
 اس ضد کو مرتبہ لفظی میں مقدور کہا جائے تو دوسری ضد یعنی صدق بھی غیر مقدور ہو گا تو لازم آوے گا کہ اللہ تعالیٰ  
 نعوذ باللہ صدق پر بھی قادر نہیں حالانکہ صدق فی الکلام اللفظی صفت فعل کی ہو یا صفت قائل کی باعتبار  
 اس فعل مقدور کو جیسا ظاہر ہو اور افعال مع اپنی صفات و آثار کے مقدور ہیں ہذا خلف البتہ چونکہ ثابت  
 ہو چکا ہو کہ اس کے ساتھ گاہے تعلق ارادہ کا نہ ہو گا اس لئے ابداً ابداً اس میں احتمال وقوع کا نہیں و امکان معنی احتمال  
 کا قائل ہونا کفر ہے اور یہی معنی ہیں امکان کے جسے عوام کو وحشت میں ڈالا ہو مگر تعجب اہل علم سے ہو کہ وہ  
 کیوں ایسی ہمت اپنے مقابل پر لگاتے ہیں البتہ یہ کہا جائے کہ چونکہ لفظ امکان عوام کے اعتبار سے مبہم ہے  
 اور مبہم سے بچنا ضرور ہے لہذا قولہ تعالیٰ لا تقولوا دعنا الآیہ تو یہ ایک فقہی مسئلہ ہو جاوے گا جو قابل تسلیم و  
 عمل ہو لیکن اس کو مسئلہ کلامیہ میں کوئی دخل نہیں ہو بہر حال باوجود اس احتمال کے قطعاً منفی ابدی ہونیکے  
 خارج من القدرة نہ ہو گا جیسا مقدمہ خامسہ میں ثابت ہوا۔ یہ ہے تقریر ثانی کافی منصف کیلئے اب بعد اس  
 تفسیر اور اس کی تقریر اور اس کی دلیل کے اجازت سوال کا جواب بلکہ تطبیق کر نیکے بعد ہر ایک کے انطباق و عدم سے  
 خود معلوم ہو جاوے گا حاجت مستقلاً فرض کر نیکی نہیں ہے اور جس تقریر کو اپنے دریافت کیا ہو وہ اسی کے  
 اندر آگئی و اللہ اعلم۔ اب ایک اور بات رہ گئی وہ یہ کہ کتب کلامیہ میں مذکور یہ کا قول لکھا ہو اللہ قادر  
 علوان یکذب علی ظلم تو اس میں اور مذہب مذکور میں کیا فرق ہو جواب یہ ہو کہ ان کے قول مذکور کے بعد  
 یہ قول بھی ہو ولو فعل کان ظالماً کاذباً۔ کذا فی شرح الموافقت۔ پس یہ دوسرا قول تفسیر ہو پہلے قول  
 کی پس مقصود مجموعہ قول ہو جس کا مطلب یہ کہ یہ امور مرتبہ صفت میں مقدور ہیں جیسا صیغہ کاذباً ظالماً  
 سے تعبیر کرنا جو صفت کیلئے موصوع ہو اس کا قرینہ اور اس پر دال ہو پس فرق دونوں میں یہ ہوا کہ مذہب سابق  
 میں مرتبہ فعل کو مقدور کہا گیا ہو اور مذہب لاحق میں مرتبہ صفت کو مقدور کہا ہو جس کا حاصل یہ ہو کہ نعوذ باللہ



یہ امر قبیح حق تعالیٰ کی صفت بن سکتا ہو تعالیٰ اللہ عن ذلك علواً کبیراً هذا ما عندی الآن لعل  
اللہ بحدیث بعد ذلك امر فقط ۱۳ محرم ۱۳۲۵ھ

چونتیسویں حکمت شرح مکالمہ بین بعض المعقولین و قدرت حق تعالیٰ

بر اخبار عن غیر الواقع از مولوی اسعد اللہ

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۴۸۰ سے شروع ہو کر صفحہ ۴۸۳ پر ختم ہوا

پنتیسویں حکمت معنی قول غزالی لیس فی الامکان بابرع ممالک

سوال - امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن  
ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو عجز لازم آئے یا بخل و ریبہ دونوں اس کے لئے محال ہیں۔ اس مضمون کا  
مطلب تحریر فرمائیے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ میں آجائے۔

الجواب - یہ تقریر قدیم و حدیثاً لوگوں پر مشکل ہوئی۔ میں بتوفیق تعالیٰ کہتا ہوں کہ یہ نفی امکان کی باعتبار  
قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہو کہ اس عالم کے مجموعی مصالح باعتبار اسکی استعداد  
خاص کے اس ہیئت موجودہ و نظام خاص پر موقوف ہیں اس معنی خاص کے افادہ کیلئے اس سے بہتر نظام  
ممکن نہیں پس رعایت المصلح الخاصة باعتبار الاستعداد الخاص ملزوم ہے اور ہیئت موجودہ اور نظام خاص  
لازم ہوا و انفکاک لازم کا ملزوم غیر ممکن اس معنی کی تعبیر سطور کی گئی کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہے۔ باقی خود استعداد  
خاص کا جو کہ قید ملزوم کی اور شرط ہے ملزوم کی بدل دینا یہ ممکن اور مقدور ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ  
و ہیئت موجودہ میں انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہر کل لوازم و ملزوم اور ذواتیات کی جیسے انسان کہ  
ناطق اسکا ذاتی اور ارضی حکم بالقوۃ مثلاً اس کا لازم ہے اور انسان سو ممتنع الانفکاک لیکن خود انسان  
ہی کا انتفاع اور اسکے واسطے ناطق اور رضا حکم انتفاعیہ ممکن ہو اور یہ امر نہایت ظاہر ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

چھتیسویں حکمت تفصیل حکم طوبت فرج ۳۶

امداد الفتاویٰ حصہ ۴ کے مسئلہ مرقومہ تاریخ ۶ اشوال ۱۳۳۲ھ میں جو کہ رسالہ الامداد



بابہ محرم مسئلہ میں شائع ہوا ایک جواب طہارت رطوبت فرج کے متعلق لکھا گیا ہے۔ اس پر ایک دوست صاحب علم کا خط ذیل آیا۔ ایک دوسرا مسئلہ حبسین جہور کی ظاہر مخالفت لازم آتی ہو اس پر غور کر کے اشاعت اصلاح ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اس پرچہ مذکورہ کے صفحہ (۳۴) میں جو سوال سفیدی خارج از فرج کا ہو اس سے مراد وہ سفیدی ہی جو مرض سیلان الرحم میں خارج ہوتی ہے جیسا کہ مردوں کو مرض جریان میں ہوتا ہے جسے اصطلاح اطباء و فقہاء میں ودی کہتے ہیں یہ بالاتفاق نجس اور وضو شکن ہے اور در مختار کی جو عبارت آپ نے اس مسئلہ کے جواب میں نقل فرمائی ہو (صفحہ ۳۵) پر اُمیں وہ رطوبت مراد ہے جو فرج پر ہر وقت موجود رہتی ہے جیسے کہ انسان کے لب پر اور اس سطح سخلہ و جلجلہ پر رطوبت موجود رہتی ہے وہ پاک ہے و فتاویٰ

**جواب اس کا یہاں سے یہ لکھا گیا،**

فی شرح الاسباب والعلامات بحث سیلان الریم انه قد يعرض النساء ان يسيل من ارحامهن دائما رطوبات عرض لهن سيلان المنی كما يعرض للرجال وتلك الرطوبات اما يكون تولدها في الرحم نفسه اذا ضعفت القوة الغازية التي فيها واما فضول تصل اليها من جميع البدن على جهة الاستفراغ والتنقية وفيه يستدل على المنی بلونه في البياض وقوامه في سيرا غلظ وعوده العفونة الى قوله فلذلك يكون (اي المنی السائل) خاليا من العفونة بخلاف الرطوبات الفضلية التي تصرف فيها الحرارة الغريبة الى قوله واما سيلان المنی فقد ذكرنا في وقته قبل ذلك في تعريف الودي وهو رطوبة لزجة تسيل في مجرى البول عند ارادته (اي البول) الى قوله وهي اذا كثرت غلظت سالت بعد البول ايضا وفيه اما سيلان المنی وخروجه من غير ارادة اي من غير مزاوله الجماع فيكون اما لكثرة المنی لقله الجماع وكثرة تناول مولد المنی واما لحدوث المنی وحرافته واما الاسترخاء او عية المنی وبره مزاجها وضعف قوتها اما واما لتشبهه فقد يعرض لبعضل وعية المنی واما لنقص الكلية ودوبان شحمها في شدة الشهوة او كثرة الجماع واما لغلظ في الجماع او سماع من حديثه لمختصا وفي رد المختار على قول رد المختار ان رطوبة الفرج ظاهرة عند اهوائه فانه اي الداخل ما الخارج فوطوبته ظاهرة باتفاق الى قوله فوطوبته كوطوبتي الفم والانف والعرق الخارج من البدن



ان عبارات سے او ذیل مستفاد ہوئے ۱۔ جو رطوبت اکثر اوقات رحم سے سائل ہوتی ہے جسکو اصل سائل نے پوچھا ہے چنانچہ سوال میں اکثر کالفظ مصرح ہو وہ ودی نہیں ہو جیسا کہ ودی کی تعریف مذکور فی العبارة الطبیۃ المذكورہ سے معلوم ہوئی ہو ۲۔ وہ رطوبت ہنسی بھی نہیں ہو کہ سیلان ہنسی ایسے اسباب سے ہو گا نگاہ عارض ہوتے ہیں چنانچہ اسکے اسباب مذکورہ فی العبارة الطبیۃ المذكورہ سے معلوم ہوا اور اس رطوبتہ مسئلہ کا سیلان اکثر ہوتا ہے ۳۔ پس جنبہ وہ ودی ہو ہنسی اور ہو رطوبت سائلہ پس یہ وہ ہو جسکو اس عبارت میں ذکر کیا گیا ہو قد یعرض للنساء ان یسئل من ازاحامہن دائما رطوبات اور دائما سمراد وہی ہو جسکو اصل سائل نے بعنوان اکثر تعبیر کیا ہے چنانچہ ظاہر ہے اور یہ رطوبت وہ بھی نہیں جسکو اصل سائل نے بعنوان اکثر تعبیر کیا ہو چنانچہ ہو اور یہ رطوبت وہ بھی نہیں جسکو سائل ثانی نے انسان کے لیے تشبیہ دی ہے کیونکہ یہ تو بالاتفاق ظاہر ہو چنانچہ عبارة فقہیہ مذکورہ میں مصرح ہو تو اسکو محل اختلاف کیسے کہہ سکتے ہیں پس یہ جب ودی ہو جیسا سائل متاخر کو مشبہ ہوا اور ہنسی ہو اور ندی کا نہ ہونا ظاہر ہو تو اسکے نجس ہونے کے لئے ودی ہنسی کا نجس ہونا تو کافی ہے نہیں کوئی دوسری دلیل مستقل چاہئے اور نہ وہ رطوبت ہے جو رطوبت رحم کے حکم میں ہو جو کہ بالاتفاق ظاہر ہے پس اسی رطوبت مغائرہ للودی والمہنی و المذی واشبیہہ باللعباب میں امام صاحب صاحبین مختلف ہیں اور بوجہ ابتلا کے اصل جواب میں قول بالطہارة پر فتویٰ دیا گیا جس پر سائل ثانی نے اسکے ودی ہونے کی بنا پر شبہ کیا پس جب تقریر بالا میں اس بنا کا منہدم ہونا ثابت ہو گیا تو شبہ کا منہدم ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔

(تنبیہ) اصل جواب کیوقت بوجہ طب نہ جاننے کہ احقر کا ذہن اس تفصیل سے خالی تھا بعد ورسوال ثانی کے تردد ہوا تو ایک مہمان دوست کے پتہ لینے پر شرح اسباب کی طرف رجوع کیا تو یہ تحقیق بالا ذہن میں آئی چونکہ علم ہمارے طلب کا نقصان بھی مجھ میں باقی ہے۔ دو حکم علماء سے جواب پر نظر کرالیا جو دے جو صحیح جواب معلوم ہوا سپر عمل کیا جاوے۔ ۲۰ ربیع الاول ۱۳۳۵ھ

سینتیسویں حکمتہ طریق ثبوت ہلال تحقیق حکم خبر تار مع تفسیر حکایت غیر در

اصل طریق اثبات رویت کا شہادت علی الرویۃ یا شہادت علی الشہادۃ یا شہادۃ علی قصار الحاکم الشرعی ہے ۱۔ آثار دین حکمت کا مضمون پہلے دیکھ لیا جاوے۔ ۲۔ مع ہذا التفسیر فی العالمگیر فی قولہ ثم انما یلزم الصوم علی متاخر الرویۃ اذا ثبت عندہم ولینا و شک بطریق وجب علی لو شہد عاتقہ ان اہل بلدہ قدر اہلال رمضان قبلکم یوم فصا موادنا



حتی کہ شہادۂ علی رویتہ القیر بھی حجۂ نہیں کذا فی الدر المختار و رد المحتار باقی استقاضہ کو وجوبت کہا ہے  
تو خود اسکو فی ذاتہ حجۂ نہیں کہا بلکہ علت اسکی یہ لکھی ہے لان البلدۃ لا تخلو عن حاکم شرعی عادیۃ  
فلا بد من ان یکون صومہم مبذیا علی حکم حاکم ہر الشرعی نہ کانت تلک الاستقاضۃ  
بمعنی نقل الحکم المذکور الخ کذا فی رد المحتار ص ۱۱۱ اور جہاں یہ علت متحقق نہ ہو وہاں حجۂ بھی  
نہ ہوگا۔ اور جمعرات کے روز کی خبر میں تو استقاضہ بھی نہیں ہوا اور جمعہ کے چاند میں شنبہ کی شب اور  
روز تک بذریعہ تاروں کے بعض کو استقاضہ کا شبہ ہو گیا تھا مگر تار دینے والوں کا بکثرت علم خود را  
غیر محتاط ہونا اور علماء سے رجوع نہ کرنا چونکہ معلوم ہے اسلئے وہ علت متقی ہو لہذا احتجاج بھی متقی ہو اگرچہ  
تار کو مثل خبر سانی کے بھی قرار دیدیا جائے مگر خود خبر سانی میں جب یہی شرط ہو تو تار میں کیونہ ہوگی  
پس اکثر جگہ ایسے تاروں کی بنا پر افطار کر ڈالنے میں غلطی عظیم ہوئی۔ واللہ اعلم ۱۲ اشوال ۱۳۲۵ھ  
سوال۔ رویت ہذا فی ماہ رمضان ماہ شوال تار برقی کی خبر پر معتبر ہے یا نہیں اور تار کی خبر پر روزہ  
رکھنا یا افطار کرنا جائز ہے یا نا جائز۔ بینوا تو جروا۔

الجواب۔ اس کے قبل بندہ نے تار کو خط یا طبل و دفع یعنی توپ پر قیاس کر کے اس باب میں ایک  
تقریر لکھی تھی جس میں قبول خبر تار میں کو تفصیل اور بعض شرائط کیساتھ تفسیر تھی مگر اس سال یعنی ۱۳۲۵ھ  
کی رویت شوال کے متعلق تاروں پر عمل کرنے میں بے علموں اور کم علموں نے بے احتیاطیاں کیں اور اپنے  
جو فتن و شرور پیدا ہوئے انکو دیکھ کر تجربہ ہوا کہ عوام ان قیود و شرائط کو ملحوظ نہیں کر سکتے و نیز اخبار متواترہ  
تحقیق ہوا کہ تار میں مختلف اقسام کی غلطی اور دہوکہ بھی زیادہ محتمل ہے لہذا وہ خط سے بھی آؤں ہے کہ  
خط میں اسکے طرز سے کچھ تو معرفت کا تب کی ہوئی ہے پھر بھی الخط بشبہ الخط بعض احکام میں کہا  
گیا ہے اور تار میں تو اسکی بھی کوئی علامت نہیں اور نیز طبل و شر و دفع افطار سے بھی اضعف ہے کیونکہ  
ان کی ضرب ایک جماعت حاضرین کی مشارکت سے ہوتی ہے جب میں جرأت تعمہ خراع کی بعد ہر تار  
میں یہ بھی نہیں ان امور پر نظر کر کے سدا للذرائع و حمال للمادۃ اس تفصیل سے رجوع کر کے اب حکم  
متعین سمجھتا ہوں کہ اس باب میں تار کی خبر اصلاً قابل اعتبار و لائق عمل نہیں و لہذا الطائر فی فن  
الفغہ منہا عدم جواز القضاء بعلمہا کما بسط القول فیہ فی الدر المختار و رد المحتار ص ۱۱۱  
وض ۵۵ ج ۲ واللہ اعلم۔ ۳ ربیعہ ۱۳۲۵ھ۔

۵۵۔ تقریر محل امداد الفتاویٰ مطبوعہ مجتہبی ۱۳۲۵ھ جلد اول صفحہ ۱۷۲ میں بھی ہے اور اس کے تین سال بعد ایک در تشریح حکم تار کے اس تہ میں جو وہ بھی اسکے ساتھ دیکھ لیا جائے۔



سوال متعلق حکم تار کے تھا جسکی عبارت نقل نہیں کی گئی۔

الجواب۔ اول دوسرے طور تمہید کے لکھے جاتے ہیں پھر جواب سوالات کا عرض کیا جائیگا۔

اول مسئلہ یہ ہے کہ تار دالالت و ضنیہ غیر لفظیہ میں مشابہ خط کے ہو اور اس فرق کے لحاظ سے کہ خط میں خود علامت ممیزہ موجود ہو اور تار میں مقصود ہو بہ نسبت خط کے تو پ و طبل وغیرہ کیساتھ زیادہ مشابہ ہو خط کا حکم یہ ہے کہ اور ملزمہ میں باستثناء مواضع معدودہ ضرورت شدیدیہ بشرط اس من التزویر مثل فرامین شاہی وغیرہ کے بدون اقرار کاتب یا قیام مبنیہ حجتہ نہیں در امور غیرہ ملزمہ میں اگر قرآن صدق و صحت کو مجتمع ہو جس سے نسبت الی الکاتب غلطون ہو جائی حجتہ ہو ورنہ نہیں اور توپ وغیرہ کا حکم بھی ایسے امور میں ہے کہ ظن صحت میں معتبر ہے ورنہ نہیں پس خبر ہلال فطاریں کہ ہمارے دیار میں بوجہ والی مسلمہ ہونیکے محض خیال پر بلا اشتراط شہادت اسکا مار ہونے میں مثل اخبار ہلال صوم کے اور ملزمہ سو ہے اگر فقدان علامت تار دھندل و توسط غیر مسلم کی کسی شخص کے اعتبار سے مانع غلبہ ظن ہو اسکو مطلقاً عمل جائز نہیں اور جبکہ اعتبار سے مانع ہو مثل نطق کے صحویں اخبار کثیرہ متواترہ اور غیم میں اخبار عدلین پر عمل جائز ہے۔ اور چونکہ کلام ہلال عید میں ہے اسلئے خبر واحد کسی طرح عمل جائز نہیں (ثم ساق الی لا تلھذا الدعوی) امد الفتاوی جلد اول صفحہ ۱۷۲۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے طریق اثبات رویۃ کا شہادۃ علی الرویۃ یا شہادۃ علی الشہادۃ یا شہادۃ علی قضاہ الحکم الشرعی ہے حتی کہ شہادۃ علی رویۃ الغیر بھی حجتہ نہیں کذا فی الدر المختار و رد المحتار باقی استقاضہ کو وجہ لکھا ہے تو خود اسکو فی ذاتہ حجتہ نہیں کہا بلکہ علت اسکی یہ لکھی ہے لان البلد لا تخلو عن حاکم شرعی عاۃ فلا بد من ان یکون صومہم مبنیاً علی حکم حاکمہم الشرعی فانک تلاحظ الاستقاضہ بمعنی نقل الحکم المذکور الی کذا فی رد المحتار جلد دوم صفحہ ۵۱ اور جہاں یہ علت متحقق نہ ہو وجہ بھی نہ ہوگا۔ بعد اس تمہید کے اب سوالات کا جواب دیا جاتا ہے۔

۱۔ اس ایک یا متعدد تار کا مضمون دیکھنا چاہئے کہ کیا ہے اگر یہ ہے کہ یہاں جائز ہو ہے یا فلاں شخص نے دیکھا ہے یا بہت آدمیوں نے دیکھا ہے اور اکثر تاروں کا ایسا ہی مضمون ہوتا ہے تب تو معتبر نہیں اگرچہ کتنے ہی تار ہوں اور اگر یہ مضمون ہے کہ میں نے دیکھا ہے یا فلاں شخص نے میرے سامنے اپنا دیکھنا بیان کیا یا یہاں کے فلاں حاکم شرعی یا عالم مفتی نے قبول کر لیا ہے یا یہاں عید ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر ایک تار ہے



تو عمل جائز نہیں کیونکہ کلام ہلال عید میں ہو اور اگر دو تین ہیں اور بادل نہیں تھا تب بھی عمل جائز نہیں اور اگر دو تین تار بادل کی حالت میں آئے مگر تار دینے والے معتبر نہیں یا شناسا نہیں تب بھی عمل جائز نہیں اور اگر بادل کی حالت میں دو تین معتبر لوگوں کے آئے یا بدن بادل آٹھ دس آگئے اور مضمون وہ ہو جو آخر میں لکھا ہو کہ میں نے دیکھا ہو الخ تو اس کا حکم یہ ہو کہ اگر دل گواہی دے کہ اس میں کذب اور خطا نہیں ہوئی تو عمل جائز ہے اور اگر دل گواہی نہ دی تو عمل جائز نہیں اور جہاں کوئی عالم محقق ہو وہاں عوام کے دل کی گواہی معتبر نہیں عالم کے دل کی گواہی اور ان کا فتویٰ حجت ہے۔ اور عوام کو خود رائی کرنا یا فتویٰ کے خلاف کرنا جائز نہیں اور ایک جگہ کے تار کی خبر جو دوسری جگہ بذریعہ تار دی جاتی ہے چونکہ اس کا مضمون سنا نہیں ہوتا جس کا معتبر ہونا اور بیان کیا ہے اس لئے وہ بھی معتبر نہیں ہو اور یہی تفصیل صورتوں کی اور حکام کی خط میں بھی ہو عبارت سابقہ متضمنہ حکم تار میں ہر جگہ بجائے لفظ تار لفظ خط رکھ دیا جائے تو خط کے سب احکام کی تعیین ہو جاوے گی۔

۱۔ جو طرق خبر کی حجت ہونیکے واسطے مذکور ہوئے ہیں چونکہ ان ممالک کے تاروں کے آنے یا منگانے میں ان کی رعایت نہیں کی جاتی لہذا وہ حجت نہیں البتہ اگر قواعد شرعیہ کی پوری رعایت ہو تو واقعہ جزئیہ کو عین وقت پر کسی عالم سے رجوع کر کے حکم شرعی پوچھ لیا جاوے اور صرف اختلاف مطاع حنفیہ کے نزدیک مانع قبول نہیں۔

۲۔ چونکہ معاملات و دیانات میں فرق ہو اسی طرح شہادۃ و اخبار میں بھی فرق ہے اس لئے معاملات میں عدم اعتبار شہادۃ مطلقاً مستلزم نہیں دیانات میں عدم اعتبار مطلقاً کو بلکہ اس میں تفصیل ہوگی جو اس میں مذکور ہوئی۔

۳۔ جس طرح تار کے مضمون میں تفصیل ہو اسی طرح خط کے مضمون میں بھی ہے جو اس میں اسطے کیساتھ مذکور ہو چکی ہے فقط واللہ اعلم ۸ ربیع الثانی ۱۳۲۹ھ

## ۳۸۔ اربع سوین حکمت تفصیل بیع سمک در تالاب

سوال۔ تالاب میں مچلی فروخت کرنے کے مسئلہ کی کیا تحقیق ہوئی جائز ہے یا ناجائز مطلع فرما کر سرفراز فرماویں اگر ناجائز ہو تو فتح القدیر کی روایت کو معنی اور اگر جائز ہو تو جو اور کتابوں میں ناجائز لکھا ہو اسکی کما وجہ

الجواب۔ ولا يجوز بيع السمك قبل الاصطيد لانه باع ما لا يملكه ولا في خطيئة اذا كان لا يخذ الا بصيد لانه غير مقدور على التسليم ومعناه اذا اخذته ثم القاه فيها ولو كان يخذ



میں غیر حیلہ تہ جائز الا اذا اجتمعت فیہا با نفسہا ولم یسید علیہا المدخل لعدم الملك ہا  
 آخرین اول باب البیع الفاسد وایضا فیہا آخر المسائل المنشورة واذ افرخ طیر فی ارض رجل فہو من  
 اخذہ وکذا اذا باض فیہا وکذا اذا ائکس فیہا طیر الی قولہ وصاحب الارض لم یعدل عنہ  
 لذلك فصار کنص شبکہ للجفاف وکما اذا دخل البصید دارہ او وقع ما نثر من السكر والذرا  
 فی ثیابہ لم یکن لہ مالہ بکفہا وکان مستعدا الہ او فی فتح القدر علی القول الاول لمذکور  
 للهدایۃ فان كانت لہ خطیرۃ فدخلها السمک فاما ان یکون اعدہا لذلك ولافان کان  
 اعدہا لذلك فما دخلها مالکہ ولسر لا حدان یاخذہ وان لم یکن اعدہا لذلك لا یملک  
 ما یدخل فیہا فلا یجوز بیع لعدم الملك الا ان لیس بالخطیرۃ اذا دخل فح یملک ولو لم  
 یعدہا لذلك وکنئہ اخذہ ثم ارسلہ فی الخطیرۃ ملک لہ مختصرا بنابر آیات مذکورہ کے  
 اس مقام میں وہ کلام میں ایک مچھلی کے مملوک وغیرہ مملوک ہونیکے متعلق دوسرے اسکے جواز بیع وعدم جواز کے  
 متعلق سو امراول میں تین صورتیں ہیں اور ہر صورت کا جدا حکم ہے ایک صورت یہ کہ مچھلی پکڑ کر یا خرید کر  
 تالاب میں چھوڑے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مچھلی اور اسکی نسل سب اس چھوڑنے والیکے مملوک ہیں دوسرے  
 بلا اذن پکڑنا درست نہیں دوسری صورت یہ کہ خود پکڑ کر یا خرید کر چھوڑی لیکن مچھلیوں کے آنیکے  
 کوئی خاص تدبیر کی ہو یا آجانے کے بعد ان کے روک لینے کا کوئی خاص سامان کیا ہے اس کا حکم یہ ہے  
 کہ اس اعداد اور اس سامان انسداد سے بھی اس شخص کی ملک ہو جاتی ہے مگر صرف نیت کر لینے کو  
 نہ کہیں گے لان معناہ سامان کروں لا محض قصد کردن تبصری صورت یہ کہ ان دونوں صورتوں میں  
 سے کوئی صورت نہیں ہوئی بلکہ قدرتی طور پر مچھلیاں پیدا ہو گئیں یا آگئیں نہ ان کے جمع کرنے کا کوئی سامان  
 کیا اور نہ ان کے منع یعنی روک دینے کا کوئی انتظام کیا اس کا حکم یہ ہے کہ قبل پکڑنے کے کسی کی ملک نہ  
 ہوگی۔ یہ تو امر اول میں تفصیل تھی اور امر دوم میں تفصیل یہ ہے کہ جن صورتوں میں کہ مچھلی داخل ملک  
 ہی نہیں ہوئی انہیں تو بدو ن پکڑے ہوئے بیع کرنا مطلقا جائز نہیں اور جن صورتوں میں داخل ملک ہو گئی  
 انہیں دیکھنا چاہئے اگر پکڑنے کیلئے کچھ حیلہ و تدبیر کی ضرورت ہے تب بھی بیع جائز نہیں لانہ غیر مقدر التسلیم  
 اور اگر بلا کسی تدبیر کے پکڑنا آسان ہو تو بیع جائز ہے مثلاً کسی چھوٹے گڑھے یا برتن میں ہو کر ہاتھ ڈال کر  
 پکڑ سکیں اور جن کتب میں مطلقا ناجائز لکھا ہو تو اس میں خاص صورتیں عدم جواز کی ہیں۔ ۲۹ ذی الحجہ ۱۳۷۷ھ



**سوال** - ولا يجوز بيع السمك قبل ان يصطاد لانه باع ما لا يملكه من خطيرة اذا كان لا  
 يؤخذ الا بصيد لانه غير مقدور التسليم ومعتاه اذا اخذه ثم القاه فيها ولو كان يؤخذ  
 من غير حيلة جاز الا اذا اجتمعت فيها بانفسها ولم يسد عليها المدخل لعدم الملك  
 زيد الا اذا اجتمعت فيها من خطيرة صغيرة مراد ليتها ہے اور اپنے استدلال میں عبارت عنایہ کو جو  
 اسکی شرح میں پیش کرتا ہے قولہ اذا اجتمعت الخ استثناء من قولہ جاز یعنی الخطيرة اذا  
 كانت صغيرة تؤخذ منها من غير حيلة جاز الا اذا اجتمعت فيها بانفسها ولم يسد<sup>عليها</sup>  
 المدخل فانه لا يجوز لعدم الملك وهو استثناء منقطع لكونه غير مستثنى من الماخوذ الملقى  
 في الخطيرة والمجتمع بنفسه ليس يدخل فيه وفيه اشارة الى انه لو سد خطيرة عليها ملكها  
 اما مجرد الاجتماع في ملكه فلا كما لو باضر الطير في ارض انسان او فرخت فانه لا يملك لعدم  
 الاحراز اس بنا پر اس اطراف میں جو تالاب ہوتے ہیں جنکو یہاں کے عرف میں پوکھرا بولتے ہیں ان کی بیع سمک  
 کو باطل ٹھہراتا ہے کیونکہ یہ خطیرہ کبیرہ ہیں اور ان تالابوں کی مقدار مختلف ہوتی ہے کوئی تالاب بیس بیگہ  
 اور کوئی اس سے بھی زیادہ اور کوئی آٹھ بیگہ اور کوئی دس بیگہ کا غرض کہ اسکی کوئی خاص مقدار معین نہیں ہے اور پھر  
 اس میں بھی دوطرح کے تالاب ہیں بعض تو متصل ندی کے جنکا مدخل اُس ندی میں ہوتا ہے اور بعد بارش کے اُسکے  
 مدخل کو باندھ دیتے ہیں یا خود بخود اُس مدخل سے ندی کا پانی متصل ہو جاتا ہے اور بعض تالاب ہیں جو بعد بارش  
 کے پانی سے بھر جاتے ہیں اور ادھر ادھر سے پھیلیاں آ جاتی ہیں اب پوچھنا یہ ہے کہ ان دونوں قسموں کے تالاب  
 کا حکم جدا گانہ ہے ایک یعنی مالک زمین تالاب ان دونوں کی پھیلیوں کو اپنی ملکیت محکمہ عند الشرع و فرخت  
 کہ سکتا ہے یا نہیں زید۔ اس شرح عنایہ کی وجہ سے یہ سمجھ رہا ہے کہ جو تالاب کے جنکی مقدار پہلے مذکور ہوئی ہے حکم  
 خطیرہ صغیرہ کا نہیں رکھتے لہذا بہر صورت تالاب کی پھیلیاں بوجہ سد مدخل کے مالک زمین کو فروخت کرنا  
 اور دوسروں کو منع کرنا درست نہیں جانتا ہے اور عبارت (یعنی) وقيد به لانه لو سد موضع الدخول  
 حتى صار بحيث لا يقدر على الخروج فقد صار اخذ الله بمنزله ما لو وقع في شبيكه فيجوز بيعه  
 کو خطیرہ صغیرہ پر محمول کرتا ہے تاکہ یعنی اور عنایہ میں موافقت ہو جائے زید کا اس عبارت مذکورہ سے سمجھنا  
 صواب ہے یا خطا اور دوسرا استدلال میں شتی زیور اور صفائی معاملات جس میں تالاب کی پھیلیوں کی  
 بیع مطلقاً باطل و حرام ٹھہرائی گئی ہے پیش کرتا ہے اور زید یہ بھی کہتا ہے کہ خطیرہ صغیرہ جب مراد ہو تو زمین

چاہے کسی کی ہو باندھنے والا ہی مالک سمجھا جائیگا نہ کہ صاحب بن جیسا کہ عنایہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے وفيه اشارة الى انه لو سدا ضنا الخطيرة عليها ملكها اما بخرج الاجتماع في ملكها كما لو باضر الطير في ارض انسان او فرخت فانه لا يملك لعدو الا حراز - او حظيرة صغيرة كدخل كوجب بند کر دیا جاوے تو مالک اسکا باندھنے والا ہی اسی طرح اگر کبیرہ ہو تو محض بند ڈال دینے سے باندھنے والا مالک ہو جاتا ہے یا نہیں اگر مالک ہو جاتا ہے تو ایک ندی فرض کیجائے کہ خط (ا) سے نکلی اور کئی کوس تک جا کر کسی بڑے دریا میں ملگئی اب اس ندی کو چار یا پنج کوس کے بعد ضنا باندھ دیا تو بقدر آب محاط کے اندر مچھلیاں ہیں ان سے زید لوگوں کو روک سکتا ہے اور مالک اس کا عند الشرع قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں - اور حظیرہ صغیرہ کی عند الشرع کیا مقدار ہے -

**الجواب** - یہاں دو حکم الگ الگ ہیں ایک تو مچھلی کا ملک میں داخل ہونا - دوسرا ملک میں داخل ہونے کے بعد بیچ کا جائز ہونا سو حکم اول کیلئے قبضہ و احراز شرط ہے جسکی ایک صورت یہ ہے کہ مچھلی کو پکڑ کر ڈال دے اور ایک صورت یہ ہے کہ ان کے از خود جمع ہو جائیکے بعد بند لگا دے جس سے وہ خروج پر قادر نہ ہوں عینی کی عبارت مذکورہ فی السؤال کے متعلق ہے اور اس میں صغیرہ و کبیرہ کی کوئی قید نہیں - اور حکم ثانی کیلئے قدرت علی التسليم شرط ہے جسکی ایک صورت یہ ہے کہ حظیرہ سے نکال کر کسی طرف میں رکھی ہوئی ہو - دوسری صورت یہ ہے کہ حظیرہ صغیرہ میں ہو کہ جب چاہیں بلا تکلف پکڑ لیں عنایہ کی عبارت مذکورہ فی السؤال کے متعلق ہے اور اس میں صغیرہ کی قید نہیں اور عنایہ میں تطابق موقوف نہیں ہے اس پر کہ عینی میں بھی صغیرہ قرار لیا جاوے پوری عبارت دیکھنے سے یہ امر بالکل واضح ہے پس پوچھئے جبکہ ذکر سوال میں ہو ان میں تفریق صیل یہ ہے کہ جو ندی سے متصل ہیں اور ندی سے آسمیں مچھلی آئیے بعد اسکے داخل کو بند کر دیتے ہیں اسکی مچھلی ملک میں داخل ہو جاتی ہے کہما ذکر فی العنایة والعینة و سد صاحب الخطيرة عليها ملكها او لو سد موضع الدخول حتی صار بحيث لا یقدر علی الخروج فقد صار اخذاله او وجوب بند نہیں کیا خود ندی سے اسکا اتصال جاتا رہا تو آسمیں دیکھنا چاہئے کہ اس تالاب کو آیا اس غرض کیلئے پہلے سے مہیا کیا گیا تھا یا نہیں اگر مہیا کیا گیا تھا تو بدون بند کئے ہوئے بھی ملک میں داخل ہو جاوے گی ورنہ نہیں ففتح القديرفان كانت له حظيرة فدخلها السمك فاما ان يكون اعد لها لذلك او لافان كان اعد لها لذلك فاما دخلها ملكها وليس لاحد ان ياخذها الى قوله وان لم يكن اعد لذلك لا يملك ما يدخل فيها فلا يجوز بيعها



لعدم الملك الخ اور جندی سے متصل نہیں بارش کے پانی سے بھر جاتے ہیں اور مچھلیاں یا تو ان میں پیدا ہوتی ہیں یا ادھر ادھر سے جمع ہو جاتی ہیں ان میں بند لگانے کا تو تحقق ہی نہیں ہوتا اب صرف یہ دیکھا جاوے گا کہ آیا اسکو پہلے سے اس کام کیلئے مہیا کر رکھا تھا یا نہیں صورت اولیٰ میں مچھلی ملک میں داخل ہو جاوے گی اور صورت ثانیہ میں نہیں وقد ذکر دلیلہ انفا۔ یہ تو تفصیل ہوئی مچھلیوں کے مملوک وغیرہ مملوک ہونے میں اب جواز بیع بمعنی صحیحہ وعدم فسادہ کیلئے مملوک ہونے کے بعد یہ شرط ہے کہ وہ مقدور التسليم ہو چونکہ حظیرہ کبیرہ میں یہ قدرت نہیں ہو اسلئے اسکے حظیرہ کا صغیرہ ہونا شرط ہوگا چنانچہ فتح القدیر میں بھی بعد عبارت لیس لاحدان یا خذہ کے جو کہ دال ہو ملک کے مملوک ہو جانے پر یہ عبارت ہے ثمران کان یوخذ بغیر حیلۃ اصطباہ جاز بعبء لانہ مملوک مقدور التسليم مثل السمکۃ فی جب وان لم یکن یوخذ الا بھیلۃ لا یجوز بیع لعدم القدرۃ علی التسليم عقب البیع اھ باقی ہستی زیور و صفائی معاملات کی عبارت مختصراً و متعلق بعض صورتوں کے ہر اس سے شبہ نہ کرنا چاہئے ان دونوں میں تفصیل نہیں لکھی بعض کثیر الوقوع صورتوں کو لکھ دیا۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر حظیرہ کی (صغیرہ کانت او کبیرہ کما مر) زمین کسی کی ہو اور بند ڈالنے والا دوسرا شخص ہو تو اس میں تفصیل یہ کہ اگر زمین والے نے اس زمین و حظیرہ کو اس کے لئے مہیا کر رکھا تھا تو اس سے ہی مالک ہوگا بند ڈالنے والا مالک نہ ہوگا اور اگر اس نے مہیا نہیں کر رکھا تھا تو مقتضاً قواعد کا یہ ہے کہ یہ بند ڈالنے والا مالک ہو جاوے اور اگر اس میں اختلاف ہو تو زمین والے کا قول معتبر ہوگا کہ میں نے مہیا کر رکھا تھا اور جس صورت میں بند ڈالنے والا مالک ہو جاوے تو مالک زمین کو اس پر جبر جائز ہے کہ فوراً میری زمین خالی کر دی کہ غیر کی ملک کو مشغول کرنا بدو ان اسکی رضا کے جائز نہیں ورنہ مذکور فی آخر السؤال کو ضابطہ دینے کی صورت سمجھ میں نہیں آئی مگر قواعد مذکورہ فی الجواب سے اس کا حکم نکال لینا چاہئے اور حظیرہ صغیرہ کی حد کسی پیمائش سے نہیں ہو یہی حد ہے کہ ممکن الاخذ منھا بلا تکلف و احتیال کہا فی الغنیۃ اول عبارتھا المذكور فی السؤال۔ ۲۰ صفر ۱۳۳۳ھ

## انتالیسویں حکم تحقیق نہ رہا مالک مسئلہ فقہ

فی الدل المختار کتاب المفقود قلت وفي واقعات المغتین لقدری افندی معنی بالقنیۃ انہ انما یحکم بموتہ بقضاء لانہ امر محتمل فما لم ینضم الیہ القضاء لا یكون حجتہ۔ پس مرآۃ



میں خواہ مذہب حنفیہ کا رائج ہو خواہ مالکیہ کا کہ یہ بحث آخر متعلق خلافیات ہے لیکن ضرورت میں جو حنفیہ نے اس پر عمل جائز لکھا ہو تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ محض فتویٰ عمل کیلئے کافی ہو بلکہ ہمیں حسبِ ایت بالا انصنام قضا ر قاضی مسلم کی ضرورت ہو پس عمل کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ کسی مسلمان حاکم کے اجل اس میں یہ واقعہ پیش کیا جائے اور وہ کہہ دے کہ میں اس مقتود کی موت کا حکم کرتا ہوں اس حکم کے بعد وہ عورت عدت وفات کی پوری کرے اس وقت دوسرے شخص سے نکاح جائز ہوگا واللہ اعلم۔

**خلاصہ سوال**۔ از نکاح زن کہ نزع آن مفقود باشد۔

**خلاصہ جواب**۔ نزد حنفیہ بڑا ایت چار سال ہو جب ال امام مالک عمل جائز است بشرط قضا ر قاضی تسامح در نقل عبارت قدری آفندی در سند قضا ر قاضی

**اصلاح تسامح**۔ تلیفیق در میان دو مذہب بالا جماع باطل است وان الحكم السلف باطل بالا جماع ۱۲ در المختار جلد ۱ ص ۷۷ ہر گاہ در بارہ زوجہ مفقود مذہب امام مالک اختیار کرد دریں بارہ تمام شرائط از قضا ر قاضی وغیرہ مذہب اور عایت باید کرد و از کتب و یا از کتب مذہب موافق کہ حوالہ کتب دو ہند بابت جمیع شرائط حکم باید کرد و اندہ بیحوز العمل بما یخالف ما عملہ علیہ مذہب مقلد اخیہ غیر اہل مستجمعاً شریطہ ۱۲ رد المختار جلد ۱ ص ۷۷ پس مجیب بطلہ در ما نحن فیہ حکم پر مذہب امام مالک گزیدہ است و ضرورت شرط قضا ر قاضی از مذہب حنفیہ آوردہ است کہ بعد موت اقران یا بعد عدت کہ مفقود الی الامام است قاضی حکم کند و دریں بارہ روایت قدری آفندی صاحب المختار سند آوردہ است ثم یلین عبارت عبارۃ الواقعی عن القنیۃ ان هذا ای فاروی عن ابی حنیفۃ رحمہ تعویض موقہ الی رای القاضی لمرانہ انما یحکم موتہ بقضاء لانہ امر محتمل الخ رد المختار جلد ۳ ص ۵۱ پس تلیفیق محال است و آن بالا جماع باطل است واجب بود بر مجیب قدس سرہ کہ از مذہب امام مالک بابت ضرورت و عدم ضرورت قاضی سند تحریر فرمودند و این روایت را در بسیار جا ازین فتاویٰ سند آوردند تمام را قیاس بریں باید کرد و نزدیکہ کہ امام کتاب مذہب امام مالک موجود نیست مگر فتویٰ اہل علم موجود است بعینہ درج است از کتب مذہب امام مالک معلوم میشود کہ تفریق باید کرد..... و تفریق کنندہ اگر قاضی باشد مستلزم تفریق کنند و این کافی است و لزومہ المفقود الرفع الی القاضی والی والی والی

الوالی والای جماعۃ المسلمین ۱۲



شرح خلاصہ درعی مذہب الامام مالک رحمہ فقط واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

## فائدہ فقہیہ متعلقہ مسئلہ مفقود و برہنہ پر ایام مالک

اس مذہب کی ایک معتبر کتاب شرح الشیخ الدردیر علی مختصر الشیخ الخلیل ص ۳۹۹ موجود کتب خانہ دیوبند میں اس مسئلہ میں تفصیل نظر سے گزری کہ زوجہ مفقود کی چار حالتیں ہیں ایک یہ کہ دارالاسلام میں ہو اور مفقود اتنا مال چھوڑ گیا ہو کہ اس عورت کے نفقہ کا انتظام اُس سے ہو سکے۔ دوسری یہ کہ دارالاسلام میں ہو اور نفقہ کا انتظام اُس کے مال سے نہ ہو سکے۔ تیسری یہ کہ دارالکفر میں ہو اور مفقود کے مال سے نفقہ کا انتظام ہو سکے چوتھی یہ کہ دارالکفر میں ہو اور نفقہ کا انتظام اُس کے مال سے نہ ہو سکے صورت اول کا حکم یہ ہے کہ عورت حاکم اسلام سے استغاثہ کرے ورنہ جماعت مسلمین سے رجوع کرے اور حاکم یا جماعت مسلمین مفقود کی خوب ہتھام سے تلاش کریں اگر خبر نہ معلوم ہوا سو وقت چار سال کی مہلت مقرر کریں اور چار سال کے بعد بھی اگر پتہ نہ لگے تو پھر عورت عدت و فاقہ پوری کرے اور نکاح ثانی کر سکتی ہے اور دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ عجز عن النفقہ کے سبب منجانب حاکم شرع یا نائب حاکم طلاق واقع کر دیا ہو اور عدت طلاق پوری کرے۔ اور تیسری صورت کا حکم یہ ہے کہ مرد کی شتر سال کی عمر تک انتظار کریں اور چوتھی صورت کا حکم مثل دوسری صورت کہ ہے اسی طرح خوف زنا میں بھی یہی حکم ہے۔ یہ حال ہو اُسکی عبارت کا تطویل کے سبب عبارت نقل نہیں کی بعد اس کے نقل کرنے کے عرض یہ ہے کہ بعض اہل فتویٰ جو زوجہ مفقود کو لئے علی الاطلاق چار سال کے انتظار کا حکم دیدیتے ہیں یہ اس مذہب کے بھی خلاف ہو واقعہ میں یہ صورتوں کی تحقیق کر لینا ضروری ہو اور شرائط قصار قاصی کی بحث اس پر علاوہ ہو۔ کتبہ شریف علی ۲۵ ربیع الثانی ۱۳۳۱ھ

**سوال**۔ زید عرصہ دس سال سے مفقود الخیر ہے اُسکی موت و حیات کی کچھ خبر نہیں ملتی ہے حتیٰ الومع تلاش کی گئی کچھ پتہ نہیں ملتا۔ ہندہ زوجہ اُس کی نوجوان ہے۔ زمانہ کی حالت نازک دیکھ کر اُس کے والد صاحب اور برادر صاحب کا ارادہ ہو کہ اُس کا عقد ثانی کسی دوسرے شخص نیکیخت کے ساتھ کر دیا جائے اور فتاویٰ رشیدیہ میں شاید یہ لکھا ہو کہ امام مالک صاحب یا ایام شافعی صاحب کے یہاں یہ درست ہے کہ اُس مدت کے بعد اُس کا عقد کر دیا جائے اور ضرورتاً حنفی مذہب بھی اس مسئلہ پر عمل کر سکتے ہیں۔ لہذا تصدیق ہے کہ حضور والا کا اس مسئلہ میں کیا ارشاد ہے تاکہ اُس کے موافق اُس کا عمل درآد کیا جاوے۔



**الجواب** فی شرح الزرقانی المالکی علی موطا الامام مالک رحمہ فی عدۃ التوفیق زوجہا مانعہ  
وضعت الاول (ای الزوج الاول للمخدود باربع سنین) بقول مالک لو اقامت عشرين  
سنة ثم رفعت لیستأنف لها الاجل ثم قال والثانی (ای الزوج الثانی) لقول مالک ایضاً  
تستأنف الاربع من بعد الیاسر وانها من یوم الرقة ثم قال فلا سبیل لزوجہا الاول  
الیها اذا جاء او ثبت انه حی لان المحاکم اباح للمرأة الزواج الى قولہ ثم رجع مالک عن هذا  
قبل موته بعام وقال لا یفتی بها علی الاول لا دخول لثانی غیر المریم حیاء ثم قال و  
فرق بینہا (ای المرأة یطلقها زوجها وهو غائب عنها الخ) و بین امرأة المفقود بانہ  
لم یکن فی هذه امر ولا قضیة مرحاً کم بخلاف امرأة المفقود کان فیها قضاء من المحاکم  
اس عبارت میں چار جگہ تصحیح ہے کہ مفقود کی بی بی امام مالک کے مذہب میں بدون قضا یا قاضی یعنی بن  
حکم حاکم اسلام کے نکاح ثانی نہیں کر سکتی پس امام مالک کے قول پر عمل کرنا یہ ہے کہ اس قید پر بھی عمل ہو  
اور حبس یا نکاح جاوی تو نکاح ثانی ناجائز ہے اور ظاہر ہے کہ اب کوئی اس کا اہتمام نہیں پس ایسے نکاح  
ان کے مذہب پر بھی جائز نہیں ہیں۔ ۲۶ رمضان ۱۳۳۲ھ

## چالیسویں حکمت تحقیق شبہات متعلقہ مضمون القاسم بابت دعا

**سوال**۔ فخر اقران یادگار نبرگان جناب مولانا اشرف علی صاحب دت فیوضکم کترین بعد سلام  
مسنون گزارش پر داز ہے جناب کی ہمت باصلاح امرت بہ نوع قابل شکر گزار بھی ہے بندہ کو اپنی  
کم فہمی اور قلت اعتناء یا موردنی سو آپ کے بعض مضامین پر کچھ شک ہو جایا کرتے ہیں مگر وجہ مذکورہ  
مشاغل فاسدہ دنیویہ وقت کیساتھ ہی رفت و گزشتہ ہو جاتے ہیں بعض دفعہ استغناء و استفادہ کچھ  
عرض بھی کرنا چاہتا ہوں مگر وجہ مسطورہ کیساتھ میری علمی بے بضاعتی اور اخلاصی فرواگی دست کشی  
پر آمادہ ہو جاتی ہے۔ اندون شعبان کے القاسم کے صلاؤ صلا کے دیکھنے سے پھر وہی کیفیت پیدا  
ہوئی وجہ مذکورہ تو اب بھی مانع عرض حال میں مگر ۲۹ حبیب گزشتہ کو چند منٹ کی حصول نیابت

۱۰۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل کتاب جیلہ ناجزہ میں دیکھی جائے ۱۲۔

۱۱۔ یہ عبارت جواب کے حاشیہ میں پوری منقول ہے ۱۲۔



مقام اس دفعہ معروض کی تقریب کرتی ہوئی نظر آتی ہے لہذا نہایت ادب سے مختصر گزارش ہے بندہ  
 آپ کے مضمون صلا القام کے اس جملہ کو نہیں سمجھ سکا اور اگر مقصود اس عمل سے حق تعالیٰ ہے اور ان  
 بزرگ کو محض ثواب بخشا ہے تو وہ اس حد تک (یعنی شرک تک) تو نہیں پہونچا اور ظاہر جائز بھی ہو سکتا  
 آپ مضمون بشرط کو لفظ مقصود اور لفظ محض سے اتنا مضبوط و محفوظ فرما چکے ہیں کہ یہ عمل و عقیدہ ہر  
 حد سادہ و دور اور ظاہر باطناً جائز اور تسخس ہو گیا۔ پس یہی جواب شرط ہونا چاہئے تھا کہ وہ اس  
 حد تک تو نہیں پہونچا اور نہ اس محفوظ و مضبوط مقدم سے کوئی استدراک ہو سکتا ہو اور جناب  
 اپنی تفتیش اور معلوم خیالی کے واسطے جدا مسئلہ قائم فرما سکتے تھے مآں کہ مجھے آپ کے بیان سے  
 کوئی مزاحمت یا سیاق سے کوئی مناقشہ مد نظر ہو مگر آپ کے اس بیان سے اس مسئلہ کا مفہوم جو میں سمجھ سکا  
 ہوں وہ یہ ہے کہ جس صدقہ نافلہ میں مقصود فقط حق تعالیٰ ہو اور بزرگوں کو محض ثواب بخشا ہو وہ  
 بھی برا اور گناہ ہے اور ظاہر جائز اور باطناً منع ہو۔ مولانا مجھے اپنے کان لہو لیکن معلومات میں  
 ایسا کوئی مسئلہ معلوم نہیں ہوتا جس کو ظاہر شرع نے جائز قرار دیا ہو اور وہ بغیر عرصہ کسی فاسد  
 خارجی کے ناجائز ہو سکے اور سچوت عنہ میں آپ کی لفظی اور معنوی حدیث حمله خارج کا سد باب کر چکی  
 ہے لہذا یہ عمل مطلقاً جائز اور تسخس ہونا چاہئے عقیدہ مدد از بزرگان کی جناب نے دو صورتیں نکالی  
 ہیں ایک عقیدہ مدد بتصرف باطنی جس کو صلا میں قریب شرک اور صلا میں عین شرک فرمایا ہے  
 دوسری صورت عقیدہ مدد از دعاء تصرف باطنی کے اس ہدیتناک مفہوم کی تصحیح سے پہلے جبکہ  
 عقیدہ کرنے سے ایک کلمہ خوان نماز گزار روزہ دار مومن باللہ و بالرسول و بالیوم الآخر غرض عامل  
 ارکان اسلام کو ان اللہ لا یغفران بشرک بہ کی سخت ترین وعید کی تحت میں خلود فی النار  
 کا مستوجب بناوے) یہ حکم تصرف باطنی کے ظاہری مفہوم پر جو بحالت غلو بھی کسی مسلمان  
 کی سمجھ یا عمل میں ہو سکتا ہو نہایت شدید بلکہ متجاوز عن الحق معلوم ہوتا ہے اگر صفحہ ۱۶ کے اس جملہ کو  
 (وہ خوش ہو کر ہمارا کام کر دینگے) تصرف باطنی کے مفہوم شرک کی تصحیح بھی مان لیجائے تو یہ تصحیح خود محل  
 توجیہ و تاویل ہو کام کر دیں گے یعنی دعاء کرینگے شفاعت کر دینگے ان کی دعاء خدا تعالیٰ قبول فرما لیگا تو  
 ہمارا کام ہو جائیگا گویا انھوں نے ہی ہمارا کام کیا و سابط سے افعال کی نسبت مجازاً ہر زبان میں رات  
 دن کا روزمرہ ہے قرآن و حدیث میں بھی ایسی نسبتیں بکثرت موجود ہیں غایتہ ما فی الباب یہ کہ احتیاطاً اگر کسی



مبدی و مصلح قوم کو دور اندیشی سے لوگوں کو اس سے باز رکھنے کی ضرورت ہو تو وہ مشرک اور کافر قرار دینے کے سوا بھی اور ترہیبی طریقوں سے ہو سکتی ہے اور زیادہ کیا عرض کروں قرآن و حدیث و تعامل صحابہ و قرون خیر و اتفاق صلحا و سلف و خلف ایسی سخت گیری سے کس قدر مانع ہے وہ جناب کے خدا محلیس کی نظر سے بھی پوشیدہ نہیں اس وقت اس حکم کی شدت ہی میری گھبراہٹ کی باعث شہونی ورنہ من خراب کجا و صلاح کار کجا عقیدہ مدد از دعا میں بعد جواز عقیدہ احتمال دعا و عقیدے دوسرے آپ نے ظاہر فرمائے ہیں ایک عقیدہ وقوع احتمال دعا و دوسرا بغرض وقوع عقیدہ اجابت دعا و عقیدہ کے فساد پر عدم ثبوت آپ نے دلیل پیش کی ہے میں بغیر اسکے کہ اندر میں مسئلہ عدم ثبوت دلیل فساد ہونے پر کچھ عرض کروں عقیدہ اولیٰ کی صحت و ثبوت میں یہ حدیث پیش کرتا ہوں جسکو علامہ ابن القیم نے کتاب الروح میں نقل کیا ہے قال ابو عبد اللہ بن مندۃ دروی موسیٰ بن عبیدۃ عن عبد اللہ بن یزید عن امر کبشت بنت المعروۃ قالت دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالنا عن هذه الارواح فرصفها صفتا ابكوا اهل البيت فقال ان ارجاح المؤمنين في حواصل طير خصي ترعى في الجنة ..... وتاكل من ثمارها وتشرب من ماؤها وتاوى الى قناديل من ذهب تحت العرش يقول ربنا الحق بنا اخوانا واتنا ما وعدتنا فقلك دعوتهم قد وقعت لاخوانهم الاحياء وتدونم الى ما دامت السموات والارض اسی عقیدہ اول کی صحت و ثبوت میں قرآن شریف کی یہ آیت بھی پیش کرتا ہوں۔ الذین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد ربهم ویستغفرون لمن فی الارض من حوله کے مفہوم میں اگرچہ مفسرین نے ان بزرگوں کو شامل نہ کیا ہو جنکو میں شامل کرنا چاہتا ہوں مگر سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض تصریحات اندر میں باب اس احقر کائنات کے مدد و معاون ہیں چنانچہ ام کبشتہ کی حدیث مذکور میں تاویٰ الی قنادیل من ذهب تحت العرش آیا ہے اور بعض حدیثوں میں القنادیل معلقة بالعرش و مدلیۃ تحت العرش آیا ہے و معلوم ان تحت العرش داخل فی حوال العرش و المعلقات بالعرش ہی من حوال العرش۔ تیسرا ثبوت قال ابن عبد البر ثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال ما من مسلم یمر علی قبر احب کان یعرف فی الدنیا فیسلم علیہ الا رد اللہ تعالیٰ علیہ روحه حقیر و علیہ السلام اور سلامتی بہترین دعا ہے اور ماسخ الا کی نفی و اثبات سے اسکی ضروری الوقوع اور ہر گونہ احتمال سے بالاتر ہونے پر ایک تجلی پڑتی ہے اور حضرت ابی ہریرہ کی حدیث میں (رضی اللہ عنہ) عرفوا ولا یعرف



رد علیہ السلام بھی ہے فتلك دعواتهم لنا بغیر احسان منا والمعاضة فكيف اذا الحسنات  
اليهم وصلناهم وارسلنا اليهم الهدايا وهم متنعمون متكفرون عند ربه فرجون  
بما اتاهم الله من فضله وهو تعالى يطلع اليهم فيقول هل تشتهون شيئاً فكيف يدعوننا في  
مثل هذا الوقت من الدعاء انا وهذا يانا اتصل اليهم وربنا القدير يسئلهم هل تشتهون شيئاً  
والحمد لله رب العالمين عقیدہ ثانیہ یعنی بعد فرض وقوع دعا اس دعا کے بالقطع قبول ہونیکا عقیدہ  
کرنا اس کا ثبوت میں تقریباً آہی چکا ہے مگر علیحدہ بھی اسکے ثبوت میں حضرت ابی ہریرہ کی حدیث پیش کرتا  
ہوں عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ادعوا للہ وانتم موقوفون  
بالاجابة رواہ الترمذی میں شکت کہ دعا تو بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کی بھی قبول نہیں  
مگر حکم بصراحت دعا کرنا بالقطع قبول ہونیکا عقیدہ رکھنے کا حکم ہر ادعوا للہ وانتم موقوفون بالاجابة  
والسلام اب میں زیادہ جناب کی تفسیر اوقات نہیں کرتا چونکہ بندہ کو فقط تحقیق حق مقصود ہر اگر جواب  
عنایت ہو تو تحقیقی اور مختصر دو بالعافیۃ۔

الجواب۔ محمدی مغنی دامت فیوضکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ علیہم جبل سفر میں ہوں سفری میں کمزور  
نے مشرف فرمایا خیر خواہی سے ممنون ہوا اگر جواب لکھنے کا حکم نہ ہوتا تو جواب کو سوادب سمجھ کر اسکی جرات نہ کرتا  
مگر حکم ہونیکے بعد جواب عرض نہ کرنا سوادب تھا اسلئے کچھ عرض کرتا ہوں میں نے صاف دل سے خلو ذہن کے  
ساتھ اپنا پورا مضمون القاسم میں مکرر بغور دیکھا کوئی خدشہ نہیں معلوم ہوا۔ والا نامہ کو مکرر دیکھا

۵۔ وہ پورا مضمون یہ ہے۔ ایک کوتاہی یہ ہے کہ بعض آدمی جو صدقہ نافلہ نکالتے ہیں ان کا دل گوارا نہیں کرتا کہ محض حق  
کی خوشنودی کیلئے فح کرے بلکہ وہ ہر چیز کو کسی پر فقیہ شیعہ دلی کے نام زد کر دیتے ہیں سو اگر خوردہ بزرگ ہی اس سے مقصود ہو تب  
تو وہ بالکل بغیر ان میں داخل ہو کر بھی دو یعنی حد شرک تک پہنچ گیا اور بعض غلامہ جملہ کا داعی ہی عقیدہ ہے سو ایسی چیز  
کا نزول بھی درست نہیں اور اگر مقصود اس عمل سے حق تعالیٰ ہے اور ان بزرگ کو محض ثواب ہی بخشا ہے تو وہ اس عندک  
تو نہیں پہنچا اور ظاہر جائز بھی ہے لیکن عوام بلکہ بعض خواص کا عوام کے حالات خیالات کے تفتیش سے معلوم ہوتا ہے کہ  
لوگ محض ثواب ہی پہنچانیکو مقصود نہیں سمجھتے بلکہ انکی یہ ریت ہوتی ہے کہ فلاں لی کو ثواب پہنچا تو وہ خوش ہونگے اور ہماری  
اس حاجت میں مدد کریں گے خواہ نصرت باطن سے اور زیادہ عقیدہ یہی ہے اور اسکا بھی قریب شرک ہونا ظاہر ہوا اور خواہ دعا سے  
احتمال دعا کا عقیدہ تو ناجائز نہیں لیکن دو عقیدے ہیں بھی فاسد ہیں ایک اس قتال کے وقوع کا (بقیہ بر صفحہ آئندہ)



تسبیح کوئی خدشہ پیدا نہیں ہوا غالباً آپکو جملہ ظاہر جائز بھی ہے کہ بعد استدراک سے غلجاق ہوا ہے  
 سولقرینہ سیاق اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر اعلیٰ الاطلاق جائز بھی ہے پس باعتبار قید علی الاطلاق  
 کے یہ استدراک کیا گیا ہے اور گو علی الاطلاق کا لفظ اس مقام پر صرح نہیں مگر سیاق کو ملا کر دیکھنے سے  
 مطلب واضح ہے پس میں بزرگوں کے نفس ثواب بخشنے کو منع نہیں کرتا جیسے یہ مشبہ مذکورہ والا نامہ متوجہ ہو سکے  
 کہ جس صدقہ نافلہ میں مقصود فقط حق تعالیٰ ہو اور بزرگوں کو محض ثواب بخشنا ہو وہ بھی برا اور گناہ ہے اور یہ مطلب  
 کیسے ہو سکتا ہے جبکہ آٹھ نو سطر بعد ہی آئیں یہ صرح ہے کہ جب بزرگوں کو کچھ بخشنا ہو اپنی حاجت کا خیال  
 آئیں نہ ملایا کریں الخ بلکہ مطلب وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ گو ظاہر اعلیٰ الاطلاق جائز معلوم ہوتا ہے مگر بعد  
 مال و فقیہ ش حال عوام آئیں باطنی مفسدہ ہے جو بعد استدراک مذکور ہے اور واقعی یہ عدم جواز بغیر عرض  
 کسی قبیح خارجی کے نہیں ہوا بلکہ قبیح کے عرض ہی سے ہوا اور وہ قبیح دو عقیدے ہیں ایک اعتقاد وقوع دعا  
 دوسرا اس کا بالقطع مقبول ہونا اھیں امر کو میں نے شرک یا قریب شرک کہا ہے وہ ایسا ہی شرک ہے جیسے  
 من خلف بغیر اللہ خدا شریک چنانچہ اس کا لفظ قریب بہ شرک ہی تعبیر کرنا اس کا مؤید ہے باقی اس تصرف  
 باطنی کے عقیدہ کی جو تاویل کی گئی ہے جو لوگ ان امور میں منہمک ہیں ان کی تصریحات اس تاویل کو رد کرتی  
 ہیں اور تشدد جو سلف کے خلاف ہے وہ تشدد ہے جو محل عدم تشدد میں ہو اور یہ عقیدہ خود محل تشدد ہے چنانچہ  
 اس ہوا ہون امور پر حدیثوں میں شرک کا اطلاق آیا ہے اور وقوع دعا میں جو حدیث نقل فرمائی ہے آئیں جو  
 دعا منقول ہے وہ خود اس استدلال کا جواب ہی یعنی اس سے صرف ایک معین دعا کا وقوع ثابت ہو رہا  
 الحوتینا اخواننا اور دعویٰ عدم ثبوت دوسری دعا کا ہی یعنی جس حاجت کیلئے یہ شخص ایصال ثواب کرتا  
 (بقیہ صفحہ گذشتہ) اعتداد کرنا کہ جب کوئی دلیل نہیں اور بلا دلیل عقیدہ کرنا کہ نفس اور مخالفت ہوا آیت لا تقف الیس کہ علم کی  
 رو سے بعد از وقوع دعا اس دعا کی بالقطع قبول ہو جائے عقیدہ کرنا دعا تو بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کی بھی کسی مصلحت سے  
 قبول نہیں ہوئی بجز انبیاء چند سوائے مصلحت ہی ہو کہ جب بزرگوں کو کچھ بخشنا ہو اپنی حاجت کا خیال ان میں ملایا کریں  
 کہ توحید کے خلاف ہو مگر ذکر اور اگر بہت ہی احتیاط کی تو اخلاص کے تو خلاف نہ ہو ایسی مثال ہو گئی کہ زندہ کو بدیہ زیادہ سمجھا کہ حاجت  
 سے دیا اور خوش ہوا پھر معلوم ہوا کہ کسی مطلب کو دیا فوراً وہ کد جگ مسئلہ بھٹے لوگ بزرگوں کو اسلئے ثواب پہنچاتے ہیں کہ وہ  
 خوش ہو کر ہمارا کام کر دینگے سو یہ شرک ہوا اور اگر یہ سمجھیں کہ دعا کریں گے اور وہ دعا ضرور قبول ہوگی تو یہ دونوں مقولات بھی غلط  
 ہیں نہ تو کہیں یہ ثابت ہے کہ وہ ضرور دعا کریں گے اور نہ یہ ثابت ہے کہ دعا ضرور قبول ہوگی پس ایسی مشکوک بات کا پختہ  
 یقین کر لیتا یہ بھی گناہ ہے - ۱۲ منہ -



مثلاً ترقی معاش و صحت اولاد و نحو ذلک تو اس کا ثبوت اس حدیث سے کیسے ہوا اسی طرح قرآن مجید کی آیت میں اگر من جو کہ کو بلا دلیل عام بھی لے لیا جائے تب بھی اس سے خاص دعاء کا ثبوت ہوتا ہو نہ کہ دعاء مکمل فیہ کا اسی طرح سلامتی کی دعاء خاص ہو اس سے ہر دعاء کا وقوع اور خاص کر ایصال ثواب کے بعد اس کا وقوع جیسا کہ عقیدہ عوام کا ہے کیسے ثابت ہوا باقی اس پر جو دوسری ادعیہ کو قیاس کیا ہے وہ مع الفارق ہو اور وہ فارق اذن ہو ممکن ہو کہ یہ دعاء مازون فیہ ہو اور دوسری دعائیں غیر مازون فیہ جب تک کہ نقل صحیح ہو ثابت ہو اور جب دعاء ہی ثابت نہیں تو اجابت کے یقین کا کیا ذکر اور انتہی موقعوں بالاجابت سے مراد خاص قبول متعارف نہیں اسی کی قطع کی نفی کی گئی ہے ورنہ جب اجابت واقع نہ ہو لازم آتا ہے کہ ہر کو ایک غیر واقعی امر کا یقین دلایا گیا اس کا کوئی مستندین ہایل ہو سکتا ہے بلکہ مراد اجابت سے عام ہے جیسا کہ اس آیت میں ہوا دعویٰ مستحجب لکم اور عوام اجابت متعارفہ کا قطع کرتے ہیں بہت غور و فکر ہے اور اصل بات جو بنا ہے یہ منع کی وہ یہ ہے کہ عوام الناس یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اس طریق سے گویا وہ کام ان بزرگوں کے سپرد ہو گیا اور وہ ذمہ دار ہو گئے وہ جس طرح بن چکا خواہ تصرف سے یا دعاء سے ضروری ہے اسکو پورا کرالیں گے اور انکا ایسا دخل ہے کہ ان کی سپردگی کے بعد اب اندیشہ تخلف نہیں اور اگر تخلف ہوگا تو یہ احتمال نہیں ہوگا کہ انکی قوت میں کچھ عجز ہے بلکہ اپنے عمل میں کمی سمجھیں گے بعینہ جیسا خدا تعالیٰ کے ساتھ یہی اعتقاد ہوتا ہو پس یہ اگر شرک نہیں تو کیا ہے حسب الحکم مخقر لکھا ہے اس سے زیادہ میں عرض کرتا نہیں چاہتا نہ اب نہ پھر اس سے فیصلہ نہوا ہو تو بہتر یہ ہے کہ اپنی تحقیق القاسم میں یا اور کسی پرچہ میں طبع کرادیں گے تاکہ مسلمانوں کی اصلاح ہو جاوے میں بھی اگر سمجھ لوں گا تو رجوع و اعلان کردوں گا ورنہ میں اسکا وعدہ کرتا ہوں کہ اسکا رد نہ لکھوں گا باقی خود اپنا عقیدہ اپنی تحقیق کے موافق رکھنے میں معذور ہوں گا۔ ۲۱ محرم ۱۳۳۱ھ۔

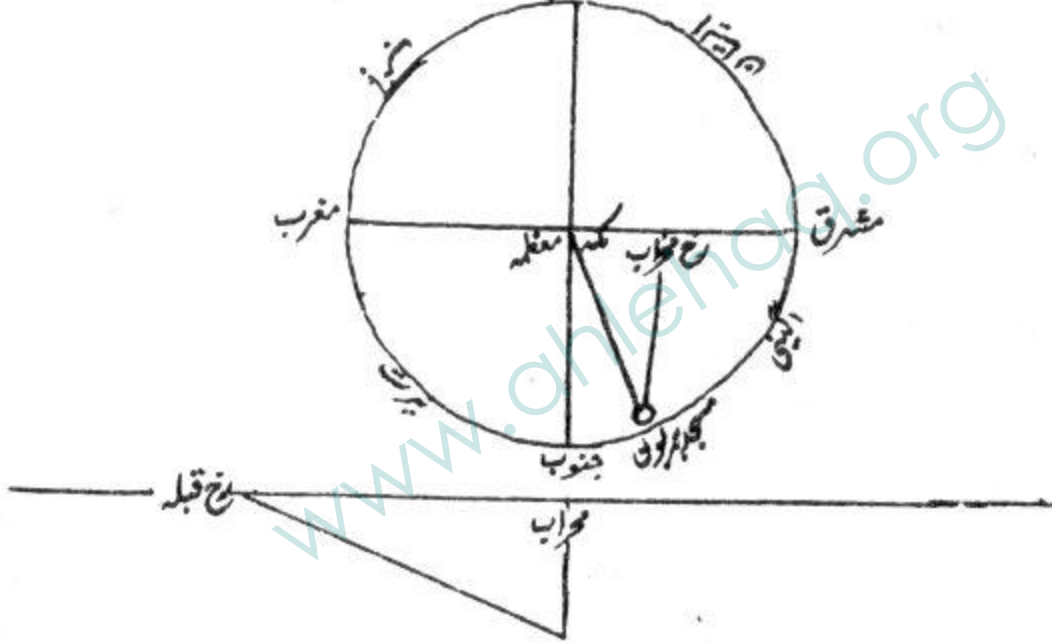
## اکتا الیسویں حکمت حد الانحراف عن القبلة

قائمہ قائمہ قائمہ قائمہ

فرد المحارفات الخاطیہ من جہین المصلی یصلی علی استقامة المہذا الخط المار علی الکعبۃ فانہ بهذا الانتقال لا نزول لمقابلۃ بالکلیۃ لان رجاء الانسان لمقوس ثم قال المفہوم مما قد صنفہ المصنف

والد من التقید بحصول زوایتین قائمتین عند انتقال المستقبل لعین الکعبتین کما اوردنا  
 انه لا یصح لو كانت احدهما حادة والاخری متفرجة بهذه الصورة کعب یصل و فیہ  
 ان الانحراف الیسیر لا یضر وهو الذی یبقی مع الوجہ او فقی من جوانب مسامتة للکعبۃ او هو انما  
 مستقیما ولا یلزم ان یکون الخارج علی استقامة خارجا من جهة المصل بل منها او من جوانبها  
 کما دل علیہ قولی للد من جہین المصل فان الجہین طرف الجہت و ہما جہینان متساوتان  
 ۱۶۔ شب ۲۷ صفر ۱۳۳۱ھ۔

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ ایک مسجد ملک فریقہ میں بمقام شہر ربون واقع ہے جس  
 نقشہ ذیل لہذا اس صورت میں جس جانب کہ رخ محراب کا واقع ہے اگر نماز پڑھی جائے تو جائز ہے کہ نہیں۔



صورت مسجد کی یہ ہے غلطی سے یہ اس رخ پر بنادی گئی معلوم ہونے سے اب فرق رخ قبلہ کا اس قدر ہے کہ اوپر  
 جو تمام دنیا کا نقشہ ہے اُس میں شہر ربون جس رخ پر واقع ہے وہ بھی ملاحظہ میں پیش ہے۔

الجواب۔ سیدھے رخ پر جو خط کھینچا جاوے اگر مصلی کے جہہ و جہین کے کسی جزو سے بھی ایسا خط  
 نکلے جو پہلے خط سے زاویہ قائمہ پر تقاطع کرے تو اتنے انحراف سے نماز ہو جاوے گی اور جو کسی جزو سے ایسا  
 خط نہ نکلے تو نماز نہ ہوگی۔ اب اس کو خود دیکھ لیا جاوے دلیل المسئلۃ فی رد المحتار و کان الخطا المثلث  
 ماخذہ قولہ تعالیٰ فویل و جہمک شطر المسجد الحرام حیث امر بتولية الوجہ لا الجہۃ خا۔

۵۷ قدرت ہذہ العبارة قبل ہذا سوال متصل ۱۲ منہ۔



## بیالیسویں حکمت فرق درمیان علماء و نبیاء و کتمان حق و خوف

سوال۔ جناب والا نے سورہ بقرہ آیت ۱۷۶ کی وجہ ربط میں تحریر فرمایا ہے کہ ہمیں تعلیم ہے علماء امت محمدیہ کو کہ ہنے جو کچھ احکام بیان کئے ہیں کسی نفسانی غرض اور منفعت حوائج کے بیان و تبلیغ میں کوتاہی نہ کرنا اور حاشیہ تحریر فرمایا ہے اشارۃً الی جواز الکتمان لخوف ضرر۔ شدیداً لکھا ہوا المقر و فکتب الفقہ۔ اس عبارت میں کتمان سے کیا مراد ہے عدم اظہار الحق یا اظہار خلاف الحق پھر اس تفسیر میں اور شیعوں کے تفسیر میں کیا فرق ہے۔ کیونکہ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ہمارے ائمہ بخوف ضرر شدید خلفاء کی بیروی اور انکی تعریف کرتے تھے۔ اور حق کو چھپاتے تھے میرے خیال میں جانشینان انبیاء کیلئے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی طرح کتمان حق کسی حالت میں بھی جائز نہ ہونا چاہئے اور فقہ کے موجبات اکراہ غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق سمجھی جائے کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ بنی کی جان اور غیر بنی کی جان برابر قیمتی نہیں ہیں۔ نیز جو مذہبی ایک بنی کی جان کے تلف ہونے پر مرتب ہوتا ہے اسکی برابر کسی غیر بنی کی جان تلف ہونے پر مرتب نہیں ہوتا پس جبکہ بنی کو کسی حال میں کتمان حق کی اجازت نہیں تو کسی عالم کیلئے بالادنیٰ نہ ہونی چاہئے نیز آیت ۵۹ میں کتمان ما نزلنا مطلق ہے کسی خاص حالت کیساتھ مقید نہیں۔ لہذا اسکی تفسیر کم از کم کسی خبر مشہور سے ہونی چاہئے۔ کوئی فقہی روایت جس میں احتمال مذکور الصدر ان کا غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق ہونا) موجود ہو میرے خیال میں اسکو مقید نہیں کر سکتے۔

الجواب۔ یہ تفصیل باب اکراہ میں کہ ذمہ دار وغیرہ ذمہ داروں کے حکم میں تفاوت ہو بلا دلیل ہے آیت کریمہ من کفر بالله من بعد ایمانہ الا من آکره و قلبه مطمئن بالإیمان الآیۃ اپنے اطلاق سے دونوں کو شامل ہے اور اگر بنی پر قیاس کیا جاوے تو یہ قیاس ہے بمقابلہ نص کے اسلئے مقبول نہیں ہو سکتا اور آیات وعید کتمان جن لوگوں کے حق میں ہیں ان کو کوئی اندیشہ اس قسم کا نہ تھا محض خوف دفع کے خیال سے ایسا کرتے تھے۔ رہا فرق ہمیں اور تفسیر میں اسکا بیان کرنا موقوف ہے بشرطہ محال تفسیر کے معلوم ہونے پر سو مجھ کو معلوم نہیں۔ رہا یہ دعویٰ کسی کا کہ ائمہ کو بھی خوف تھا ضرر شدید کا خلفاء سے اس کا الزامی جواب تو ان لوگوں کی کتب دیکھنے پر موقوف ہے، باقی تحقیقی جواب یہ ہے کہ خلفاء کے حالات جو شخص تحقیق کرچکے وہ یقین کر لے گا کہ وہ اظہار حق کو سب سے زیادہ محبوب سمجھتے تھے تو ان سے خوف ضرر کیا معنی اور قیاس کی



جو وجہ لکھی ہے وہ اسلئے محذور شے ہے کہ بنی کے کتمان یا اظہار خلاف میں ایسی تلبیس ہے کہ جس کا تدارک ممکن نہیں کیونکہ مدار خبر احکام کا بنی کا قول ہے جب وہ قول بھی مخلط ہونے لگا تو پھر ماہ الوثوق کیا چیز ہوگی۔ بخلاف غیر بنی کے کہ اس کے اظہار خلاف حق سے صرف یہ سمجھا جاوے گا کہ اس کا عقیدہ یہ ہے اصل حکم حق میں تخلیط نہ ہوگی۔ اور اگر کسی کے نزدیک ہوگی تو اس سے اقویٰ دلیل سے کہ قول بنی ہے جب تعارض ہوگا اقویٰ کو ترجیح ہوگی۔ اور رہا بنی کی جان کا قیمتی ہونا وہ تو اسلئے ہے کہ بنی مدار احکام ہے جب اس کے لئے ایسا امر جائز رکھا جاوے تو پھر اس قیمتی ہونیکا بنی ہی منعدم ہو جاوے گا۔ پھر قیمتی کیسے رہے گی جب اس کی حفاظت کیجاوے رہا قصہ مفسدہ کا تو دین کی تخلیط سے بڑھکر کوئی مفسدہ نہیں ہو سکتا اور یہ اور بات ہے کہ فضل ان امور میں عزیمت پر عمل کرنا ہے سو اس میں کلام نہیں فقط و اشرا علم۔ سلخ سوال سلسلہ ۱۷

سوال ۱۷۔ جس طرح وعید کتمان اہل کتاب کی اہل طبع علماء سے متعلق ہے اور اس لئے ہمیں علماء امت محمدیہ میں سے وہی لوگ اسکے مصداق ہوں گے جو ان کی طرح بطبع کتمان حق کریں یونہی الا من آکرہ و قلبہ مطمئن بالايمان بھی ان معذبین فی اللہ لوگوں سے متعلق ہے جو بوجہ وجود حضرت سرور کائنات علیہ التحیات والصلوات غیر ذمہ دار تھے اسلئے اسکو بھی امت محمدیہ کے غیر ذمہ دار اشخاص متعلق ہونا چاہئے۔ اور جس طرح کہ آیت الا من آکرہ الخ لفظ کے ذریعہ سے عام ہے یوں ہی الذین یلقون بھی عام ہے غرض شان نزول کے اعتبار سے دونوں خاص اور الفاظ کے اعتبار سے دونوں عام پھر ایک میں خصوص موقع کا اعتبار دوسری میں عموم الفاظ کا لحاظ۔ اس فرق کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی۔

۱۷۔ من آکرہ و قلبہ مطمئن بالايمان اپنے عموم سے بنی کو بھی شامل ہے اس میں سے بنی کی تخصیص کس نص سے ہوئی ہے یہ کہ زہن میں نہیں حضور والا مطلع فرما کر ممنون فرما دیں یا محض دلیل عقلی سے مستثنیٰ کیا ہے۔

۱۷۔ بر تقدیر آیت مذکورہ سے بنی کو بذریعہ کسی نص کے خاص کر نیکے آیت مذکورہ محض بعض ہونیکی وجہ سے مستثنیٰ ہو گیا اور قیاس کے ذریعہ سے قابل تخصیص ہوگی اور اس وجہ سے آیت وعید کتمان حق کے معارض نہ ہوگی بلکہ آیت وعید ان لوگوں سے متعلق ہوگی جو جانی یا مالی لفع کی غرض سے دوسروں کی گمراہی کا ذریعہ بنتے ہیں اور آیت من آکرہ ان سے جو کسی کی گمراہی کا ذریعہ (بوجہ اپنی غیر ذمہ داری کے) نہیں بنتے فلا تعارض۔

۱۷۔ اگر بنی کو آیت من آکرہ سے بذریعہ دلیل عقلی خاص کیا جاتا ہے تو اس دلیل کے ذریعہ سے ذمہ دار



اشخاص کو بھی خاص کیا جاسکتا ہے اور نبی وغیر نبی کا یہ فرق کہ نبی کے اظہار خلاف حق میں ہی تبلیغ سے جس کا تدارک ممکن نہیں بخلاف غیر نبی کے کہ اسکے اظہار خلاف حق کا تدارک نبی کے قول سے ہو سکتا ہے ابھی تک سمجھ میں نہیں آیا کیونکہ نبی کا حکم ظاہر کرنیوالے علماء میں اگر وہی خلاف حق ظاہر کریں گے تو نبی کا قول کس ذریعہ سے معلوم ہوگا جس سے حق معلوم کر کے عالم کے قول کو خلاف واقع سمجھیں لہذا غیر نبی کے اخفاء حق میں بھی وہی تبلیغ لازم آتی ہے جس کا تدارک ممکن نہیں یہ گفتگو تو اس وقت ہے جبکہ مجموعہ علماء اور نبی کا مقابلہ کیا جاوے اور اگر بعض علماء اور نبی کا مقابلہ کیا جاوے تو بھی کوئی فرق معتد بہ ظاہر نہیں ہوتا اس لئے کہ گو اس وقت دیگر اہل علم اسکی غلطی ظاہر کر سکتے ہیں اور صحیح حکم شرعی بتلا سکتے ہیں لیکن عوام کو اس قدر تو سلیقہ ہوتا نہیں کہ وہ یہ پہچانیں کہ کون صحیح کہتا ہے اور کون غلط اس لئے بعض ایک عالم کے متبع ہوتے ہیں جس سے انکو اعتقاد ہے اور بعض دوسرے کے لہذا جو اسکے متبع ہیں ان کے حق میں تو غیر ممکن التدارک تبلیغ لازم آہی گئی عدم تبلیغ کو مطلقاً تسلیم کرنے کو باوجود بھی بعض ذمہ دار اشخاص کے اظہار خلاف حق سے اس صورت میں اسلام کو ایک سخت صدمہ پہنچتا ہے جبکہ کوئی نہ کوئی غیر مسلم حکومت ان کے اقوال کو اڑنا کر دے یہاں سلام میں دیدہ و دانستہ مداخلت کرنا چاہتی ہے زیادہ حد ادب۔

الجواب علی خصوص سبب تو واقعی معتبر نہیں اعتبار عموم الفاظ ہی کا ہے مگر اس عموم میں یہ شرط ہے کہ قرآن و دلائل سے معلوم ہو جاوے کہ متکلم کی مراد بھی عموم ہی ہے ورنہ اگر کسی طور پر یہ معلوم ہو جاوے کہ خود متکلم ہی کی مراد اتنا عموم نہیں جتنا الفاظ سے معلوم ہوتا ہے تو پھر وہ عموم نہ لیا جاوے گا۔ مثال دونوں کی حق سبحانہ تعالیٰ کا ارشاد والذین یرعون ازواجہم الا یہ کا گوشان نزول خاص ہے لیکن سیاق میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کا مقصود ہر رami زوجہ کا حکم بیان کرنا ہے۔ یہاں عموم تام ہوگا بخلاف حدیث لیس من البر الصیام فی السفر لفظاً عام ہے مگر دلائل سے یہ امر ثابت ہے کہ ہر صائم کو حکم عام نہیں بلکہ صرف ان ہی صائبن کو جنکی حالت پریشان ہو جاوے اور یہ فرق ذوقاً اہل لسان اور اہل اجتہاد مد رک کرتے ہیں اسی واسطے ہم جیسوں کو اہل اجتہاد کا اتباع و تقلید ضروری ہے یہاں آیات کتمان کو لفظاً عام ہیں مگر سیاق و سباق دال ہے کہ اس کا عموم اہل غرض کیلئے ہے نہ کہ مکہ کیلئے اگر کسی کو ذوق سیاق و سباق سے مد رک نہ ہو وہ اہل ادراک کی تقلید کرے۔

عَلَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى الَّذِينَ يَبْلُغُونَ رَسُولَاتِ اللَّهِ يَخْشَوْنَ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ كَوَيْفَ



مگر بالائے مقام یقینی بات ہو کہ مخلوق سے خشیت کو انبیاء کیلئے منع فرما رہے ہیں اور اقتران اسکا یہ بلغون کیساتھ بتلا رہا ہے کہ یہ مبلغ خاص احکام شرعیہ میں ہے پس یہ نص مخصوص نبی کی ہو سکتی ہے۔ دوسرے نبی خود نص کی مراد زیادہ جانتے ہیں جب نبی نے کبھی اس شخص پر عمل نہیں کیا معلوم ہوا کہ ان کیلئے یہ نصت نہیں ہوا نیز نبی نے کسی حدیث میں الا من اکرہ میں سے کسی کو مستثنیٰ نہیں کیا یہ رب العالمین غیر نبی کو عام ہونے کے۔

۳۱ یقینیت اس وقت ہے جب نبی کو شامل ہو کر تخصیص کیجاتی یہ نبی کو شامل ہی نہیں بلکہ خاص ہے امتیوں کیساتھ دلیل اسکی اجماع کافی ہے کیونکہ اہل حق میں سے کوئی شخص اسکے عموم بنی کا قائل نہیں ہوا۔ نیز جب علت معلوم ہو تو باقی میں حکم ظنی نہ ہو گا یہاں نبوت علت ہو لا جہا ع۔ نیز قیاس ہمارا معتبر نہیں اور کسی مجتہد نے اس میں قیاس کیا نہیں۔

۳۲ نبی کے احکام مشہور و مدون ہیں سب کے اخفاء سے بھی تلبیس لازم نہیں آتی۔ دوسرے کفار سے اخفاء کرنا مگر متعین ہوا اسکا بھی اظہار کر دیں گے کہ ہم نے خوف سے ایسا کہہ دیا تھا پھر تلبیس کہاں اور جب خدا نخواستہ ایسی نوبت پہونچے کہ کوئی بھی قادر نہ رہے پھر قوہ مجتہدہ سے کام لینا واجب ہو جاوے گا کتمان جائز نہ ہو گا لانا مخصوص بعید و وجوب المقاتلہ و قد وجبت اذ ذاک۔ ۱۳ از یقعدہ للکلام

## تینتالیسویں حکمت طلاق مذکور

سوال کیا فرماتے ہیں علماء دین و مقتیان شرع متین رحمکم اللہ تعالیٰ اس مسئلہ میں کہ مسمی امام الدین بخار میں مبتلا تھا حالت بخار میں اس کے باپ داعط الدین نے اس سے کہا کہ میرے دو تین بچے ابھی اور چکے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس نامبارک بیوی کے سبب سے تو بھی ضرور زیر زمین ہو جائیگا۔ تو اپنی بیوی کو چھوڑ یہ کلام سنتے ہی امام الدین نے کہا کہ میں نے بیوی کو چھوڑا۔ میں نے بیوی کو چھوڑا۔ میں نے بیوی کو چھوڑا۔ بعد بخوف طلاق واقع ہونیکے و نیز بغرض دیگر مصلحت دنیاوی کے اس کا باپ بیان کرتا ہے کہ امام الدین ایک روز پہلے سے بیہوش تھا عین بیہوشی کی حالت میں یہ کلمات اس سے سرزد ہوئے بنا بریں یہاں کے بعض مفتی صاحبان نے فتویٰ دیا ہے کہ طلاق مدہوش کی واقع نہیں ہوتی ہے اسلئے طلاق امام الدین کی بھی واقع نہیں ہوتی اب جبکہ امام الدین زندہ ہیں سے مجنون و مدہوش نہیں ہے صرف دو ایک روز کے واسطے خود غرضی ہوا اسکو مدہوش



قرار دیا اور اس فرضی اور مصنوعی بیہوشی کی حالت میں اپنے باپ کے کلام کو کما حقہ سمجھ کر کہ نہیں بکا بلکہ مناسب جواب دیا اور تعدد طلاق میں بھی تین سے آگے متجاوز نہیں ہوا۔ اس صورت میں عقلاً و شرعاً امام الدین کے متذکرہ الفاظ سے اسکی منکوحہ مطلق ہوئی ہے یا نہیں اور جبکہ اس کے باپ کے کلام میں اصناف موجود ہے اس کے جواب میں اصناف نہ ہونے سے وقوع طلاق میں خلل ہو گا یا نہیں۔ مینوا تو جروا۔

**الجواب** سوال ہذا میں اس مدبوشیت کے متعلق خود زوج کا کوئی دعویٰ مذکور نہیں ہوا اگر وہ اس کا مدعی نہیں بلکہ مقررہ پیش کا ہیوتب تو پدر زوج کا دعویٰ کوئی چیز نہیں اور حکم مدبوشیت کا احتمال ہی نہیں اور اگر وہ بھی اس کا دعویٰ کرتا ہے تو چونکہ یہ امر خلاف ظاہر ہے اس لئے اس کا دعویٰ مسموع نہیں ہو سکتا جو ورنہ ہر مطلق ایسا ہی دعویٰ کر سکتا ہے بلکہ اس کے اعتبار کیلئے یہ شرط ہو کہ اس کی یہ حالت دوسرے عام دیکھنے والوں کو بھی ظاہر اور محسوس ہوتی ہو خواہ عین وقت پر یہ حالت طاری ہوئی ہو خواہ اس وقت مشتبہ ہو مگر پہلے سے طاری ہو نامعروف و معلوم عند عامۃ الناس ہو اور زوال اسکا متیقن نہ ہوا ہو اور اس اخیر صورت میں حلف بھی زوج سے لیا جاتا ہے دلیل ذلك کلمہ ما فی رد المحتار فی المجموع عن الخانیة عرف انکان مجنوناً فقالت امرأته طلعتی البارحة فقال اصأبنی المجنون ولا یعرف ذلك الا بقولہ کا بالقول قولہ ۲۹۹ھ ج ۲ اور یہاں یہ شرط مفقود ہے بلکہ اس کے خلاف کی دلیل موجود ہے معنی ذی ہوش ہونیکے قرآن جو کہ سوال میں مذکور پہلے اس لئے یہ دعویٰ غیر مقبول ہے اب دوام اور رہ گئے ایک یہ کہ بوجہ عرف اور مجاورہ کے بہ لفظ موجب طلاق ہے اور دوسرا یہ کہ لفظ میں اصناف نہ ہونا بوجہ قرینہ مقام و وقوع فی الجواب کے مانع طلاق نہیں ہے سو اوّل کی دلیل یہ ہے فی رد المحتار بخلاف فارسیہ قولہ میں حاکم و ہو و باکریم لا نہ صار صریحاً فی العرف علی ما صرح بہ نجم الزاهد الخوانساری فی شرح القدری ۱۰ ج ۲ صفحہ ۶۷ قلت کذا قولہم فی المحدثۃ جھوزا اور امثالی کی دلیل یہ ہے فی رد المحتار بیکر قریناً ان من الالفاظ المستعملة الطلاق یلزم منی والحرام یلزم منی و علی الطلاق و علی الحرام فیقع بلانیۃ للعرف انما واقعوا بہ الطلاق مع انہ لیس فیہ اضافۃ الطلاق الیہا صریحاً فہذا مؤید لما فی القنیۃ و ظاہرہ انہ لا یدعی انہ لم یرج امرأۃ للعرف ج ۲ ص ۷ خلاصہ یہ کہ اس صورت میں طلاق منقطع واقع ہو گئی ۱۸ ذیقعد



## چوالیسویں حکمت طریقتہ تفریق عینین

سوال - ایک عینی حنفی المذہب سے آئے ایک قادیانی لڑکی سے لاعلمی میں نکاح کیا۔ لڑکی اس بنیاد پر کہ لڑکا عینین ہی فتح نکاح چاہتی ہے اور طالب مہر ہی شریعت میں ایسا مکمل نکاح شرعی ہوا اور قابلیت انفسان رکھتا ہے یا ایک معاملہ باطل بنفسہ ہوا جو قابلیت انفسان نہیں رکھتا اور اسپر کوئی ترتیب احکام شرعیہ ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اور وہ مہر پا سکتی ہو یا نہیں۔

اجواب - صحت نکاح کیلئے مردی یعنی مذکور دن تو شرط ہے لیکن معنی قدرت علی الجماع شرط نہیں پس عینین سے نکاح تو صحیح ہو جاوے گا زوج کے عینین ہونے کی صورت میں اگر عورت تفریق چاہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ عورت قاضی کے اجلاس میں درخواست دے کہ اُسکے عینین ہونے کی سبب میں اس سے علیحدگی چاہتی ہوں (قاضی سے مراد حاکم مسلم ہے گو من جانب سلطنت غیر مسلم کے مقرر ہو کذا فی الد المختار و رد المحتار) قاضی مرد سے دریافت کرے کہ اسکا دعویٰ عینین ہو نیکاً صحیح ہے یا نہیں اگر وہ صحیح بتلاوے تو قاضی اُسکو علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دے اور اگر وہ تغلیط کرے اور کہے کہ میں اس سے ہم بستر ہوا ہوں تو اگر وہ نکاح کے وقت باکرہ تھی یعنی باکرہ ہونیکے حالت میں اس کا نکاح ہوا تھا تو اب ایک بار دہمیت ماہ عورتوں کو دکھلایا جاوے گا کہ وہ اب باکرہ ہے یا ثیبہ اگر وہ باکرہ بتلاوے تو عورت کو راست گو سمجھ کر مرد کو علاج کیلئے اس صورت میں بھی مہلت دی جائیگی اور اگر وہ ثیبہ بتلاوے یا کہ نکاح ہی ثیبہ سے ہوا تھا تو اس صورت میں مرد سے حلف لیا جاوے گا کہ میں اس سے ہم بستر ہوا ہوں اگر وہ اسپر حلف کرے تو عورت کا دعویٰ خارج ہو جاوے گا اور اگر اس حلف سے انکار کرے تو پھر عورت کا دعویٰ صحیح قرار دیکر مرد کو علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دی جائیگی اور جن صورتوں میں ایک سال کی مہلت ملی جو اس ایک سال گزرنیکے بعد اگر عورت سکوت کرے تو حاکم مذکورہ انداز میں نہ کرے گا اور اگر عورت پھر درخواست دے کہ یہاں تک بھی ہم بستر نہیں ہو تو قاضی پھر مرد سے دریافت کرے گا کہ وہ اس دعوے کو صحیح مانے تو عورت کو کما جاوے گا کہ اب تمکو اختیار دیدیا جاتا ہے خواہ اس کے ساتھ اس ہی حالت میں رہو یا تفریق کو اسی مجلس میں یعنی اجلاس برخواست ہونے سے پہلے اختیار کروا کر وہ تفریق کو اختیار کرے تو اُسوقت قاضی مرد سے کہے کہ اسکو طلاق دیدو اگر وہ طلاق نہ دے تو قاضی زبان سے کہے کہ میں نے دونوں میں تفریق کر دی پس اس سے بھی طلاق بائن واقع ہوگی اور اس میں پورا مہر اور عدت سب لازم



لصحة الخلو مع الفنة اور اگر مجلس میں اس نے تفریق کو اختیار نہ کیا تو پھر اختیار عورت کا باطل ہو جاوے گا اور اگر اس دریافت کرنے پر وہ مرد اس عورت کی تکذیب کہے یعنی دعویٰ ہیبتی کا کرے تو پھر ہمیں ہی تفصیل مذکور ہے کہ اگر وہ نکاح کی وقت باکرہ تھی تو اب ایک یا دو معتبر عورتوں کو دکھلایا جاوے گا اگر وہ اب بھی باکرہ بتلا دیں تو اس عورت کا قول صحیح قرار دیکر مثل بالا اس کو اختیار تفریق کا دیا جاوے گا اور مرد عدت لازم ہوگی اور بصورت اسکے تفریق کو اختیار کرنے کے قاضی تفریق کر دے گا اگر وہ غیبہ بتلا دیں یا کہ وہ نکاح کے وقت ہی غیبہ تھی تو مرد اگر اپنے قول حلف پر کرے تو عورت کا دعویٰ خالی ہو جاوے گا اور اگر حلف انکار کرے تو پھر دعویٰ عورت کا صحیح قرار دیکر اس کو تفریق کا اختیار دیا جاوے گا مع لزوم ہر وعدت اور یہ تمام تفصیل در مختار و رد المحتار میں ہے مگر یہ سب سوخت ہو چکے نکاح کو صحیح قرار دیا جاوے اور بنا سوال صرف مرد کا عین ہونا ہو اور اگر کوئی اور وجہ مقتضی عدم صحت نکاح کی پائی جائے مثلاً وہ لڑکی مرزا کو نبی مانتی ہو یا اور کسی عقیدہ غیر اسلامیہ کی معتقد ہو تو وجہ اسکے کہ ارتداد مانع نکاح ہے یہ نکاح ہی صحیح نہ ہوگا اور بدون طلاق ہی مجبین میں بھی شخص کو علیحدہ ہو جائے گا اختیار حاصل ہوگا اور اس میں اگر وطی پائی جاوے تو مرد عدت دونوں لازم ہیں لیکن مرد اگر مرد مثل سے زیادہ مقرر ہو تو صرف مرد مثل لازم ہے اور بدون وطی کچھ بھی لازم نہیں۔ کذا فی الدر المختار باب المهر۔ ۱۱ رمضان ۱۳۳۵ھ۔

## پینتالیسویں حکمت عدم لزوم تعیین در نماز قضا

سوال بہشتی زبور حصہ دوم میں مرقوم ہے کہ اگر کسی عینت یا کئی سال کی نماز میں قضا ہوں تو مہینہ در سال کا ہی نام لیو اور کہے کہ فلا نے سال کی فلا نے مہینہ کی فلاں تاریخ کی فجر کی نماز پڑھتی ہوں بے اس طرح نیت کو قضا صحیح نہیں ہونی کسی کو اس طرح نیت کر نیک علم نہ تھا اور اس نے دو سال کی قضا نماز میں (صرف اتنا کہ کر کہ نیت کرتا ہوں میں نماز قضا و عمری کی) پڑھیں تو اس کی نماز درست ہوئی یا نہیں اور اس پر صحیح نیت سے جو بہشتی زبور حصہ دوم میں تحریر ہے) پھر از سر نو کل نماز پڑھنی واجب ہیں یا نہیں۔

الجواب۔ فی رد المحتار قبل لا یلزمہ التعمین إلخ و قال و اطلال ج۱ ض۱ اس روایت سے معلوم ہوا کہ اس میں اختلاف ہے لہذا قضا پڑھی ہوئی نمازوں میں چونکہ وہ کثیر میں دفع حج کیلئے اس قول پر عمل کر نیکی گنہائش ہے۔ ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۳۵ھ۔



## چھالیسویں حکمت رسالہ تعدیل حقوق الوالدین

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۴۸۳ سے شروع ہو کر صفحہ ۴۸۷ پر ختم ہو گیا ہے

## سینتالیسویں حکمت رسالہ التحقیق الفرید فی حکم آلہ لقریب الصوت البعید

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۴۸۸ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۰۰ پر ختم ہو گیا ہے

## آرتالیسویں حکمت حکم صوم و صلوٰۃ و بعض مقامات طویلۃ النہار

سوال۔ ایک کالج کے طالب علم نے ایک بدین کا اعتراض مجھے نقل کیا کہ مسلمان کہتے ہیں کہ ہماری شریعت بقضاء و ما ارسلناک الا کافۃ للناس تمام انسانوں کیلئے ہے اور اگر ایسا ہوتا تو چاہئے تھا کہ جملہ مقامات کے انسانوں کے لئے اسی احکام ہوتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ قطبین کے رہنے والوں کیلئے جہاں چھ ماہ کارات و دن ہوتا ہے اسی احکام نہیں بلکہ روزہ ایسے مقام کے لوگ کیونکر رکھیں اگرچہ ماہ کا حکم دیا جائے تو ناممکن العمل اور اگر اس سے کم تو قرآن و حدیث میں صاحب مذہب کسے منقول ہونا چاہئے تھا۔ میں نے اس کا جواب یہ دیا کہ قانون اکثری حالت کے تابع ہوتے ہیں اور چونکہ قطبین پر اول تو آبادی کا ہونا ثابت نہیں اور اگر ہو بھی تو چونکہ اکثر حصص زمین کی یہ حالت نہیں اسلئے اکثری حالت کے موافق احکام مقرر ہوئے ہر ماہ اور ستنے صورتیں ان کے لئے قیاس کے ذریعہ سے حاصل احکام مستبط کو کے حکم دیا جاسکتا ہے ہر چیز کی کا حکم صراحت قرآن و حدیث میں ہونا ضروری نہیں بلکہ کثیر الوقوع امور کا حکم صاحب شریعت ہی منقول ہے جو بمنزلہ اصول کے ہو سکتا ہے جیسا کہ ان مقامات کیلئے جہاں کہ شفق تمام رات غائب نہیں ہوتی کتاب ہیئت دیکھنے سے معلوم ہوا کہ ۲۲ مئی سے لیکر ۲۱ جولائی تک لندن کے افق سے ۱۸ درجے نیچے آتا نہیں جاتا لہذا اتنے عرصہ تک تمام رات شفق باقی رہتی ہے۔ لندن کا عرض البلد ۵۱ درجہ ہے (بعض فقہار نے لکھا ہے کہ وہاں عشاء کا وقت نہیں آتا اور ان سے عشاء کی نماز ساقط ہے بعض فقہار نے اختلاف بھی کیا ہے ارض بلغار کے متعلق شامی نے بھی اس کا حکم لکھا ہے میں نے یہ جواب تو دیدیا لیکن روزہ کے متعلق عالمگیری میں تلاش کرنے سے بھی کوئی جزئی نہیں ملی یعنی مثلاً لندن کے لوگ کس وقت تک سحر کما سکتے ہیں اور



تزامن جو تابع عشار کے معلوم ہوتی ہے ادا کریں یا نہ ادا کریں۔ کیا جناب والا کی نظر سے کوئی جزئی ایسے مقامات پر روزہ اور ترائیج کے متعلق گزری ہے یا قیاس کے موافق کیا حکم ہو سکتا ہے۔ نیز میرا جواب غلط یا نامکمل تو نہیں ہے اگر مولو تصحیح و تکمیل فرماویں۔ اگر کوئی دوسرا جواب ہو سکتا ہو تو وہ بھی تحریر فرمادیں۔ کتاب ہیئت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لندن میں سب سے بڑا دن ۱۶ گھنٹہ کا اور سب سے چھوٹی رات ۴ ۱/۲ گھنٹہ کی ہوتی ہے۔

سینٹ پیٹرسبرگ دارالسلطنت روس ۶۰ درجہ شمال عرض البلد پر ہے وہاں تقریباً ۱۹ گھنٹہ کا سب سے بڑا دن ہوتا ہے اتنا طویل روزہ ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے علاوہ بریں بعض ایسے مقامات آباد بھی ہیں جہاں سب سے بڑا دن ۲۴ گھنٹہ یا اس سے زائد ہوتا ہو یعنی آفتاب بغیر غروب کے حرکت رحوئی کرتا ہے چنانچہ ۶۵ درجہ ۵۴ دقیقہ عرض البلد شمالی پر سب سے بڑا دن ۲۴ گھنٹہ کا اور ۹۶ درجہ ۵۳ دقیقہ پر گرمیوں میں ۳۱ دن تک آفتاب غروب نہیں ہوتا یعنی ایک دن ۳۱ دن کے برابر ہوتا ہے وہاں روزہ کا کیا حکم ہو گا۔

الجواب۔ آپ نے جو جواب دیا بالکل کافی و مکمل ہے۔ تمام سلطنتوں کے قوانین کلیہ پر مقامی احکام کو حکم جزئیہ کی تقریر کرنا پڑتی ہے جنہیں سے بعض میں شبہا کی بھی حاجت ہوتی ہے اور وہ سب ان ہی کلیات کے تحت ہیں داخل اور ان قوانین کو ان کے لئے شامل سمجھا جاتا ہے ان جزئیات مقامیہ کے مضر و مذکور کی کتاب القانون نہونے سے ان مقامات کے خارج عن اثر السلطنت ہونے پر کوئی بھی استدلال نہیں کرتا جبکہ اس سلطنت کا احاطہ دلیل صحیح سے ثابت ہوا اور اگر کوئی استدلال کرنے لگے تو محقق اس استدلال کو دلیل صحیح کے تابع بنا کر اسی طرح جب دلائل قطعیہ سے عموم بشت معلوم ہے تو معارض کو دفع کرینگے چنانچہ جیسا اشتمال مثال مذکور میں ہے ایسا ہی اشتمال کلیات شرعیہ میں متحقق ہے جسکی بنا پر فقہاء اسلام نے ان مقامات کے احکام سے تعرض بھی کیا ہے گو اس وجہ سے کہ کسی نے کسی کلی میں داخل سمجھا اور کسی نے کسی میں باہم اختلاف بھی ہو گیا لیکن یہ اختلاف ہمارے لئے اصل مقصود میں قارح نہیں کیونکہ ان کلیات کی بنا پر حکم کرنے سے یہ تو ثابت ہو گیا کہ شریعت محمدیہ نے ایسے کلیات مقرر کئے ہیں جو ان مقامات کی ضرورتوں کو حاوی ہیں گو وہ تطبیق میں آرا مختلف ہو جاویں جیسا ایک عدالت سے ایک حکم ایک قانون کی بنا پر ہوتا ہے اور عدالت اپیل سے دوسرے قانون کی بنا پر اس کے خلاف حکم ہو جاتا ہے چنانچہ ہمارے فقہاء کا تعرض تو خود سوال ہی میں منقول ہے رہا روزہ اگر بالخصوص اس سے تعرض بھی نہو تب بھی وہی دلائل نماز کے یہاں بھی باشرک ۴۴ ہول روزہ کیلئے بھی کافی ہونے لیکن فقہاء نے اس پر کفایت نہیں کی بلکہ روزہ سے بلکہ اسکے علاوہ احوال و معاملات سے بھی تعرض



تمیخا فرمایا ہے فردا مختار عن الرمی فی شرح المنہاج و یجری ذلک فیما لو مکنت الشمس عند قوم  
 مدۃ اہح و فیہ عن امداد الفتح قلت و كذلك یقدر لجميع الاجال كالصوم والزکوة والحج و  
 العدة واجال البیع والسلم الاجار و ینظر ابتداء الیوم فیکمل فصل من الفصول الاربعة  
 بحسب ما یكون کل یوم من الزیادة والنقص کذا فی کتب الائمة الشافعية ونحن نقول بمثلہ  
 اذا صل التقدير یصل بہ اجماعا فی الصلوات اہح ۳۰ و فیہ بعد نصف صفحہ لم أر من تعرض  
 عندنا لحکم صومہم فیما اذا کان یطلع الفجر عندہم کما تغیب الشمس او بعدہ بزمان لا یقدر فیہ  
 الصائم علی اکل ما یقیم بنیہ ولا یمن ان یقال بوجوب موالاة الصوم علیہم لانہ یؤدی  
 الی الهلاک فان قلنا بوجوب الصوم یلزم القول بالتقدير و هل یقدر لہم ما یقرب لبلاد الیہم  
 کما قالہ الشافعية هنا ایضا ام یقدر لہم ما یسیر الکل والشرب ام یجب علیہم القضاء  
 فقط دون الاداء کل محتمل فلیتأمل ولا یمن القول هنا بعدہم الوجوب اصلا کالعشاء  
 عند القائل بہ فیہا لان علیہ عدم الوجوب فیہا عند القائل بہ عدم السبب فی الصوم قل  
 دجدا السبب وهو شہود جزء من الشہر و طلوع فجر کل یوم هذا ما ظہر فیما علم اہل  
 اس تقریر سے اس اعتراض کا جواب تو ہو گیا اب یہ بات کہ ہمارے فقہار کے ..... اقوال میں کس کو کس ترجیح  
 ہے اس تحقیق پر اصل جواب موقوف نہیں ہاں خود ایک مستقل تحقیق ہے جسکی ضرورت مسلم کیلئے ہوگی سو اس  
 نماز میں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ انداز کر کے سب نمازیں چاہیں اور روزہ میں جو مقامات ایسے ہیں جہاں  
 بعض ازمناہ میں لیل شرعی نہیں ہوتی رمضان میں روزہ رکھیں کہ شہر و شہر یا گیا اور چونکہ افطار و سحر  
 نہار شرعی میں واقع ہوا ہے اسلئے شبہ کی وجہ سے دو سکر زمانہ میں قضا بھی کر لیں اور جہاں لیل شرعی ہوتی  
 وہاں جس جگہ نہار کا طول بقدر عمل صوم ہوا اور فطرۃ ان کا تحمل ہے زائد ہوگا انہم معتادون بطول  
 النهار و طول اکثر الاعمال فیہ وہاں روزہ رکھیں اور ادا بھی ہو جاوے گا اور جہاں بقدر تحمل نہ ہو وہاں انداز  
 کر کے عدد پورا کریں اور بعد ازاں ایسے ایام لمجاوب جسکا تحمل ہو سکے تو احتیاطا قضا بھی کر لیں اور اگر ایسے  
 ایام نہ ملیں تو وہی انداز کے روزے کافی ہو جاویں گے و فردا مختار فی جواز فطر من لا یقدر ثم قضاء  
 ما نص و قال الرمی و فی جامع الفتاوی و لو ضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعلشہ فلما ان  
 یفطر و یطعم کل یوم نصف صاع اہ اذا لم یدار لہ عدۃ من ایام اخر یمكن الصوم فیہا و



الاوجب عليه القضاء وعلى هذا الحصاد اذا المر يقدر عليه مع الصوم ويهلك الزرع بالناخيل لا  
شك فوجاز الغطر والقضاء الى اخر ما قيد به بما اذا المر يمكن عند ما يكفيه وعياله واذا اخطأ  
هلاك زرع او سرقة ولم يجد من يعمل له باجرة المثل وهو يقدر عليها ج ۲ ص ۱۸۲  
۲. جادی الاولی مسئلہ ۳۳۰

انچاسویں حکمتہ حل بعضے اشعار مشنوی متعلق آئینہ بون شیخ

## شرح حبیبی

<p>لایق جندیم و یا بد پیکرم تسخرے باشد کہ او بادے کند تا چه رنگم همچو روزم یا چو شب ہیچ مے ننمود نقشم از کسے تا بہ بنید ہر کسے کو چست کیمیت آئینہ سیمای جان سنگیں بہاست روی آن یاری کہ باشد زراں دیار رو بہ دریا کا رہر ناید ز جو درد مریم را بحر مابن کشید صد دل نا دیدہ غرق دیدہ شد دیدم اندر چشم تو من نقش خود</p>	<p>او چو مے خواند مرا من بنگرم گر لطیفے ز شرت را در پے رسد کہ بہ بنیم نقش خود را اے عجب نقش جان خویش مے جستم بے گفتم آخر آئینہ از بہر پست آئینہ آہن برائے لو نہاست آئینہ جان نیست الاروے یار گفتم اے دل آئینہ کل را بگو زین طلب بندہ بکوی تو رسید دیدہ تو چوں دلم نا دیدہ شد آئینہ کلی ترا دیدم ابد</p>
---	---



گفتم آخر خویش را من یافتم	درد و چشمش را در روشن یافتم
گفت و ہم کان خیال تست	ذات خود را از خیال خود بدان
نقش من از چشم تو آواز داد	کہ منم تو تو منی در اتحاد
اندریں چشم منیر بے زوال	از حقائق راہ کے یاد خیال
درد و چشم غیبر من تو نقش خود	گر بہ بینی آن خیالے داں ورد
آنکہ سرمہ در نبیتی درے کشد	بادہ از تصویر شیطان و چشمہ
چشم او خانہ خیال است و عدم	نیستہارا ہست بسند لا جرم
چشم من چہں سرمہ دیدن ذوالجلال	خانہ ہستی است نے خانہ خیال

یعنی جب مطلوب مجھے اپنی طرف بلاتا ہے تو میں سوچتا ہوں کہ معلوم نہیں کہ میں اس قابل بھی ہوں کہ مجھ کو مجھے اپنی طرف کھینچے یا نہیں پھر خیال کرتا ہوں کہ مجھ میں صلاحیت نہوتی تو آخر وہ بلاتا کیوں نہیں شیبہ ہوتا ہے کہ بلانا میری قابلیت کی دلیل نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر کوئی پاکیزہ صورت کسی بد صورت کے پیچھے چھپتا ہے تو اس سے اسکو بنانا اور اسکے ساتھ نسخہ پن مقصود ہوتا ہے (ممکن ہے کہ یہ بلانا بھی اسی قبیل سے ہو پھر خبر مر کہ تعجب سے دہاتے ہر کم غضب کی بات سے کہیں خود اپنی صورت کو دیکھتا ہوں کہ میں گورا ہوں یا کالا (یعنی مجھ میں نور استعداد فطری ہے یا نہیں) اور پتہ نہیں چلتا آگے فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی روح کی صورت اصلی اور یہ کہ آیا وہ فطرۃ صلیحہ للجبہ ہے یا نہیں معلوم کرنے میں بہت کچھ سعی کی مگر کسی سے اسکا کچھ بھی پتہ نہ چلا بالآخر میں نے سوچا کہ آخر آئینہ کس لئے ہے وہ تو محض اس لئے ہے کہ ہر شخص اس میں اپنی صورت دیکھ لے اور جان لے کہ وہ کیا ہے اور کون ہے تم آئینہ سے یہ لوہے کا آئینہ نہ سمجھ جانا کیونکہ اس سے تو صرف رنگ معلوم ہو سکتے ہیں۔ اجسام بھی نہیں معلوم ہو سکتے۔ چہ جائیکہ روح کی صورت اور صلاحیت فطری بلکہ روح کا آئینہ تو ایک بہت بڑی بیش قیمت چیز ہے تو حیران ہو گے کہ آخر وہ کیا ہے تو ہم نہیں بتائے دیتے ہیں سنو آئینہ جان صرف روئے یا رہے مگر یہ متعارف یا نہیں بلکہ وہ یا جبکہ تعلق عالم ملکوت سے ہے اور علانی عالم



ناسوت کو یک لخت قطع کر چکا ہے (یعنی مرشد۔ مرشد کو آئینہ اسلئے کہا کہ جسطرح آئینہ سے ظاہری حالت معلوم ہو جاتی ہے یوں ہی مرشد کی صحبت سے معرفت ذات و حالت روح چل ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ اوپر بھی مذکور ہو چکی ہے اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جب آدمی مرشد کے پاس ہوتا ہے تو اسکے دل میں سکون و طمانینت پیدا ہوتی ہے اور وہ دنیا سے اپنی توجہ ہٹاتا ہے اور خدا کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ یہ علامت ہے اسکی حالت کے محمود ہونے کی۔ اور اگر یہ کیفیات پیدا نہ ہوں بلکہ ان کی متضاد کیفیات پیدا ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ مرشد خود ہی ناقص ہے سو وہ تو محل کلام ہی نہیں یا کامل ہے پس اسکی دو صورتیں ہیں یا تو یہ کہ خاص اسی کی صحبت میں یہ کیفیت پیدا ہوتی اور کاملین کی صحبت میں یہ بات نہیں ہوتی اس صورت میں سمجھنا چاہئے کہ اس کی حالت فی نفسہ محمود مگر اس شیخ سے اسے نفع نہ ہوگا۔ دوسرا شیخ تلاش کرنا چاہئے۔ اور اگر ہر شیخ کی صحبت میں یہی کیفیت ہوتی ہو تو سمجھا جائیگا کہ حالت اچھی نہیں ہے۔ مگر قابلیت و استعداد اور نکل فنا نہیں ہوتی۔ ورنہ حد تکلف سے نکل جاتا بلکہ بہت مشکل اور کمزور ہو گئی ہے کسی طبیب دل حاذق کی طرف رجوع کرنی چاہئے کہ وہ اپنی عذافت و مہارت سے کسی مناسب تدبیر سے اسکو تقویت پہونچا دے) جب میں نے یہ دیکھا کہ یہ کام آئینہ سے نکل سکتا ہے تب میں نے اپنے دل سے کہا کہ آئینہ کل و مرشد کامل و حاذق تلاش کرنا چاہئے اور دریا پر جانا چاہئے کہ ندی نالوں اور ناقصین سے کام نہ چلیگا۔ قصہ مختصر یہ کہ مجھے اپنی حالت معلوم کرنے کی ضرورت تھی اور مجھے کوئی رستہ نہیں ملتا تھا۔ بالآخر مجھے پتہ چلا اور اب یہ غلام اس غرض سے حضور کی خدمت میں حاضر ہوا ہے کہ مجھے میری روح کی کیفیت معلوم ہو جائے اور اصلی بات یہ ہے کہ بیماری ہی طبیب کی طرف رجوع کر دینے پر آمادہ کرتی ہے اور بے چینی ہی کسی راحت و دل کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کرتی ہے چنانچہ وہ درد ہی تھا جو مریم کو نخل خرما کی طرف لے گیا۔ آپ کا نور معرفت میرے لئے جو اپنی معرفت کا آلہ بنا ہے تو کیوں۔ اسلئے کہ سب کو اندھے دل اس نور معرفت میں غرق ہو چکے ہیں اور اس سے منور ہو کر بینا بن گئے ہیں۔ اور اس بنا پر بیمار لڑکی کے معالجہ میں آپ کو مہارت تامہ چل ہو چکی ہے آئندہ اشعار کے حل سے پہلے ہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انکی عبارت کو حل کیا جاوے لہذا اولاً بقدر ضرورت حل عبارت کرتے ہیں پھر مطالب لکھیں گے حل عبارت۔ جاننا چاہئے کہ چشم ظاہر میں محسوسات کی صورتیں منطبع ہوتی ہیں اور



بعض صورتیں محسوس بھی ہوتی ہیں چنانچہ ذوق کتنا ہے ۵

دیکھ چھوٹوں کو ہے الشر بڑائی دیتا آسمان آنکھ کے ہے تل میں دکھائی دیتا

اور وہ تصویریں فوٹو کے ذریعے سے حاصل بھی ہو سکتی ہیں اور انکو بڑھا کر دیکھ بھی سکتے ہیں۔ جبکہ یہ امر محمد ہو چکا تو سمجھو کہ مولانا نے شیخ کے قلب روشن کو آنکھ سے تشبیہ دی اور اسمیں اپنی حالت کو منطیع مانا۔ اور اپنی نسبت اُسکے دیکھنے کا ادعا کیا۔ اور اس صورت کو زبان حال متکلم بھی مانا۔

علیٰ ہذا القیاس قلب ناقص کو بھی آنکھ مانا اُس میں بھی انطباع صورت حالت اور اُسکی رویت کا ادعا کیا وغیرہ وغیرہ۔ یہ تو محض عنوان تعبیری تھا اور اصل مقصد وہی شیخ کی معرفت کا سبب اور اک بننا وغیرہ وغیرہ ہے اسکو مد نظر رکھ کر دیدم اندر چشم تو من نفس خود سے آخر تک پڑھنا چاہئے تاکہ الجھن نہ ہو۔

مگر در دو چشم میں در کو سببیہ کتنا بہ نسبت ظرفیہ کہنے کے زیادہ اقرب اور بے تکلف ہو۔ از حقائق راہ کے یا بد خیال میں اس سببیہ ہے غیاث اللغات میں از کو معنی مع بھی لکھا ہے اور اس مقام پر بے تکلف بھی ہے مگر اس میں شبہ ہے کہ از معنی مع ہوتا بھی ہے یا نہیں کیونکہ انھوں نے جو مثال دی ہے وہ بے محل ہے۔ اور اس سے معنی مع ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ وہ مصرع یہ ہے دل بستگی از سنبل گل پوش تو دارد کیونکہ یہاں از ملا بست کیلئے ہے ملا بست اور چیز ہے اور معیت اور شے۔

تیسری توجیہ یہ ہے کہ از معنی در ہو جیسا کہ اس مصرع میں ہے۔ اویم از چہل روز گرد تمام رکما فی غیاث اللغات۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ از معنی عن ہو۔ اور بطح عن بدل کیلئے آتا ہے یوں ہی یہ بھی ہو سکا اسکی کوئی سند ہاتھ نہیں لگی۔ پانچویں توجیہ یہ کہ از معنی مجاوزہ ہو یعنی حقائق کو چھوڑ کر خیال اس آنکھ میں کیسے آ سکتا ہے چھٹی توجیہ یہ کہ از حقائق راہ کے یا بد خیال کے معنی یہ ہوں۔ خیال حقائق کے راہ یا بد یعنی اس چشم منیر بے زوال میں اشیاء متحققہ فی نفس الامر و لو فی غیر ذال محل کی صورت اختراع کیونکہ اسکی ہے اور وہ آنکھ ان اشیاء کو (کہ ہر اب بقیعة بحسب الظمان ماء) ایسے محل میں کیونکہ دیکھ سکتی ہے۔ جہاں وہ نہیں ہیں۔ یہ توجیہ بالکل بے تکلف اور صافی عن الغبار معلوم ہوتی ہے جرت مضمون ذہن نشین ہو چکا تو اب اصل طلب سنو۔ مولانا فرماتے ہیں کہ۔

جنا بستنج میں تو آپ ہی کا معتقد ہوں۔ اور آپ ہی کو کامل سمجھتا ہوں کیونکہ میں سب جگہ ٹھوکریں دکھا چکا لیکن کس جا مجھے اپنی روح کی کیفیت اور حالت نہ معلوم ہوئی اور میں نہ جان سکا کہ میں کیسا ہوں۔



جب ہوئی تو یہاں آکر ہوئی اور آپ ہی کے چشم دل مجھے اپنی حالت کی صورت نظر آئی۔ اور آپ ہی کے نور معرفت کے سبب میں اپنی حالت پر مطلع ہوا۔ مولانا پر پھر وہم کا غلبہ ہوتا ہے اور ہونا بھی چاہیے کیونکہ مقصود جس قدر اعز ہوتا ہے اور طلب بقدر شدید ہوتی ہے اس قدر زیادہ توہمات اور احتمالات مانع عن الوصول مہیب بنکر پریشان کرنے میں مطلوب مولانا کا اعز ہونا تو ظاہر ہے۔ شدت طلب ان کے کلام سے ظاہر ہے پس اسی صورت میں وساوس کا ہجوم کچھ مستبعد نہیں۔ لیکن ایسے وقت مرشد حاذق کی نہایت شدید ضرورت ہوتی ہے کہ حتی الامکان طالب کو وساوس سے نجات دلا کر یاس سے بچا دے۔ چنانچہ ایک صاحب پر اسی قسم کے وساوس کا ہجوم ہوا۔ حضرت مجدد الملت و الدین طال بقارہ وعم فیضہ سے رجوع کیا۔ حضرت اقدس نے تشفی فرمائی جس کا اثر اپنا ہوا کہ انہوں نے تسلیم کیا آپ نے جو کچھ فرمایا ہے اس میں عقلاً تو شبہ کی گنجائش نہیں لیکن یہ کہا کہ دل کو اطمینان اور سکون نہیں ہوتا حضرت نے فرمایا کہ تم کو اطمینان نہیں ہوتا۔ نہ ہو۔ بلا سے ہیں اطمینان ہے کہ تمہاری حالت اچھی ہے طبیب کو اپنے اطمینان کی ضرورت ہے اگر مریض کا اطمینان نہ کر سکے کچھ پروا نہیں کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ فرق نہایت لطیف ہوتا ہے جس کو طبیب اپنی حذاقت سے محسوس کرتا ہے مگر مریض کو نہیں سمجھا سکتا کیونکہ تو اس میں حذاقت ہے اور نہ اعتدال مزاج پس تم کو اتنا ہی سمجھ لینا کافی ہے کہ ہیں اطمینان ہے۔ الحمد للہ کہ اس سے تسکین ہو گئی (اللہ درہ ما ادق لظہرہ والطف بالمریض) آگے مولانا فرماتے ہیں کہ جب مجھے معلوم ہو گیا کہ میری حالت اچھی ہے اور میں لائق جذب محبوب ہوں تو میرے وہم نے کہا کہ یہ تو دیکھو کہ جو کچھ تجھے معلوم ہوا اور جو صورت تو نے چشم یار میں منطبع دیکھی وہ تیری اختراعی اور کسر اب بقیعة بحسبہ الظہان ما ہے یا تیری حالت کا اصلی نقشہ اور سچی تصویر تھو چاہتے کہ حقیقت واقعہ میں کیا صورت میں بتیاز کر لے جب یہ ہم ہوا تو میری حالت کی وہ تصویر جو چشم شیخ میں منطبع بھی اور جس کو میں نے چشم یار سے پکارا یعنی نہ ہر نہ کھانا اور مجھے اختراع متخیلہ نہ سمجھنا میں تیری حالت کا اصلی نقشہ اور سچی تصویر ہوں اور تو مجھ سے متحد ہے میں تجھ سے۔ کیونکہ میں اور حالت دونوں ایک ہیں اور تو اور حالت دونوں ایک۔ تجھے تو میرے اختراعی اور یہ احتمال اور تو ہم بھی نہ ہونا چاہیے کیونکہ اس پائدار اور روشن چشم میں شیا متحققہ فی نفس الامور لو فی غیر ہذا المحل المخصوص المتعین کی صورت اختراعیہ کیونکہ آسکتی ہے۔ خود اس چشم کا اختراع صورت



تو درکنار یہاں تو اسکی بھی گنجائش نہیں کہ کوئی اپنی ہی اختراعی صورت آسمیں مشاہدہ کرے یعنی فی الحقیقت تو اس آنکھ میں کوئی صورت نہ ہو اور کوئی شخص اپنی متخیلہ کے اختراع سے سمجھے کہ آسمیں فلاں صورت منطبع ہے۔ یہ بھی ناممکن ہو بلکہ اگر کسی ناقص کی آنکھ میں تجھے اپنی حالت کی اور صورت نظر وے تو اسکو اختراعی اور مردود سمجھ کیونکہ جو شخص عالم فانی کے نظارہ میں منہمک ہے وہ تخیلیات اور تسویلات شیطانیہ سے بہرہ انداز ہوتا ہے اسی کی آنکھ میں اختراعی صورتیں آتی ہیں خواہ خود اسی آنکھ کی اختراعی ہوں یا دوسرے کی۔ اور وہی غیر واقعات کو واقعیات دیکھتا ہے۔ رہی وہ آنکھ جیس میں ہوں اس کا کل الجواہر نور و الجلال ہے جو غیر واقعت کے وہم و خیال سے بھی بہرہ اور متعالی ہے پھر اس آنکھ میں غیر واقعات اور اختراعیات کو کیا دخل وہ تو سر اسر واقعیات ہی کا محل ہے خلاصہ یہ کہ مولانا فرماتے ہیں کہ جب مجھے اپنی حالت معلوم ہوتی تو مجھے اس کی غیر واقعت کا شبہ ہوا۔ مگر شیخ کے نوہ معرفت نے دستگیری کی اور کچھ ایسی بصیرت پیدا ہوئی کہ خود وہ حالت ہی میسر لے اپنی واقعت کی دلیل ہو گئی۔ اور شیخ کے کمال کا اعتقاد اس کا معاون بن گیا۔ چونکہ اوپر غیر واقعیات کو واقعی سمجھنے کا ناقص کی حالت کے بیان میں تذکرہ آچکا ہے اسی کو مولانا آگے بیان فرماتے ہیں اور کہتے ہیں تاکہ موباشد از تو پیش چشم انہ۔

تاکہ موباشد از تو پیش چشم	در خیالت گوہر باشد جویشم
یشم را انگہ شناسی از گہر	کز خیال خود کنی کلی عبر

یعنی اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ناقص غیر واقعی چیزوں کو واقعی سمجھتا ہے۔ اب ہم تجھے بتلاتے ہیں کہ جب تک تیری آنکھ کے سامنے ایک بال بھی رہیگا۔ اور عالم ناسوت سے تجھے ذرا سا بھی تعلق رہیگا اسوقت تک کہ اس وحاساس کی غلطی قائم رہے گی۔ اور تو موتی کو شب سمجھے گا۔ شب اور موتی (دکھوئی اور کھری چیزوں میں تجھے اس وقت امتیاز ہو سکتا ہے جبکہ تو خیال (اور دیگر قوی مادی) سے بالکل گزر جائے اور انکو بالکل بیکار و معطل کر دے۔

## شرح شبیری

اوپر سے خواند مرا من بنگرم	لائق جذبیم و یا بد پیکرم
----------------------------	--------------------------



یعنی جب وہ مجھے بلاتا ہے تو اب میں دیکھتا ہوں کہ آیا میں اس کے لائق ہوں یا نہیں۔  
مطلب یہ کہ جب آدمی سے کشش ہے تو مجھے اپنے اندر یہ دیکھنا ہے کہ یہ استعداد اصلی ہے یا یوں ہی  
کسی عارض کی وجہ سے کشش ہے اور اس دیکھنے کی اسلئے ضرورت ہے۔

**گر لطیف زشت را دریے رسد**      **تسخیرے با شد کہ او با فے کند**

یعنی اگر کوئی خوبصورت آدمی کسی بد صورت کے پیچھے پھرنے لگے تو یہ ایک مسخرہ پن ہوگا جو کہ وہ حسین اس  
زشت رو سے کرتا ہے مطلب یہ کہ اگر مجھ میں استعداد اسکی نہ ہوگی تو مرشد کا جذب ایسا ہی ہوگا جیسا کہ  
اس حسین کا اس زشت رو پر عاشق ہونا پہلے چونکہ اوپر کہا ہے کہ چارہ آں باشد کہ خود را بتگیم الخ یعنی اب  
علاج کہ ہم اپنے کو دیکھیں آگے اسی سلمان کی طرف غور ہے فرماتے ہیں۔

**کہ بہ بینم نقش خود را و عجب**      **تا چہ رنگم پیمو روزم یا چو شب**

یعنی کہ علاج یہی ہے کہ اب میں اپنی حالت اور اپنے نقش کو دیکھوں کہ میری حالت دن کی طرح ہے یا رات  
کی طرح مطلب یہ کہ جب علاج یہی ٹھہر کر میں اپنی حالت کو دیکھوں تو اب میں نے دیکھنا چاہا کہ آیا میری اس  
صلاح ہے یا سرف۔ یہاں یہ بھی معلوم کر لو انسان خواہ کسی قدر معاصی کرے اور خواہ کتنا ہی حق و سرف  
مگر اسکی استعداد بالکل زائل نہیں ہوتی حتیٰ کہ حالت کفر میں بھی استعداد زائل نہیں ہوتی۔ ہاں اس قدر محبوب  
ہو جاتی ہے کہ کالعدم ہو جاتی ہے اور اس کا کوئی اثر ظاہر میں نہیں رہتا۔ اور دیکھو تو اگر بالکل معدوم ہو جاتا۔  
کرتی تو پھر انسان قبول حق کا مکلف ہی کیوں رہتا اور یہ عذاب و ثواب ہی کیوں ہوتا یہ سب اسی لئے  
ہے کہ باوجود استعداد ہونیکے اسکو اپنے معاصی اور نافرمانیوں سے اس درجہ کو پہنچا دیا ہے کہ کالعدم ہو  
خوب سمجھ لو آگے فرماتے ہیں۔

**نقش جان خویش می ختم بے**      **ہیچ می نمود نقشم از کے**

یعنی اپنی حالت کو میں نے بہت تلاش کیا مگر کسی شخص کے ذریعہ سے اپنی حالت مجھ کو نظر نہ آئی۔ مطلب کہ  
میں نے اپنی حالت کو معلوم کرنا چاہا مگر کسی کے ذریعہ سے میں معلوم نہ کر سکا یہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ حالت معلوم  
ہونے میں شیخ کو کیا دخل ہے پس یہ معلوم نہ ہونا دو سبب ہوتا ہے کہ بھی شیخ کے ناقص ہونے سے کہ بھی کسی خاص  
شیخ کیساتھ مناسبت نہ ہونے سے لیکن مقصود حاصل نہ ہونا دونوں میں مشترک ہے مقصود صرف اس قدر ہے  
کہ مجھے کہیں اپنی معرفت کیفیت استعداد کی حاصل نہ ہوئی جو کہ شرط نفع سلوک تھی یعنی مجھے یہ نہ معلوم ہو سکا



درجہ میں صلاحیت اصلی ہے یا نہیں۔ لہذا میں نے یہ سوچا کہ۔

## گفتہ آخر آئینہ از بہر صیت تا بہ بیند ہر کسے کہ چیت کیست

یعنی پھر میں نے خود کہا کہ آخر آئینہ کس لئے ہے۔ آئینہ تو اسی لئے ہو اگر تا ہے کہ ہر شخص اس میں یہ دیکھ سکے کہ کون ہے اور کیا ہے۔ مطلب یہ کہ اس مرشد کامل سے فیض قرب حق حاصل کرنے کیلئے جو اس امتحان کی ضرورت ہے کہ میری استعداد صحیح ہے یا فاسد۔ اس امتحان کیلئے کسی ذریعہ خارجیہ کو کیوں تلاش کیا جاوے کہ اس پر تحقیق کر کے پھر مرشد کی طرف متوجہ ہوں خود اسی مرشد کو کیوں نہ آئینہ بنایا جا جیسا آگے مضر آئینہ جان نیست میں معلوم ہو گا اور آئینہ مرشد کو اسلئے کہا ہو کہ جس طرح آئینہ کی محاذ اذہ سے بعض حالت جسمانیہ معلوم ہو جاتی ہے اسی طرح مرشد کے پاس بیٹھنے سے بھی اپنی حالت روحانیہ معلوم ہو جاتی ہے کہ آیا استعداد قبول حق قوی و اصلی ہے یا ضعیف و عارضی اسلئے کہ اگر نیرگوں کے پاس بیٹھنے سے خدا یاد آوے اور محبت حق زیادہ ہو۔ اور عالم ناسوت کے بعد مواء قطع تعلق کو دل چاہے تو معلوم ہوتا ہے کہ استعداد باقی ہے ورنہ سمجھے کہ ضعیف ہو گئی اب اسکا علاج ضروری ہے یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اگر اس شخص کو سب شیخ اور مقبولین حق کے پاس جانے سے یہ بات پیش آتی ہے تب تو سمجھے کہ بیشک استعداد ہی کمزور ہو گئی مگر وہ بھی لا علاج نہیں مایوسی جائز نہیں اور اگر ایسا ہے کہ کسی خاص شیخ کے پاس رہتے ہوئے تو ایسی حالت درست رہتی اور توبہ الی اللہ اور محبت حق رہتی ہے لیکن اس کے علاوہ دوسرے سو گودشت تو نہیں ہوتی لیکن وہ حالت بھی قائم نہیں رہتی بلکہ توجہ ناسوت کی طرف رہتی ہے یا یہ کہ کسی ایک شیخ کی پاس وشت ہوتی ہے اور باقیوں سے انکس اور توجہ ناسوت کی طرف رہتی ہے یا یہ کہ کسی ایک شیخ کی پاس وشت ہوتی ہے اور باقیوں سے انکس اور محبت اور توجہ حق ہوتی ہے ان دونوں صورتوں میں استعداد اور قابلیت موجود ہے مگر یہ سمجھا جاوے گا کہ اسکو اول صورت میں تو سوائے ایک اور سب سے اور دوسری صورت میں خاص اس شخص سے مناسبت نہیں ہے اسلئے اس سے اسکو فیض نہیں پہنچتا لہذا اخیر کی دونوں صورتوں میں پریشان نہ ہو کیونکہ مذکورہ حالت نہیں ہے۔ ہاں اول کی صورت میں علاج کی فکر بہت جلد چاہئے ورنہ اگر خدا نخواستہ معاصی کے اور حجابات حاصل ہو گئے تو پھر علاج زیادہ مشکل ہو گا گو ممکن ہو گا۔ ف یہ بات پہلے بیان کر دی گئی ہے کہ اولیاء اللہ کی صحبت سے خدا یاد آتا ہے بلکہ انکے خیال اور ذکر سے بھی خدا یاد آتا ہے اور اسکے نظاہر بہت موجود ہیں چنانچہ ایک صادق عالم نے میں تھے اور ہمارے حضرت حاجی صاحب



قدس سرہ کے خادموں میں سے تھے اور انکو گائے بھینس وغیرہ سے بہت ہی محبت تھی اسلئے اس بیہوشی کے عالم میں وہ اُن ہی گائے بھینسوں کی باتیں کیا کرتے تھے کہ اسکو کھولو اور اسکو باندھو وغیرہ وغیرہ چنانچہ اسوقت بھی ایسا ہی ہوا ایسے وقت میں انکی یہ حالت دیکھکر لوگ بہت گھبرائے اور لوگوں کو بہت ہی وحشت ہوئی حالانکہ کوئی وحشت کی بات نہ تھی اور ان کی حالت خدا نخواستہ خراب تھی اسلئے کہ یہ تو ایک ہندیان تھا جو ان کی زبان سے نکل رہا تھا مگر خیر چونکہ لوگوں کو وحشت تھی اسلئے خیر خواہوں کو یہ فکر ہوئی کہ ان کا خیال اس طرف سے ہٹانا چاہئے اور کسی طرح انکو متوجہ الی الحق کریں۔ اب یہاں بہت بڑے عاقل کی ضرورت تھی کہ وہ یہ سمجھے کہ اس وقت کونسی بات مفید ہوگی اور کس طرح ان کی توجہ اس طرف سے ہٹائی جاوے۔ خیر وہاں بھی ایک صاحب موجود تھے جو کہ عاقل تھے انھوں نے اُنکے کان میں کہدیا کہ حضرت حاجی صاحب (قدس سرہ) تشریف لائے ہیں معاوہ کہنے لگے کہ حضرت کے لئے فرشتہ بھیجاؤ حضرت کو اچھی طرح بٹھاؤ وغیرہ وغیرہ بعد میں ان کا ذہن حضرت حاجی صاحب کے تلقین کو ہموئے ذکر کی طرف منتقل ہو گیا اور ان کی زبان پر ذکر جاری ہو گیا اور اسی میں انتقال ہو گیا اے الشریعہ مسلمان کا خاتمہ بالخیر فرمائیے (یہاں ناظرین کاتب کیلئے دعا و مغفرت اور صلاح فرماویں اور یہ کہ حق تعالیٰ اپنی محبت سے آمین ثم آمین) اور اسی قسم کی بہت سی نظیریں موجود ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے خیال سے اور ذکر سے انکو دیکھنے سے ہر طرح خدا یاد آتا ہے لہذا ان کی صحبت آئینہ ہو گئی اپنی استعداد کے دیکھنے کی کہ اگر ان کے پاس جانے سے اُس ہوتا ہی اور تعلق بحق ہوتا ہے معلوم ہوا کہ خیر ابھی کچھ باقی ہے ورنہ علاج کرو کہ یہ حق کی طرح نکلو کھا جائیگا اور مکو خبر بھی نہ ہوگی اور اللہ سبک ہوتا فرما۔ اب آگے اُس آئینہ کی تعیین اول اجمالاً پھر تفصیلاً کہتے ہیں کہ وہ آئینہ کیا ہے فرماتے ہیں کہ۔

### آئینہ آہن برائے لونہاست آئینہ سیمائی جان سنگین بہاست

یعنی یہ لوہے کا آئینہ تو رنگ کے دیکھنے کے واسطے ہی اور چہرہ جان کے دیکھنے کے واسطے جو آئینہ ہے وہ تو ہر بیش قیمت ہے۔ آئینہ اصل لفظ آہینہ ہے یعنی لوہے کا اسلئے کہ اول سکندر نے لوہے کو صیقل کر کے اس قدر صاف کر دیا تھا کہ اُمیں منہ دکھلائی دینے لگتا تھا ورنہ اس سے پہلے کسی کو یہ خبر نہ تھی کہ اپنا چہرہ دیکھنے کی بھی کوئی صورت ہے لہذا اسکو آہینہ کہنے لگے پھر بعد میں کثرت استعمال کی وجہ سے آئینہ ہو گیا۔ مطلب یہ کہ ہم نے جو کہا ہے کہ آخر آئینہ تو اسی لئے ہے کہ اُمیں اپنی حالت کو دیکھیں تو یہاں



سہی کو یہ شبہ نہ ہو جاوے کہ اس ہر ادا آئینہ متعارف ہے لہذا فرماتے ہیں کہ یہ لوہے کا آئینہ مجھ کو مقصود نہیں ہے اسلئے کہ یہ تو صرف الوان کو دکھلاتا ہی ذی لون کو بھی نہیں دکھلا سکتا اسلئے کہ جس قدر صورتیں انسان دیکھتا ہے کسی نہ کسی لون میں مستور ہیں مثلاً یہ کہ کوئی کئے کہ میں نے زہر کو دیکھا اس سے مقصود یہ نہیں ہے کہ اُسکی ذات کو دیکھا بلکہ اُسکے رنگ کو جو اُس کے ساتھ درجہ اطلاق میں لازم غیر منفک ہو اُسکو دیکھا اور یہ بات ظاہر ہے پس یہ غیر الوان کیلئے کافی نہیں اور مجھ کو جسکا دیکھنا ہے وہ لون نہیں دوسرے مصرعہ میں فرماتے ہیں کہ جو آئینہ جان کی حالت دیکھنے کیلئے ہے وہ بہت ہی بیش قیمت ہو اُسکو اور اُسکو کیا متنا سبت۔ اب اس بیش قیمت آئینہ کو متعین تفصیلی بتلاتے ہیں کہ۔

**آئینہ جان نیست الاروئے یا روی آں یاری کہ باشد زان دیار**

یعنی آئینہ جان کا سوائے رویار کے اور کوئی نہیں ہے اور یار بھی وہ جو کہ اُس دیار کا ہو یعنی اب تک تو اسی خیال میں رہا کہ کسی اور ذریعے میں اپنی حالت معلوم کر لوں جب میری استعداد اور قابلیت معلوم ہو جائے تب مرشد سے رجوع کر دوں اور اسوقت مرشد کے پاس جاؤں لہذا اسکے واسطے بہت مارا پھرا اور بہت سے طرق اسکے لئے نکالے مگر سارے ناکافی ثابت ہوئے اور کہیں دوسری جگہ اپنی حالت معلوم نہ ہو سکی۔ لہذا میں نے یہ سوچا کہ بس اگر آئینہ بھی ہے تو وہی ہے اور مرشد ہی کی خدمت سے استعداد وغیرہ کا سب پتہ چل جاوے گا اور دربدن خالصہ سانی سے کوئی حال نہیں ہے اور اُسی کی صحبت میں سکون آئینہ ہو جاوے گی۔ دوسرے مصرعہ میں فرماتے ہیں کہ وہ یار بھی وہ ہو جسکو اُس دیار یعنی عالم غیب سے تعلق ہو اور جو کی طرف اُسکی توجہ ہو اسلئے کہ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر اُسکی صحبت ہی بھی کوئی نفع نہیں ہو سکتا آگے بھی سیکھو فرماتے ہیں کہ

**گفتم اے دل آئینہ کل را بنجو رو بہ دریا کار بر نہاید ز جو**

یعنی میں نے یہ کہا کہ اے دل آئینہ کامل کو ڈھونڈو اور میرا کے پاس جا اسلئے کہ مذی نالوں سے کام نہیں چلتا۔ مطلب یہ کہ یہ تو متعین ہو گیا کہ اپنی حالت کو آئینہ میں دیکھنا چاہئے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وہ آئینہ بھی مرشد ہے لہذا فرماتے ہیں کہ اب مرشد بھی کامل تلاش کرنا چاہئے اور ناقصین سے حذر چاہئے اسلئے کہ ان ناقصوں سے کام نہیں چلتا جب تک کہ وہ خود بھی کامل نہ ہو اسلئے کہ جو راستہ دیکھے ہوئے ہے وہی دوسروں کو راستہ اچھی طرح دکھلا بھی سکتا ہے اور جس نے خود ہی پوری طرح راستہ نہیں دیکھا وہ دوسرے کو کیا دکھلاوے گا اور ان صوفیہ کے کلام میں لفظ کل اور کلی دونوں معنی کامل آتے ہیں اگر التفات



اس فدیہ سے خطاب کی طرف اب تک تو مرشد کو غائب کے صیغہ سے تعبیر کرتے رہے اب اسکو خطاب کر کے فرماتے ہیں زین طلب الہ احد یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ خود مولانا کی حالت ہے اور مولانا ہی اس متنوی لکھنے کی حالت میں تلاش شیخ میں ہیں نہیں۔ کیونکہ مولانا تو اس کے لکھنے کے وقت کامل و مکمل تھے بلکہ فرضی طور پر اپنی طرف منسوب کر کے دوسروں کی حالت بتلانا مقصود ہے پس فرماتے ہیں۔

**زین طلب بندہ بکوسے توسیدہ درد مریم را بخر ما بن کشید**

یعنی میں اس طلب میں تیسرے کو چہ میں آیا ہوں اور دیکھو مریم علیہا السلام کو درد ہی نے کچھور کی خبر میں پہونچا دیا تھا مطلب یہ کہ چونکہ مجھے طلب حق بھی اسلئے اسی طلب میں بندہ آپ کے دروازہ پر حاضر ہوا ہے کہ آپ توجہ فرمادیں اور مجھے کامیاب کر دیں اسلئے کہ ۵

آنانکہ خاک را بنظر کیسا کنند آبا بود کہ گوشت چشے بما کنند

اور ۵ خسر و غریب است و گدا افتاده در کویشما باشد کہ از بہر خدا سے غریباں بنگری اسی طلب و اسی امید میں در دولت پر آ رہا ہوں۔ اسلئے کہ دیکھو مریم علیہا السلام کو بھی دردی نکلے کھینچ کر لے گیا تھا تو جب مجھے بھی درد طلب ہوا میں بھی خدمت میں حاضر ہوا ہوں ۵

بہ ملازمان سلطان کہ رساند این دعا را کہ بہر بادشاہی ز نظر مراں گذارا

خدا کیلئے اس در سے مجھے محروم نہ فرمانا اور ایسے متناس ہے کہ ۵ عمر بھر تک نہ نکلنا ہو تیسرے کو چہ سے دم اسی در پہ نکل جائے متناس ہے یہی مقصود سے بہت دور چلا گیا مقصود مولانا کا یہ ہے کہ اب آپ کے دروازہ پر حاضر ہو گیا اور یہ طلب ہی مجھے لائی ہے۔ اب آگے بتلاتے ہیں کہ میں نے اپنی حالت کس طرح معلوم کی پس فرماتے ہیں کہ۔

**دیدہ تو چوں دلم را دیدہ شد صد دل نا دیدہ غرق دیدہ شد**

آئینہ کلی ترا دیدم ابد دیدم اندر چشم تو من نقش خود یعنی جب آپ کی آنکھ میں سے دل کیلئے آنکھ ہو گئی اور وہ چشم حق ہیں جس میں سیکڑوں دل نا دیدہ غرق ہو چکے ہیں یعنی مستفیض ہو چکے ہیں تو میں نے نگاہ آئینہ کلی ہمیشہ کیلئے سمجھ لیا۔ اور میں نے اپنا نقش تمہاری آنکھ میں کھینچا۔ مطلب یہ کہ جب آپ کا نور اور آپ کی صحبت کافیض میری لئے اور اک کا آلہ بن گیا اور میں نے اسی نور اپنی حالت دیکھ لی تو میں نے نگاہ ہمیشہ کیلئے اپنا رہنما اور اپنے محبوب پر مہر دینے والا سمجھ لیا اور اپنی حالت



کو آپ کی نوح چشم میں دیکھ لیا یعنی جب مجھ کو آئینہ کی تلاش تھی اور ثابت ہوا کہ آئینہ بھی مرشد ہی ہوتا ہے اور معونے یار کے سوا اور کوئی اپنی حالت کو معلوم کرنے کیلئے کافی نہیں ہوتا پس چونکہ آپ ان صفات کے موصوف تھے لہذا میں آپ کی خدمت میں آچکے در دولت پر حاضر ہوا ہوں اور اس طلب میں حیران و سرگرداں ہو کر آیا ہوں بچا ہوں اور اس مدت میں بہت سی ناقصیں کے پاس جا چکا ہوں مگر

آقا تھا اگر دیدہ ام ہر بتاں در دیدہ ام  
بسیار خواہاں دیدہ ام لیکن توجہ دے دگری  
آگے فرماتے ہیں۔

گفتم آخر خویش راسن یافتم در دو چشمش راہ روشن یافتم  
یعنی میں نے کہا کہ آخر میں نے اپنے کو پایا اور اسکی دونوں آنکھوں میں راہ روشن اور صاف مجھ کو مل گئی طلب کے  
جب آپکا نور باطن میں سے لڑ آئینہ ہو گیا اور میں نے اپنی حالت کو آپ کے نور کے ذریعہ دیکھ لیا تو اب میں نے اپنے  
سے کہا کہ اب تو میں نے اپنی حالت دیکھ لی اور میں نے آپ کے نوح چشم میں راہ ہدایت پائی جس سے ثابت ہو گیا کہ میری تمام طلبیں  
اور یہ قول کہ در دو چشمش راہ بسیار جیسے کہا جائے، در دو چراغ اور اس سو شمع کی نور بصیرت یعنی آپ کے فیضان  
بصیرت کے وہی سبب ہے ظہور استعداد طالب کا۔ اسکے بعد انکو توہمات وارد ہوئے اور یوں خیال ہوا کہ یہ جو میں نے  
سمجھا ہے یہ بھی تو میرا ہی خیال ہے اور ممکن ہے کہ غلط ہو اور گواہ اس حالت کے بعد کوئی وجہ شبہ کی نہیں مگر قاعدہ ہے  
کہ جب کسی بڑی چیز کی طلب ہوتی ہے تو طبیعتاً اس سے مانع ہو گیا کہ اسے حاصل کرے اور یہ ہوتا ہے کہ شاید یہ بھی مانع  
ہو۔ پس اسی طرح انکو بھی شبہات اور توہمات ہوئے آگے فرماتے ہیں کہ

گفت وہم کان خیال تست ہاں ذات خود را از خیال خود جداں

یعنی میری وہم نے کہا کہ یہ ساری تیرے تجلیات میں اور تو نے جو اس نور میں اپنی حالت دیکھی ہے وہ تیری حقیقی حالت  
نہیں ہے بلکہ ایک خیال ہے کہ مجھ میں استعداد ہے ورنہ حقیقتہً استعداد وغیرہ شاید کچھ نہ ہو اسلئے اپنی ذات کو یعنی اس  
اصلی کو کہ شاید ذاتی ہے جسکو ذات سے تعبیر کر دیا اپنے خیال ہی سے ممتاز کر کے سمجھ کر جب شبہ ہوا تو اسکو اس طرح دفع کیا گیا کہ

نقش من از چشم تو آواز داد کہ منم تو تو منی در اتحاد

یعنی میرے نقش نے تیری آنکھ سے آواز دی کہ میں تو ہوں در تو میں ہے اتحاد کی وجہ سے مطلب کہ جب توہمات میرے  
اوپر سوار ہوئے تو اسوقت میری حالت نے زبان حال تیری نور بصیرت کی مدد سے یہ کہا کہ مجھ کو خیال و باطل مست سمجھنا  
آگے جو تو ہے وہی میں ہوں اور جو میں ہوں ہی تو ہے اور میں اور تو تو متحد ہیں یعنی میں تیری ذاتی و اصلی حالت ہوں ہاں



ذاتی قرار دیا اصفائی کو ذات تواریکی اس طرح تعبیر کر دیا کہ تو سنی و سنی تو کے معنی ہیں تو ذات سنی و ذات  
تو ان مراد یہ ہے کہ من ذاتی تو ستم یعنی حالت اصلی تو غرض جب دونوں متحد ہیں تو پھر خیال کس طرح ہو سکتا  
بلکہ وہ تو بالکل واقعی ہوگا اس خیال میں مست پر جانا اور مجھ میں سنی استعداد اصلی کو جو میں شک نہ کیا  
ف سا لک کو اس کے بہت حوال میں ایسے بڑے بڑے توہمات سمجھاتے ہیں اس وقت اگر کوئی شخص  
کامل مل گیا تب تو سنبھل جاتا ہے ورنہ بس خدا اس وقت ایمان کو بھی سلامت رکھے تو نہایت  
غنیبت ہے ایک صاحب نے جو کہ ایک دوست بزرگ سے بیعت تھے حضرت حکیم الامت  
دام ضلیم کی خدمت میں اپنی بے حالی کے گمان پر کچھ پریشانیاں لکھیں حضرت نے ان کا جواب عطا فرما کر  
تسلی دی انھوں نے بار بار پوچھا اس کا جواب ہمیشہ دیا گیا آخر ایک مرتبہ انھوں نے لکھا کہ مجھے اب بولنے  
کی تو مجال نہ رہی اور عقلاً تو کوئی شبہ نہیں ہے مگر اطمینان اور تسلی نہیں ہوتی کہ یہ بد حالی نہیں ہے۔  
حضرت نے تحریر فرمایا کہ ہکو تمھاری تسلی کی ضرورت نہیں اس لئے کہ طبیب کو یہ ضرورت نہیں کہ وہ مریض کو  
بھی یقین دلادے کہ تو اچھا ہو گیا بلکہ اگر طبیب کو خود معلوم ہو جاوے کہ اس کو افاقہ شروع ہو گیا ہے  
اور عنقریب صحت پاویگا تو یہ کافی ہے اور بعض مرتبہ اس قدر لطیف نفع ہوتا ہے کہ جس کو خود مریض محسوس  
نہیں کرتا اور وہ سمجھتا ہے کہ میرا مرض اب تک باقی ہے اور مجھے مطلق بھی افاقہ نہیں مگر طبیب  
خوش ہوتا ہے کہ اب یہ اچھا ہو جاویگا بلکہ بعض اوقات صحت کے بعد بھی مریض کی سمجھ میں نہیں آتا  
اسی طرح چونکہ ہکو تسلی ہے کہ تمھاری حالت مذموم نہیں ہے پس اس قدر کافی ہے کہ تسلی دلا نیکی ضرورت  
نہیں پس اس سے ان کی تسلی ہو گئی (و اللہ دیکھ) پس اسی طرح پزیراں حال وہ بیکار رہی ہے کہ میں اور تو  
الگ الگ نہیں ہیں پس میں تو تیری حقیقی حالت ہوں آگے اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ اس کو خیال کیوں  
نہ سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں کہ۔

### اندلیں چشم منیر بے زوال از حقائق راہ کے یا بد خیال

یعنی اس چشم روشن اور بے زوال میں حقائق کی وجہ سے خیال کہاں راہ پاسکتا ہے مطلب یہ کہ  
چونکہ یہ چشم حقیقت میں ہے اس میں تو حقائق آتے ہیں اور وہ حقائق خیال غلط کو نہیں  
آنے دیتے اس لئے یہاں خیال کا کیا کام اور اس میں غلط کس طرح آسکتا ہے آگے  
فرماتے ہیں کہ۔



درد چشم غیر من تو نقش خود گریہ بینی آن خیالے دان ورد

یعنی اگر کسی اور کی آنکھ میں تم اپنے نقش کو دیکھو تو اسکو خیال جانو اور مردود سمجھو مطلب یہ کہ اگر کسی غیر کی نور چشم میں تم اپنی حالت اس کے خلاف دیکھو کہ جو یہاں دیکھی ہے تو اسکو خیال اور رد سمجھنا کہ وہ باطل ہے یا یہ مطلب ہے کہ اگر اور کہیں اپنی حالت کا امتحان کرتے تو اسکو غلط سمجھنا مضائقہ نہ تھا آگے اس غیر کو بتلاتے ہیں کہ۔

آنکھ سرمہ نیستی درمے کشد بارہ از تصویر شیطان می چشم

چشم او خانہ خیال ست و عدم نیستہار اہرست بسند لاجرم  
یعنی جو شخص نیستی کا سرمہ لگاتا ہے اور شیطان کے تجنیل سے بارہ پی رہا ہے اس کی آنکھ ایک خیال اور عدم یعنی امر غیر واقعی کا گھر ہے کہ وہ بہت سی معدوم اشیاء کو موجود سمجھ لیتا ہے مطلب یہ کہ جو شخص ناسوت میں لگا ہے اور اس کا تعلق ناسوت سے ہے اور شیطان کی تخیلات میں مبتلا ہے اس کا ادراک خیالی اور معدوم اشیاء کی طرف رہتا ہے اور وہ بہت سے معدوم کو موجود سمجھ لیتا ہے اور علی العکس اسی طرح جس نظر کا اس سے اتصال ہوگا وہ بھی غلط ہو سکتی پس جو تیری حالت وہاں دکھلائی دیتی ہے یا دکھلائی دیتو وہ بالکل باطل اور خلاف واقعہ ہے یا ہوگی۔ آگے اس کے مقابلہ میں مرشد کی راست نمائی کا بیان فرماتے ہیں کہ۔

چشم من چوں سرمہ دید از ذوالجلال خانہ ہستی سرت نے خانہ خیال

یعنی چونکہ میری آنکھ نے حق تعالیٰ کی طرف سے ایک سرمہ دیکھا ہے اس لئے یہ تو حقیقت اور ہستی کا گھر ہے اور خیال باطل کا گھر نہیں ہے مطلب یہ کہ چونکہ یہ نور جو میرے چشم میں موجود ہے حق تعالیٰ کی طرف سے ہے اس لئے یہ چشم باطل اور خیال کا محل نہیں ہو سکتی پس جو تو نے اپنی حالت میں لکھ کر لکھ کر اور مطابق واقع کے ہے۔

ف اس مقام کا خاصہ اس کے قبل ایک مختصر عنوان سے خود حضرت مولانا داءم ظلم نے کاتبہ ثنوی دفتر اول ابتداء قصہ طوطی و بازگان میں ایک مناسبت سے اس مقام کے مہم با نشان ہونے کے سبب لکھا تھا اس مقام پر اس کا بعینہ نقل کر دینا واقع معلوم ہوا وہو ہذا البیان قسما حاصل اس مقام کا یہ ہے کہ مجھ کو مرشد کی طرف کشش ہوئی کہ اُن سے فیوض حاصل کروں مگر چونکہ



افادہ واستفادہ کے لئے مناسبت شرط ہے اس لئے یہ تحقیق کرنا ضروری ہو کہ میں اُن سے فیض لینے کے لائق ہوں یا نہیں اس تحقیق کے لئے معیار کی تلاش ہوئی آخر سوچتے سوچتے یوں سمجھ میں آیا کہ معیار بھی خود مرشد کی ذات ہی ہے یعنی اُن کی صحبت میں رہ کر اپنی حالت کے تفاوت اور ظہور استعداد کو دیکھنا چاہئے پس میں نے ناقصین سے اعراض کر کے مرشد کامل کی صحبت اختیار کی اور اپنی حالت کی کمی بیشی کو اور استعداد کی قوت و ظہور کو دیکھنا شروع کیا جب اُن کے کمالات کا انعکاس میرے قلب پر ہوا جس کو اس طرح تعبیر کیا ہے **۵** دیدہ توچوں دلم را دیدہ شد الی آخر الابیات العشرة یعنی تمھاری آنکھ میرے قلب کی آنکھ بن گئی۔ یعنی تمھاری صفت معرفت و بصیرت میرے قلب پر تجلی ہوئی جس کے فیض و قوت سے سیکڑوں قلوب ناقص محو معرفت ہو گئے اس وقت میں نے اُس آئینہ کاملہ یعنی عکس فیوض مرشد و ادراک استعداد کو غبار خطرات و وساوس سے صاف کیا یعنی اُن فیوض و ادراک حالت استعداد کو دل میں جگہ دی اور خطرات و وساوس کی نفی کی تو اُس آئینہ میں اپنی حالت منکشف ہوئی وجہ انکشاف کی ظاہر ہے کہ جب اپنے قلب پر فیوض مرشد کے تجلی اور منعکس ہوئے اور استعداد کمالات کی مشابہت ہوئی تو معلوم ہوا کہ مجھ میں قابلیت انکی ہے اور مرشد سے مناسبت ہے غرض کمالات مرشد کو اس طریق سے آئینہ قرار دیا تو چشم مرشد میں اپنا نقش دیکھنا یعنی مرشد کی صفت معرفت و بصیرت کے انعکاس اور ظہور استعداد کمون سے اپنی حالت مناسبت کا پتہ چلا اُس وقت میں سمجھا کہ میں نے اپنی حالت مناسبت کی تحقیق کر لی۔ اور مرشد کی صحبت و حضوری میں طریق واضح سلوک کا ملگیا کہ انہیں کی تعلیم و تربیت سے مقصود حاصل ہوگا لیکن ساتھ ہی وسوسہ گذرا کہ جن کو تو نے فیوض کا عکس سمجھ رکھا ہے اور جس کو تو نے استعداد سمجھا ہے شاید یہ تیرے محض خیالات اور اوہام ہوں تو معیار تحقیق مناسبت مشتبه ہو گیا اپنی ذات یعنی ذاتی استعداد و قابلیت کمالات و فیوض اور اوہام و خیالات میں غور کر کے فرق کرنا ضرور ہے اس وسوسے کے ساتھ ہی میرے نقش نے مرشد کی آنکھ میں سے آواز دی یعنی میری حالت و استعداد نے جو کہ حاصل ہوئی تھی عکس کمالات بصیرت و معرفت مرشد سے مجھ کو تنبیہ کیا کہ میں اور تو متحد ہیں یعنی میں تیری ذاتی اور واقعی حالت ہوں خیال اور وہم کا احتمال نہیں کیونکہ اس چشم منسیر میں چونکہ



حقیق جان گزین ہو رہے ہیں۔ خیال دوہم کی گنجائش نہیں ہے یعنی چونکہ مرشد کامل ہیں اور ان کے فیوض و کمالات بھی قوی ہیں اسلئے ان کی قوت فیض سے طالب و ملازم صحبت کی اصلی حالت ظاہر ہو جاتی ہے احتمال غلطی کا نہیں ہے آگے بزبان مرشد کہا جاتا ہے کہ اگر تو اپنا نقش کسی اور کی آنکھ میں دیکھتا تو اسکو خیال سمجھنا چاہئے تھا یعنی غیر کامل کی صحبت اس کا معیار نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں نیستی یعنی نقصان کی صفت ہے اسلئے تصرف شیطانی کا دخل ہو سکتا ہے چونکہ وہ خود خیالات میں مبتلا ہے اسلئے ہم صحبت کے قلب پر بھی ان خیالات کے انعکاس کا احتمال ہے اور چونکہ میں خود صاحب حقیقت ہوں اس لئے میری صحبت میں بھی حقائق کا ہی انعکاس ہوگا تو اس طریق مذکور سے اپنی حالت و مناسبت و قابلیت فیوض کی معلوم ہو گئی اور اسی اعتبار سے مرشد کو اپنا آئینہ فرما دیا یہ خلاصہ ہے اس مقام کا واللہ اعلم بالصواب والیس المرجع والمآب در شرح حبیبی میں بھی اس کی ایک توجیہ سہل اور لطیف عنوان سے کی گئی ہے وہ بھی طرب انگیز ہے۔ قابل ملاحظہ ہے لیکن معنون اسکا اسکا متحد ہے۔ آگے بتائید شعر بالا آنکہ سرمہ نیستی الخ و شش او خانہ خیالست الخ مولانا فرماتے ہیں کہ اگر کوئی در اسی شے بھی چشم کے آگے ہوگی تو وہ کلام ہوتی ہے نظر کو اسی طرح جب نور چشم کے آگے کہ در رقیں ناسوت کی آجاو گئی تو وہ بھی باز نورانی اس نور کے لئے فرماتے ہیں کہ۔

تلیکے موباشد از تو پیش چشم در خیالست گوہرے باشد چو چشم

یعنی جب تک ایک بال بھی تیری نگاہ کے سامنے رہے گا اس وقت تک وہ تجھے دیکھنے نہ دیگا۔ اور گوہر تجھے شب معلوم ہوگا چشم مبدل از شب۔ ایک پتھر جو فی نفسہ توقیتی ہے مگر گوہر ہے بہت کم قیمت ہوتا ہے مطلب یہ کہ جس وقت تک ناسوت کی طرف تمہارے اندر کچھ بھی تعلق باقی رہے گا اور تم ایک بال کے برابر بھی اس طرف توجہ رکھو گے تو تمہارے خیال میں گوہر شب معلوم ہوگا یعنی حقیقت تمہارے خیال میں باطل اور بے اصل معلوم ہوگی اور تم اس حجاب کی وجہ سے حقیقت شے کو معلوم نہ کر سکو گے اسکی تدبیر بتاتے ہیں کہ اس باطل سے کس طرح نجات ہو سکتی ہے فرماتے ہیں کہ

یشم را انگہ شناسی از گر کہ خیال خود کنی کلی عبس







اور حضرت مطلوب کی طرف خالص التفات میں ملکہ راسخ ہو کر پھر ذکر کامل کا حق ادا کر کے قرب مقصود حاصل کرتا رہے گا۔ بفضلہ تعالیٰ اس تقریر سے سب اشکالات رفع ہو گئے اور اس کے بدعت ہونیکے حکم کا قلّیت تدبیر سے ناشی ہونا ثابت ہو گیا والحمد للہ علی ما القی وافہم ولقن والہم۔ اب صرف یہ سوال باقی رہ گیا کہ تو کیا اس صورت میں اس طریق سے ذکر کرنے سے ثواب نہ ملیگا اس کے جواب میں ہم پوچھیں گے کہ کیا جو شخص قرآن یاد کرنے کے لئے ایک ایک لفظ کا تکرار کر رہا ہے اس کو اس یاد کرنے سے ثواب نہ ملیگا جو اس کا جواب ہے وہی اس کا جواب ہے اور قواعد پر نظر کرنے سے دونوں کا مشترک جواب یہ ہے کہ گو تلاوت و ذکر کا ثواب ملے لیکن تلاوت کا ملہ کے لئے سعی و تیاری کرنے کا اور ذکر کامل کے لئے سعی و تیاری کرنے کا ثواب ملیگا فقط۔ ۲۷، ذیقعد ۱۳۳۳ھ

## ایک انویں حکمت تحقیق حکم حذف و جلالہ بلا قصد

بخیر الدلالة التی علی حکم ہاء الجلالة

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ اکثر ذاکرین کی زبان سے تکرار اسم ذات کے وقت حرف ہا را دا نہیں ہوتا چنانچہ خانقاہ ہذا میں بھی بعض ذاکرین کو اس طرح ذکر کرتا ہوا دیکھ کر بعض جوابدہل علم کو شبہ ہوا جس کو انھوں نے بذریعہ تحریر ظاہر کیا انکو اُس کا جواب بذریعہ تحریر ہی دیا گیا۔ انھوں نے پھر اُس پر سوال کیا پھر اُس کا جواب دیا گیا جس پر انھوں نے پھر سوال نہیں کیا مگر میں نے محض اپنی رائے کو کافی نہ سمجھ کر دوسرے چندا جواب اہل علم سے اس تحقیق کی درخواست کی اُس سے بھی میری رائے کی تائید ہوئی چونکہ مسئلہ کثیر الوقوع تھا اسلئے اس تمام تر مکاتبت کو جمع کر دینا نافع معلوم ہوا جس کا ایک نام بھی رکھ دیا گیا۔

**صل سوال** بعض لوگ ذکر اللہ میں لفظ اللہ کو الّا پڑھتے ہیں بغیر ہا کے اس میں کیا حکم ہے  
**صل جواب**۔ ایک قلمی مضمون ملاحظہ کیئے بھیجتا ہوں، (یہ مضمون پہلے سے مستقل لکھا ہوا تھا) وهو هذا۔

الجواب عما یسئل کثیرا ان فی ذکر اسم الذات بعد ذکر الّا



تبقى الكلمة غير موضوعة فلم يتحقق الذكر واذا لم يتحقق كيف يترتب عليها آثار  
والانوار والجواب انه لما قصد ادعاء الهاء ولكن بسبب عدم الالتفات لم يظهر  
والاعمال بالنيات فكان كان بعض الكلمات اديت باللسان وبعضها بالجنان  
ولما دى كلها بالجنان كان كافيافي الآثار والانوار ففى هذا الصورة بالاولى  
نعم الاحكام المتعلقة باللسان كصحة الصلوة بالقراءة لا يكتفى فيها هذه النية  
١٠ رمضان ١٣٢٥ هـ

**سوال** التماس ہے کہ ہونے لفظ اللہ محذوف منوی کے ذکر اس میں شبہ نہیں و ترتب  
آثار و انوار و برکات کا اس ذکر پر اس میں بھی شبہ نہیں شبہ اس میں ہے کہ حذف منوی کے  
بعد جو لفظ باقی ہے لفظ آلا کو اطلاق کرنا او پر ذات منزہ عن العیوب کے قطع نظر ترتب برکات  
واحکام سے کیا یہ نفس اطلاق و تلفظ لفظ مذکور کا شرعاً جائز ہے وہ جواز کہ خالی ہو بدعت و الحاد  
سے یا ناجائز ہے بدعت و الحاد ہے کسی جگہ وجود اس لفظ مذکور کا حدیث یا قول صحابہ یا قول  
تابعین یا تبع تابعین میں پایا گیا ہے یا نہیں قرآن شریف میں تو نہیں حقیر کا تو یہ تھا اعتقاد کہ یہ عوام  
کی غلطی ہے سستی کرتے ہیں انکو ایسی سستی نہ کرنی چاہئے کیونکہ اس سستی میں بے ادبی و بے  
تعظیمی ہے اسم اللہ تعالیٰ کی جیسے ذات حق کی تعظیم و ادب فرض ہے ویسے ہی اسکے اسماء و  
صفات کی بھی تعظیم و ادب فرض ہے اسماء و صفات کی یہ بھی تعظیم ہے کہ انکے الفاظ میں تغیر تبدیل  
کی زیادتی نہ ہو الفاظ اسماء و صفات کے جو کہ قرآن و حدیث میں موجود ہیں تغیر تبدیل کی زیادتی  
اس میں کبھی بے ادبی و بے تعظیمی معلوم ہوتی ہے اگرچہ دل کے اندر کمی زیادتی کا لحاظ نہ ہو پورے  
لفظ کا لحاظ ہو اور نیز یہ اعتقاد ہے کہ اسماء اللہ تعالیٰ کے اندر تغیر کرنا الحاد ہے اگرچہ دل میں عدم  
تغیر کا لحاظ ہو کیونکہ بل و علی شانہ کا ارشاد ہے **وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوا**  
**الَّذِينَ يُلْحِدُوْنَ فِيْ اَسْمَائِهَا** اسماء حسنی جو دلالت کرتے ہیں اوپر ذات حق کے بغیر نقص و  
عیب کے بنفسہا قطع نظر ارادہ متکلم سے وہ ننانوے اسم ہیں جو مذکور ہیں حدیث میں ان میں معنی  
لغوی بھی ملحوظ ہے جو زیاتی حسن ہے معطوف و معطوف علیہ کو بنا برنا فصیحہ کے مرتب فرمایا  
اوپر ثبوت **الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی** کے جو واسطے اللہ تعالیٰ کے ہے۔ اس کلام سے تین



امور کا اثبات ہوا۔ انحصار اسماء حسنی کا اللہ تعالیٰ میں وجوب پکارنا اللہ تعالیٰ کو ساتھ اسماء حسنی کے وجوب قطع ان لوگوں سے جو اللہ تعالیٰ کے اسماء میں الحاد کرتے ہیں۔ الحاد کے لغوی معنی میل کرنا حق سے طرف باطل کے یہ معنی کلی ہے جن میں سے کئی انواع ہیں ایک وہ ہے جو اہل معانی نے بیان کیا الحاد فی اسماء اللہ تسمیۃ بآلہم یتسحر بہ ولم ینطق بہ کتاب اللہ ولا سنت رسول اللہ اب یہ معنی صادق آتا ہے لفظ مذکور پر اس واسطے کہ نام لیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کا ساتھ اس لفظ کے کہ نہیں نطق کیا اس لفظ کو کتاب اللہ اور نہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ پر اور نیز یہ بھی لکھتے ہیں علماء کرام کہ اسماء اللہ تعالیٰ کے توقیفی ہیں۔ اگرچہ کوئی اور لفظ ہم معنی ہے اس اسم کا جو اسماء حسنی سے تو اس لفظ کو اللہ پر نہیں اطلاق کیا جائیگا۔ مثلاً سخی ہم معنی ہے جواد کا تو سخی کا اطلاق اللہ پر نہیں کیا جائیگا ویسا ہی رحیم کا اطلاق اور عالم کا کیا جائے گا نہ رفیق و عاقل کا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اسماء اللہ میں قیاس کو دخل نہیں معلوم ہوتا نقص ہی کو دخل ہے۔ نیز اسماء اللہ کے بنفسہما دلالت او پر ذات حقہ کے کرنے میں محتاج طرف ارادہ متکلم کے نہیں دلالت میں تو حذف کے بعد ارادہ متکلم کو دخل ہوا ذات لفظ باقی تو دخل نہیں اب جب وقت اخیر کا حرف لفظ اللہ کا حذف کیا گیا اگرچہ حذف منوی ہے نزدیک متلفظ کے مگر صورت اس لفظ کی جو بعد الحذف ہے بعینہ صورت اُن مع لانا فیہ کی ہے اگر لفظ مذکور کو مشدّد پڑھا جائے اگر مخفف پڑھا جائے تو اَلَا حرف تنبیہ کی ہے صورت حذف کے بعد و نقص معلوم ہوتا ہے ایک تحریف اسم پاک کی لفظاً و سکر مشابہت اسم پاک کی ساتھ لفظ عیب دار کے۔ ایک طائفہ مغربین نے سب سے اسماء اللہ میں جو اسم ہے اُسکو زائد نہیں کہا۔ کہا انھوں نے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کو پاک جاننا فرض ہے ویسا ہی اُس کے بزرگ ناموں کی بھی تعظیم و احترام واجب ہے۔ تفسیر عزیزی میں ہے پس مراد دریں آیت چر پاک داشتن نام او تعالیٰ مراد نباشد و پاک داشتن نام او را از انچه دلالت بر نقص و عیب کند نگیند و ذکر نام او تعالیٰ بوجہ تعظیم بجا آرند۔ اور بھی وجہ تعظیم اسماء تعالیٰ کے ہیں خلاصہ اس مذکور کے ذکر کرنے سے یہ ہے کہ خاکسار کا اعتقاد ہے کہ عبد مکلف ہے ساتھ تعظیم اسماء اللہ تعالیٰ کے اور تحریف اور تغیر لفظی سے تعظیم اسماء کی نہیں رہتی لوگ



کاہلی اور کسل سے جو پڑھتے ہیں انکو اگر کوئی طاقت رکھتا ہو تو سمجھا دیوے شاید ایسے پڑھنے پر پڑھنے والا مافوق ہوگا۔ عنداشر اس اعتقاد میں اگر غلطی ہے تو ارشاد فرمایا جاوے اس مذکور کے بیان کرنے سے غرض اعتراض کی نہیں۔ نہ طاقت ہے اعتراض کی اپنے دل میں جو شبہ تھا اسکو ظاہر کر دیا گیا ہے۔

**جواب۔** جتنے دلائل تقریر شبہ میں لکھے ہیں ان کی حاجت نہیں سب کی صحت و دلائل مجیب سب کا التزام کر کے یہ تاویل کرتا ہے کہ ذکر کا قصد یہی ہے کہ پورا لفظ ادا کرے مگر کثرت تکرار و عدم التفات الی اللفظ صونا عن التشویش الباطنی سبب ہو گیا اس تخفیف کا اور اگر یہ ایسی تخفیف کی وسعت نظر سے نہیں گزری مگر دوسری تخفیف کہ دلیل سے وہ بھی ای کی نظیر ہے ضرورت شعر میں واد رہے اور کسی نے نیکہ نہیں کیا۔ کہا فی البیضا و قد جاء (ای حذف الف) لضرورة الشعر ۵ الا لا بارک اللہ فی سہیل الخ اور ضرورت تکرار و عدم التفات الی اللفظ کو ضرورت شعر پر اور حذف ہا کو حذف الف پر مقایسہ کی گنجائش ہے و لیس ضرورة الشعر اھم من ضرورة جمع الحواطر و لیس المحذف من الاوسط باخف من حذف الاخير لعدوہ فی الترخیم وان لم یسع الترخیم فی المقام خاصۃ۔

۵۔ ذکر اسم ذات میں ترخیم جائز نہیں کیونکہ ترخیم غیر منادی میں ملا ضرورت شعر یہ جائز نہیں جیسا کہ شرح جامی مسئلہ میں ہے و هو فی غیرہ ای غیر المنادی واقع ضرورة ای ضرورة شعرية داعية الیہ لانی سعة الکلام اھ وقال صاحب الالفیۃ ۵ ولا یضطرر نحو ادون ندا ساللندار یصلح نحو احمد (۹۷) اور ذکر میں لفظ اشکو منادی نہیں کہہ سکتے کیونکہ بدون حرف ندا لفظ اشکو منادی نہیں کہا جاسکتا۔ لفظاشر سے حرف ندا کا حذف جائز نہیں جیسا کہ شرح جامی مسئلہ میں ہے و یحذف حرف النداء الا مع اسم الجنس و لاشارة و المستغاث و المندوب و المندوب سواء کان مع بدل عن حرف النداء کلفظ اللہ فاند لا یحذف مع الا مع ابدال الیم المشددة منه خو اللہ و فی حاشیۃ عبد الغفور تحت قولہ سواء کان مع بدل یعنی ارجوز الحذف اعط من ابوک و مع نداء ۵ ندید ما قالہ الشیخ الرضی عن المصنف کہ یذکر لفظ اللہ فیما لا یحذف من الحروف وھی لا ۵ لا یحذف من الا مع ابدال الیمین منه فی آخرہ (۳۳۳)



نیز بعض احکام کا نیت سے ثابت ہونا بھی علماء کے کلام سے ثابت ہوتا ہے کہا فی البیضاوی  
و حذف الف کمن تفسد به الصلوات ولا یعتقد به صیح الیمین فی الحاشیۃ تفسیر الحکیم  
ای الیمین بلا نیت لان بلہ اسد للروطۃ ایضا والمحتمل یحتاج الی النیت ما بعد حذف  
الف کے اسکو محتمل کہنا دلیل ہے کہ اب بھی قصہ شکم کی حالت میں اسکو اسم الہی سمجھا جاوے گا باقی کمن  
ہونا ضرورت مذکورہ سے مرفوع ہو جاوے گا یہ جو میں لکھ رہا ہوں اجتہاد و تاویل ہر حملۃ لفعلا العاقل  
البالغ الطالب المحب علی قصہ ما یکن حملۃ علیہ باقی مجھکو اس پر صراحت نہیں ممکن ہے کہ یہ تاویل و  
اجتہاد غلط ہو اگر ایسا ہو میں اسکو چھوڑ دوں گا اسکی صورت یہ ہے کہ اگر اب بھی شبہ رہے  
مجھکو اطلاع کیجاوے میرا یہ موقع پر معمول ہے کہ حاضرین اہل علم کو جمع کر کے پیش کر دوں گا اور  
ان کے فیصلہ کو قبول کر کے ذاکرین کو مطلع کر دوں گا اب بھی اور آئندہ بھی اور اعتراض کا تو  
مجھکو وسوسہ بھی نہیں۔

**سوال**۔ التماس ہے کہ حضور کی خدمت میں شبہ مذکور پرچہ اول عرض کیا گیا تھا اس خیال  
سے کہ ترتب آثار کے اعتبار سے لفظ اللہ بغیر الہا کے جائز ہے حضور کے نزدیک فقط  
شبہ اس میں تھا کہ شرعاً بھی جائز ہے یا ناجائز جب شرعاً بھی معلوم ہو گیا کہ جائز ہے تو اب  
شبہ نہیں محض احقاق حق کے واسطے شبہ ظاہر کیا تھا اس میں کوئی نفسانیت نہ تھی۔ امیر بانی  
فرما اگر شبہ ظاہر کرنے میں خاکسار سے بے ادبی اور قصور ہوا ہے تو معافی چاہتا ہوں معاف فرماویں  
معمولی آدمی کی ناراضی خاکسار برداشت نہیں کر سکتا۔ آپ تو الحمد للہ اس زمانہ میں خاکسار کے  
نزدیک مقتدا ہیں ہرگز آپ کی ناراضی برداشت نہیں کر سکتا۔ آپ سے نفع حاصل کر دیکے واسطے آیا  
ہوں نہ نقصان جو وقت سے آپ کا جواب دیکھا ہے بہت بے چینی ہو رہی ہے نہ ذکر ہوتا ہے نہ  
دل لیتا ہے ذکر پر بہت پریشان ہوں اسوجہ سے کہ شاید آپ ناراض نہوں آپ کی ناراضی سبب  
مرومی میری کا ہے۔

**جواب**۔ یہ آپ کی محبت ہے میں آپکو یقین دلاتا ہوں کہ تحقیق کا میں عاشق ہوں۔ اور نیز یہ بھی  
یقین دلاتا ہوں کہ طرز کلام سے پہچان لیتا ہوں کہ تحقیق مقصود ہے یا الجاج پس ان دونوں مقدموں  
کے بعد آپ مطمئن رہئے۔ واللہ میرا دل خوش ہوا کہ آپ میں دین کی طلب ہے باریک اللہ تعالیٰ لکم



اب اس کے متعلق رب پرچہ مجھ کو بعد نظر دیدیتے۔ میں سب کو مرتب کر لوں گا اور جی چاہتا ہے کہ فرید  
اطمینان کے لئے دوسروں سے بھی مشورہ کروں پھر پرچے واپس کر دوں گا۔ میں تسبیلاً اپنی تادیل کا  
مصل پھر اعادہ کئے دیتا ہوں کہ مقصود تو پورے کلمہ کا ادا کرنا ہے مگر ذکر کو دوسری طرف چونکہ  
نا اہتمام ہے اس لئے ادا کا اہتمام فوت ہو گیا تو قابل عفو و تسامح ہے جیسے قرآن مجید جلدی پڑھنے  
میں بعض حروف کی صفات و مخارج میں کچھ تقصیر ہو جاتی ہے فقط۔

## تحقیق علماء خانقاہ

اگر ذکر میں لفظ اللہ کی با بالکل حذف ہو گئی تب بھی وہ ذکر اسم ذات شمار ہوگا خصوصاً جبکہ  
تکلف سے حضور قلب میں فرق آتا ہو البتہ قصداً حذف بھی نہ کیا جاوے حذف اس کا خطا ہے  
فی الدرر (والقسم بالله تعالیٰ) ولو برفع الراء او لنصبھا او حذفھا کما يستعمله الاثرک  
وقال الشافعی تحت (قوله او حذفھا) قال فی المجتبى ولو قال واللہ بغيرهاء کعادة الشطرا  
فیمین قلت فعلی هذا ما يستعمله الاثرک باللہ بغيرهاء عین ایضاً اھ وھکذا نقل عنہ  
فی البحر وعل احد الموضعین بغيرهاء وبالواو لا بالھزای بغير الالف الی الھاء و  
تامل قصراً یتکذلک فی الوهبانیة وقال بن الشحنة فی شرحھا المراد بالھاو والالف  
بین الھاء واللام فاذا حذف الھاء الخاف او الذایج او الداخل فی الصلوات قبل لا یضر ولا یمح  
حذفھا فی لغة العرب وقیل بغيرهاء (فی الطھارۃ علی مرآۃ الفلاح ص ۳۲) قول  
الثالث عشر ان لا یحذف الھاء من الجملات (قال فی الشرح المذكور عن ترک ھاو  
والمراد بالھاو والالف الناشی بالمد الذی فی اللام الثانیة من الجملات فاذا حذفھا  
الخاف او الذایج او الکبر للظہا او حذف الھاء من الجملات اختلف فی انعقاد معنیہ و  
حلہ ببحث وصحة تحریمة فلا یترک ذلك احتیاطاً وفيه ایضاً مصلحتان وان کان فی وسطہ  
حقصار اکبار فقیل تفسد صلاتہ لا ذی جمع کبر وھو طبل ذو وجہ واحد واسمہ من سماء  
اولاد الشیطان و فی الغنیة لا تفسد لانه اشباع وھو لغة قوم واستبعد الزبلی بان  
لا یحذف فی شعر ولو فعل المودن لا یجب الاعادة لان امر الادان ان سح کذا فی السراج



وان تعدہ یکفرای مع قصد المعنوی والا لا ویستغفر ویتوب مضمرات اہ قلت وظاہر  
ان امر الذکر وسع من امر الاذان واللہ اعلم کتبہ الاحقر عبدالکریم عفی عنہ ۸ محرم ۱۳۲۲ھ  
الجواب صحیح میری رائے اس تحریر کے موافق ہے لطف رسول عفی عنہ۔ وصی اللہ عفی عنہ۔  
صحیح۔ نظر احمد عفا عنہ ۹ محرم ۱۳۲۲ھ

وقد تمہارا ردنا ایوادیہ ہوتا۔ خلاصہ میں مجموعہ کا یہ ہے کہ صواب یا رجلا کا ادا ہی کرنا ہے۔  
لیکن کثرت تکرار و مصلحت اجتماع افکار کے سبب اگر اخلاص فی الاذکار کی خاطر ہو جاوے تو عقوبت  
یعنی گناہ نہ ہوگا اور چونکہ مقصود اس کا ادا ہی کرنا ہے اسلئے حکماً اسکو پورا ہی کلمہ قرار دیا جائیگا جیسے  
ہر وقت بولنے چاہئے میں بھی کسی سے بھی یہ ہمارا دار نہیں ہوتی اور نہ کوئی ان مواقع میں اظہار ہمارے  
وجوب کا قائل ہے۔ کتبہ اشرف علی۔ عاشورار۔ ۱۳۲۲ھ

## باو لوین حکمتہ حکم اختلافی غیر اصل بحق بعد از جہاد

### روح المعانی و قیاس غیر متر و درو

سورہ اعراف رکوع سوم کی آیت ہے فریقاہدی و فریقاہدی علیہما الصلاۃ لئلا یفترقا  
الشیطین اولیاء من دون اللہ و یحسبون انہم یفتنونہ بعض لوگوں کو تو اللہ تعالیٰ  
نے (دنیا میں) ہدایت کی ہے (انکو اسوقت جزا لیلیگی) اور بعض پر گمراہی کا ثبوت ہو چکا ہے (ان کو  
اسوقت سزا لیلیگی اور وجہ ان لوگوں کے گمراہ ہونیکے یہ ہوتی کہ) ان لوگوں نے شیطان کو (اپنا)  
رفیق بنا لیا اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر (یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی اور شیاطین کی اطاعت کی)  
اور (باوجود اسکے پھر اپنی نسبت) خیال رکھتے ہیں کہ وہ راہ (راست) پر ہیں (یہ خیال راستی کا خواہ بر غم  
با اعتبار دین حق ہونیکے ہو خواہ باعتبار قرین مصلحت ہونیکے ہو)

اس آیت میں جو تعلیم کی گئی ہے کہ خواہ باعتبار دین حق ہونیکے ہو الخ اسکی توضیح یہ ہے کہ بعض کفار تو اپنے  
مذہب کو واقع میں حق سمجھتے ہیں ان پر تو یحسبون الخ کا صادق آنا ظاہر ہے اور بعض باوجود باطل  
سمجھنے کے اپنے حق سمجھتے ہیں ان پر اس کا صادق اس اعتبار سے ہے کہ اس صورت میں لا بد یہ ہے  
کسی مصلحت فرعونہ مومہ کی وجہ سے ہوگا اور اس مصلحت کی تحصیل و رعایت کو کسی وجہ سے



ضروری و مناسب سمجھتے ہیں اور ضروری کی رعایت کرنا عقلی استہدائے ہے اور اگر کسی کو صورت اول میں شبہ ہو کہ جب ایک شخص واقع میں اپنے کو حق پر سمجھتا ہے گو غلطی پر ہو پھر اس پر کیا الزام وہ معذور ہونا چاہیے کیونکہ اس کو اپنی غلطی کی اطلاع ہی نہیں جواب یہ ہے کہ معذور اس لئے نہیں کہ اس نے باوجود دلائل قویہ و صحیحہ کے قائم ہونیکے جن سے بالاضطرار وبالطبع تردد و احتمال جانب مخالف کا قلب میں پیدا ہو جاتا ہے تامل کیوں نہیں کیا اور آیت میں حین کی مذمت ہے وہ ایسے ہی تھے بلکہ اکثر لو اپنے نظریات کے باطل سمجھنے والے تھے البتہ جو شخص طلب حق میں اپنی کوشش خرچ کر چکے اور پھر بھی اس کی نظر مطمئن صحیح تک نہ پہنچے اس کی نسبت روح المعانی میں ہے و مذہب البعض انہ معذور و لم یغفروا بین من لا عقل له اصلا و من له عقل لم يدرك به الحق بعد ان لم يدع في القوس منزعا في طلبه الخ قلت و كذا من لم يخطر في باله تردد و احتمال المنقيص و قلت و بسط القول في المسئلة الغزالي في التفرقة بين الاسلام و الزندقة و قلت و السلامة في امثال ذلك القول ايضا الى الله تعالى و هو اعلم العلمين و احكم الحاكمين اور اگر کسی کو صورت ثانی میں شبہ ہو کہ جب یہ شخص حق کو اور باطل کو باطل سمجھتا ہے تو مومن ہونا چاہیے پھر اس کو کفار میں کیوں شمار کیا گیا جواب اس کا یہ ہے کہ جیسے قلب تکذیب کرنا کفر ہے اسی طرح زبان سے تکذیب کرنا اور برتاؤ میں مخالفت و عداوت انبیاء سے کرنا بھی کفر ہے خوب سمجھ لو۔

### ترتیب حکمہ معانی اصطلاحیہ مختلفہ عینیت و غیرت

جاننا چاہئے کہ عینیت و غیرت دو لفظ متقابل ہیں اور مختلف اوضاع سے تین معنی پران کا اطلاق آتا ہے معنی اول عینیت کے یہ کہ دو مفہموں کا مصداق من کل الوجوہ ایک ہونا یعنی دو چیزوں کا ہر طرح سے ایک ہونا کہ ان میں کسی قسم کا فرق نہ ہو جیسے انسان اور حیوان ناطق یا زید اور ذات زید کہ ان میں اصلا تغایر نہیں اور غیرت یہ کہ ان دونوں میں کسی قسم کا تغایر اور امتیاز ہو یعنی فرق ہو اس تفسیر عینیت و غیرت میں باہم تناقض ہے جس سے ان دونوں کا ایک محل میں جمع ہونا بھی محال ہے اور دونوں کا کسی محل سے مرتفع ہونا بھی محال ہے اور ثبوت در معنی عینیت و غیرت کے یہی ہیں اور یہی معنی لغوی ہیں اور اسی میں اکثر عرفا استعمال ہوتا ہے اور اکثر اہل معقول بھی یہی



لیتے ہیں۔ اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے روز بروز بڑھتی رہتی ہے اور اس کے علاوہ تمام زمین و آسمان کی چیزیں باقدیم و غیر مخلوق ہو جیسے صفات باری تعالیٰ کی عین ذات باری تعالیٰ کی عین مخلوقات کا عین نہ ہونا تو بالفاق اہل نقل و عقل ہے اور صفات کا عین نہ ہونا صرف جمہور اہل سنت کے نزدیک ہے بخلاف حکماء و اہل اعتزال کے کہ صفات کو عین ذات کہتے ہیں اور ظاہر قرآن اہل سنت کی تائید کرتا ہے کیونکہ جابجا اللہ تعالیٰ نے اپنے کو علیم اور حکیم و وسیع و بصیر فرمایا ہے جس کے معنی ذی علم و ذی حکمت و ذی سمع و ذی بصر ہیں اگر علم و حکمت و سمع و بصر عین ذات ہوتیں تو ذی علم و ذی حکمت وغیرہ کے معنی ذوالفہم ہوتے اور یہ محض بے معنی ہے پس ظاہر قرآن و حدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ صفات زائد علی الذات ہیں جب اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے عین ذات حق نہیں تو رب ممکنات و صفات غیر ذات ہونگی۔

معنی ثانی عینیت کی تو وہی تفسیر لیجاوے اور غیریت کے یہ معنی ہوں کہ دو چیزوں میں سے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا (جو ازالافتکاک بین الشیئین ولو من جانب واحد بعبارة آخری عدم التلازم بین الشیئین) اس تفسیر پر عینیت و غیریت میں باہم تقاض تو نہیں مگر تضاد ہے یعنی دونوں ایک محل پر صادق نہیں آسکتے مگر دونوں مرفوع ہو سکتے ہیں جیسی مثال متضادین کی ہوتی ہے اور یہ اصطلاح متکلمین کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے بھی ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں عینیت نہیں ہے جیسا اوپر گذرا بلکہ غیریت ہے کیونکہ غیریت کے معنی تھے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا گو دوسرا بدون اس ایک کے موجود نہ ہو سکے تو گو مخلوقات بدون باری تعالیٰ کے موجود نہیں ہو سکتی لیکن باری تعالیٰ تو بدون مخلوق کے موجود ہو سکتے ہیں اور واقع میں قبل ایجاد خلق کے موجود تھے اور مخلوق کو فنا کر کے بھی موجود رہیں گے پس غیریت کے معنی متحقق ہو گئے سو حضرت حق و خلق میں عینیت کی نفی اور غیریت کا ثبوت ہو گیا لیکن ذات حق اور صفات میں اس تفسیر پر عینیت ہوتی نہ غیریت۔ عینیت تو اسلئے نہوتی کہ اس کے معنی تھے دو چیزوں کا بالکل ایک ہونا اور جب صفات زائد علی الذات ہیں جیسا اوپر بیان ہوا تو عینیت کہاں ہوتی اور غیریت اسلئے نہ ہوتی کہ یہاں ذات اور صفات دونوں میں سے ایک بھی ایسی چیز نہیں کہ بدون دوسرے کے اسکا پایا جانا ممکن ہو صفات تو بدون ذات کے اسلئے موجود نہیں ہو سکتیں کہ یہ صفات تحقیق



میں تابع ہیں اور ذات متبوع اور تابع کا وجود بدون متبوع کے محال ہے اور ذات بدون صفات کے اسلئے نہیں پائی جاسکتی کہ ذات واجب کا خالی ہونا صفات کمال سے لازم آتا ہے اور وہ محال ہے پس ہر ایک دوسرے کیلئے مستلزم ہوا اسلئے غیریت بھی نہ ہوئی پس عینیت وغیرت دونوں مرتفع ہو گئیں یہی معنی میں متکلمین کے اس قول کے (ہی لا عینہ ولا غیرہ)

**معنی ثالث** عینیت کے معنی ہیں ایک شے کا دوسری شے کی طرف محتاج فی الوجود ہونا گو وہ دوسری شے اس پہلے کی محتاج نہ ہو اور غیریت کے وہ معنی ہیں جو معنی اول میں مذکور ہوئے ہیں یعنی اُن دونوں شے میں کسی قسم کا تغایر و امتیاز و فرق ہونا اور اس تفسیر پر عینیت وغیرت میں نہ باہم تناقص ہے اور نہ تضاد بلکہ دونوں کا جمع ہونا ایک محل میں ممکن ہے مثلاً زید اور اُس کے صفات کہ صفت بدون زید کے نہیں پائی جاتی اسلئے عینیت صادق آئی اور دونوں باہم ممتاز بھی ہیں اس لئے غیریت صادق آئی اور یہ اصطلاح حضرات صوفیہ کرام کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں عینیت بھی ہے کیونکہ مخلوقات ذات باری تعالیٰ کی محتاج ہے گو ذات باری تعالیٰ احتیاج سے مبرا ہے اور غیریت بھی ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں لاکھوں طرح کے فرق ہیں۔ ہر چند کہ اس معنی ثالث کے اعتبار سے صوفیہ تمام مخلوقات کو عین باری تعالیٰ کہتے ہیں اس میں کسی سالک عارف کی تخصیص نہیں مگر بعض اوقات اس تفسیر میں ایک قید اور بھی برائے ہیں یعنی اس احتیاج الخلق الی الحق کا علم و معرفت بھی حاصل اس معنی مقید کے اعتبار سے تمام مخلوقات میں سے صرف عارف کے لئے عینیت کا اثبات کرتے ہیں کہ اسکو معرفت ہے دوسری مخلوقات اس عرفان سے خالی ہے پھر بعض اوقات اس قید پر ایک قید اور بڑھاتے ہیں یعنی اس معرفت میں اسقدر استغراق ہو کہ خود مخلوق حتیٰ کہ اپنی ذات اور ہستی کی طرف بھی التفات نہ رہے اس قید کے اعتبار سے تمام عارفین پر بھی عینیت صادق نہ آدگی بلکہ اُن میں سے جو استغراق تام رکھتے ہیں وہی اسکے مصداق ہوں گے اس تقریر پر عینیت وغیرت کی کل پانچ تفسیریں ہوئیں اور مولانا نے روی اور خود روئے دوسرے میں سب سے

اخیر کے معنی مراد لئے ہیں۔



## چوتھیں حکمت اقسام و احکام توکل

توکل کی دو قسمیں ہیں۔ علمائے عملاء۔ علمائے توبہ کہ ہر امر میں منصرف حقیقی و مدبر تحقیقی حق جل و علا شانہ کو سمجھے۔ اور اپنے کو ہر امر میں اُن کا محتاج اعتقاد کرے۔ یہ توکل تو ہر امر میں عموماً فرض اور جزو عقائد اسلامیہ ہے۔

قسم دوم توکل علمائے حقیقت ترک اسباب ہے۔ پھر اسباب کی دو قسمیں ہیں۔ اسباب دینیہ اور اسباب دنیویہ۔ اسباب دینیہ جن کے اختیار کرنے سے کوئی دینی نفع حاصل ہو ان کا ترک کرنا محمود نہیں بلکہ کہیں گناہ اور کہیں خسار و حرمان ہے اور شرعاً یہ توکل نہیں اگر لغتہً توکل کہا جاوے تو یہ توکل مذموم ہے۔

اور اسباب دنیویہ جن سے دنیا کا نفع حاصل ہو اُس نفع کی دو قسمیں ہیں حلال یا حرام اگر حرام ہو اس کے اسباب کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض ہے۔ اور اگر حلال ہو اس کی تین قسمیں ہیں۔ یقینی اور ظنی اور وہمی۔ اسباب وہمیہ جن کو اہل حرص و طمع اختیار کرتے ہیں جسکو طول اہل کہتے ہیں اُن کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض و واجب ہے۔

اور اسباب یقینیہ جن پر وہ نفع عارضہً ضرور متبہ ہو جاوے جیسا کہ ان کے بعد سودگی ہو جانا پانی کے بعد بیاس کم ہو جانا اس کا ترک کرنا جائز نہیں اور نہ شرعاً یہ توکل ہے اور لغتہً توکل کہا جاوے تو یہ توکل ناجائز ہے۔

اور اسباب ظنیہ جن پر غالباً نفع مرتب ہو جاوے مگر بارہا تخلف بھی ہو جاتا ہو جیسے علاج کے بعد صحت ہو جانا یا نوکری و مزدوری کے بعد رزق ملنا۔ ان اسباب کا ترک کرنا وہ ہے جسکو عرف اہل طریقت میں اکثر توکل کہتے ہیں۔ اسے حکم میں تفصیل یہ ہے کہ ضعیف النفس کے لئے تو جائز نہیں اور قوی النفس کیلئے جائز ہے۔ بالخصوص جو شخص قوی النفس بھی ہو اور صحت دین میں مشغول ہو اُس کے لئے مستحب بلکہ سیقد راس سے بھی ہو کہ ہے پس خلاصہً تقریر کا یہ ہوا کہ توکل علی تو مطلقاً اور علی میں معنی ترک اسباب حرام و ترک اسباب نفع دنیوی موہوم فرض اور معنی ترک اسباب دینیہ و معنی ترک اسباب دنیویہ مباعد یقینیہ حرام و مذموم و معنی



اسباب مباحہ و نیویہ ظنیہ ضعیف النفس کو حرام اور قوی النفس کو مستحب۔ پس  
تین قسمیں فرض اور دو قسمیں حرام اور ایک بعض اوقات میں حرام اور بعض اوقات میں مستحب  
اس تقریر سے معلوم ہو گیا جو توکل شرعاً ناپسند ہے اُس میں اور طاعت میں تنافی ہے  
ورنہ کوئی منافات نہیں واللہ اعلم۔

**فائدہ۔** اس مضمون کی تکمیل کے لئے ایک دوسرا مضمون شرح مثنوی سے نقل کیا جاتا ہے  
وہ یہ ہے کہ تدبیر میں دو مرتبے ہیں ایک اُس کا نافع ہونا دوسرا اُس کا جائز ہونا سونا فاعیت  
میں تو یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ تقدیر کے موافق ہوگی تو نافع ہوگی ورنہ نہیں اور اُس کے جواز میں  
یہ تفصیل ہے کہ اس میں دو مرتبے ہیں ایک مرتبہ اعتقاد کا یعنی اسباب کو مثل حکما طبعین و  
منکرین قدر کے مستقل بالتاثر سمجھا جاوے سو یہ اعتقاد شرعاً حرام و باطل ہے البتہ تاثر غیر مستقل  
کا اعتقاد رکھنا یہ مسلک اہل حق کا ہے جس کا انکار اور نفی کرنا جبر مذموم ہے۔ دوسرا مرتبہ عمل کا یعنی مقاصد  
کے لئے اسباب اختیار کئے جاویں سو اس کا حکم یہ ہے کہ اُس مقصد کو دیکھنا چاہئے کیسا ہے  
سو اس میں تین احتمال ہیں یا وہ مقصد دینی ہے یا دنیاوی مباح ہے یا معصیت ہے اگر مقصد  
دینی ہے تو اس کے لئے اسباب کا اختیار کرنا مطلقاً جائز ہے اور اگر وہ دین ہے تو دیکھنا چاہئے  
کہ وہ امر دین واجب ہے یا مستحب اگر واجب ہے تو اُس کے اسباب کا اختیار کرنا واجب ہے  
اور اگر مستحب ہے تو اُس کے اسباب کا اختیار کرنا مستحب ہے اور اگر وہ دنیاوی مباح ہے تو دیکھنا  
چاہئے کہ وہ دنیاوی مباح ضروری ہے یا غیر ضروری اگر ضروری ہے تو اُس کے اسباب کو دیکھنا  
چاہئے کہ ان پر اس مقصد کا ترتیب یقینی ہے یا غیر یقینی اگر یقینی ہے تو اُس کے اسباب کا اختیار  
کرنا بھی واجب ہے اور اگر غیر یقینی ہے تو ضعف ار کے لئے اختیار اسباب واجب اور اقویٰ کیلئے  
جو جائز ہے مگر ترک افضل ہے اور اگر وہ دنیاوی مباح غیر ضروری ہے تو اگر اُس کے اسباب کا اختیار  
کرنا مضر دین ہو تو ناجائز ہے ورنہ جائز مگر ترک افضل ہے۔ یہ کل دس صورتیں ہیں اور ہر ایک کا خاص  
حکم ہے اس تقریر سے معلوم ہو جاوے گا کہ کس مرتبہ میں توکل جائز یا ناجائز ہے اور کس مرتبہ  
میں تدبیر جائز یا ناجائز ہے۔

ان دونوں تقریروں کے جمع کرنے سے اس سلسلہ میں پوری شفا رہو سکتی ہے۔



## ۵۵ پچپنویں حکمت منظریت عالم مروات و صفات

ذیل کے اشعار ثنوی شریف آغاز فقر اول تحت سرخی ”در بیان آنکہ اختلاف در صورت روش است نہ در حقیقت راہ“ میں چھ شعر بعد ہیں۔

چند بارانِ عطا بارانِ شدہ	تا بدارانِ بحر در افشاں شدہ
چند خورشیدِ گرم افروختہ	تا کہ ابر و بحر خود آموختہ
چند خورشیدِ گرم تابانِ شدہ	تا بدانِ آن ذرہ سرگرداں شدہ
پر تو دانشِ زردہ بر آبِ طیس	تا شدہ دانہ پذیرندہ زمیں
خاکِ امیں و ہر چہ دروے کاشتی	بے خیانتِ جنسِ آن برداشتی
ایلِ مانتِ ایلِ مانتِ یافت	کافتا بادلِ بروے تافست
تا نشانِ حقِ نیسا رنو بہار	خاکِ سر بارانہ کردہ آشکار
آن جو ادے کہ جامے را بداد	ایں خبر باوہلِ مانتِ میں سداد
آن جامد از لطفِ چو جانِ میشود	ز مہرِ یہ قہرِ نیساں می شود
آن جامدے گشت از فضلش لطیف	کل شئی سن ظریف ہو ظریف
مرجامدے را کند فضلش خیر	عاقلاں را کردہ قہر و ضریر

آن ذرہ مراد آفتاب کہ پیشِ عظمتِ حق کم از ذرہ است۔ نشانِ فرماں سر با امور مخفیہ مراد سبزہ و گلِ آن جوادی الٰہی آن مبتدا اشارہ بحق جوادے خبر بخلاف رابطہ یعنی آن ذاتِ حق چنان جوادیست الٰہی مہرِ یہ خزاں دزمستان۔ ضریر کور۔ اوپر کے اشعار میں حق جلّ و علی شانہ کی عظمت اور تمام مخلوقات کا اُن کی طرف محتاج ہونا مذکور تھا ان اشعار میں ..... ہی مضمون کی تقویت تا یہ سر فرماتے ہیں کہ بحر میں جو صفت در افشانی آگئی ہے اُکی وجہ یہی ہے کہ اُس پر عطائے الٰہی کی بارشیں ہوئی ہیں (پس بحر کی صفتِ عطا حق تعالیٰ کی صفتِ عطا کا فیض ہے) اور ابر و بحر میں جو صفت جو آگئی ہے



کہ اس قدر پانی اُس سے ملتا ہے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اُس پر کرم الہی کی تابشیں ہوتی ہیں (پس ابرو  
بحر کی صفت جو روح تعالیٰ کی صفت جو کرم کا فیض ہے) اور آفتاب فلک میں جو صفت سرگردانی  
یعنی تپریک کی (جس سے عالم کو نور بخشی ہوئی ہے) آگئی ہے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اُس پر کرم الہی کی تابشیں  
ہوتی ہیں (پس آفتاب کی صفت نور بخشی حق تعالیٰ کی صفت کرم بخشی کا فیض ہے) اور زمین جو دانہ  
کو قبول کر لیتی ہے اُسکی وجہ یہی ہے کہ آب و گلی پر علم الہی کا پرتو پڑ گیا ہے (پس زمین کا دانہ کو لے لینا  
جس کیلئے صفت علم کی عادت ضرورت ہے حق تعالیٰ کی صفت علم کا فیض ہے) اور خاک میں جو صفت  
امانت کی آگئی ہے جس سے وہ ایسی امین ہو گئی ہے کہ جو چیز اُس میں کاشت کر دو وہی اُس سے اٹھاویہ  
نہیں کہ وہ خیانت کر کے اُس کو بدل ڈالے اور گندم کا جو دیدے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اس زمین  
یہ صفت امانت حق تعالیٰ کی صفت امانت سے پائی ہے کیونکہ (اللہ تعالیٰ عادل ہیں اور عدل کیلئے  
امانت لازم ہے اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کیلئے صفت امانت ثابت کیگئی ورنہ اللہ تعالیٰ  
کے مشہور اسماء میں اسم امین نہیں ہے تو اسی صفت عدل کا آفتاب اس زمین پر روشنی ڈال رہا ہے  
(پس زمین کی صفت امانت و عدل حق تعالیٰ کی صفت امانت و عدل کا فیض ہے) اور نیز زمین کے  
با علم و خبر و نیکایہ اثر ہے کہ جب تک فصل بہا حق تعالیٰ کا فرمان نہیں لاتی اسوقت تک زمین سنبھل  
و گل کو باہر نہیں نکالتی (جسطح اہل عقل و شعور کہ حکم حاکم کا انتظار کیا کرتے ہیں) وہ ذات پاک  
ایسے جو اُدھیں کہ ایک جامد محض کو (یعنی زمین کو کہ نباتات و حیوانات سے خارج ہے ایسے علوم  
دئے جمع اس لئے لائے کہ یہاں دو علم کا ذکر ہے ایک اس شعر میں پر تو دانش الخ اور  
دوسرا اس شعر میں تان نشان حق الخ جیسا دونوں کی شرح سے منکشف ہو چکا ہے) اور ایسی  
امانت دی (جس کا ذکر اس شعر میں ہے خاک امین الخ) اور ایسی درستی دی (علمی درستی تو علوم  
ہیں اور علمی درستی امانت ہے پس درستی میں سب صفات مذکورہ داخل ہو گئیں) یہ حق تعالیٰ کا فیض  
لطف ہے جس سے وہ جامد (زمین) مثل ذی روح کے ہو جاتی ہے کہ اس میں صفات ذی روح کے سے  
پیدا ہو جاتی ہیں اور لطف علمی و عملی سے موعود ہو جاتی ہے) اور اس صفت لطف کے طور سے  
خزاں قر (یعنی صفت قر جس سے خزاں ہو گئی تھی) پوشیدہ ہو جاتی ہے (کیونکہ جب اسمائے جہان  
لطف و رحمت و احیاء و نحوہا کے آثار ظاہر ہوتے ہیں تو اسماء جہالیہ قر و غضب و امانت کے آثار



باقی نہیں رہتے اسی طرح بالعکس۔ اسکو اصطلاح میں توارد و تعاقب تجلیات و ظہور اسماء متقابلہ و متضادہ کہتے ہیں اور مسئلہ تجدد و اشال اسی کی فرع ہے (غرض وہ جہاد فضل خداوندی سے) (یعنی فیض صفت لطف الہی سے) لطیف ہو جاتا ہے (جیسا اس سے قبل شعر میں کہا ہے)۔  
آن جہاد از لطف المحقیقت میں جو چیز کسی خوب کی طرف سے ہوتی ہے وہ خوب ہی ہوتی ہے  
(پس حق تعالیٰ اپنے تمامی اسماء و صفات کیساتھ جمیل ہیں جہاں اُن کا فیض ہوگا وہاں بھی  
جمال و کمال پیدا ہو جائیگا خوب کہا ہے)۔ ہر چہ آں خسر و کند شیریں بود (اور ان کی ایسی قدرت  
ہے کہ جب اُن کی صفات جلالیہ کا ظہور ہوتا ہے تو) اُن کا فضل جہاد کو باخیر کر دیتا ہے جیسا  
اوپر بیان ہوا اور (جب صفات جلالیہ کا ظہور ہوتا ہے اسوقت) بڑے بڑے عقلا و اہل علم  
کو اُن کا قرائدھا کر دیتا ہے (کہ امر حق آنکو نظر نہیں آتا جیسا بلعم و ابلیس وغیرہما)

**ف**۔ ان اشعار میں اشارہ بلکہ تصریح ہے کہ عالم نظر ذات و صفات الہی ہے جس کا حاصل ہے  
کہ ذات مخلوقات جو کسی صفت خواہ وجود یا علم و قدرت یا غیرہ الٰہ کے ساتھ موصوف ہوتی ہے  
اس لصفات میں ذات و صفات الہی واسطہ ہے پس اتصاف حق بصفات قدیمہ واسطہ ہوا و اتصاف  
خلق بصفات حادثہ ذی واسطہ ہوا اب سمجھو کہ ایک شئی کا دوسری شئی کیلئے کسی صفت میں واسطہ  
ہونا اسکی تین صورتیں ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ اُس صفت کیساتھ حقیقۃً و بالذات واسطہ ہی موصوف  
ہو اور ذی واسطہ میں وہ صفت اصلاً نہ ہو مگر چونکہ اُس واسطہ کیساتھ اس ذی واسطہ کو ایک قسم کا  
تعلق اور تلبس ہے اسلئے مجازاً اُس کی طرف بھی اُس صفت کو منسوب کر دیتے ہیں پس حقیقۃً اتصاف  
صرف واسطہ کو ہوتا ہے اور مجازاً ذی واسطہ کو جس طرح کشتی واسطہ ہے کشتی نشین کے لئے صفت حرکت  
میں کہ یہاں حرکت کیساتھ صرف واسطہ یعنی کشتی موصوف ہے اور ذی واسطہ یعنی کشتی نشین  
مجازاً جس کا حاصل یہ ہے کہ کشتی نشین کو مطلق حرکت نہیں ہوتی مگر تلبس اور تعلق کی وجہ سے  
اسکو بھی متحرک کہنے لگے اس کا نام واسطہ فی العود عن ہے۔ دوسری صورت اسکا عکس یعنی  
وہ صفت ذی واسطہ میں پائی جاوے اور واسطہ میں اصلاً نہ ہو بلکہ وہ ذی واسطہ کو موصوف  
کر دینے میں سفیر محض ہو جیسے کپڑے کے رنگین ہونے میں صباغ واسطہ ہے کہ یہ صفت رنگین ہونے کی طرف  
ذی واسطہ یعنی کپڑے میں پائی جاتی ہے چنانچہ اُسی کو رنگین کہتے ہیں اور واسطہ یعنی صباغ میں



یہ صفت مطلقاً نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ اسکو نہیں کہا جاتا کہ وہ رنگین ہو گیا بلکہ محض کپڑے کے رنگین ہونے میں سفیر محض ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں رنگینی کی صفت اصلاً نہیں ممکن ہے کہ وہ خود بھی کلباً بعضاً اپنے کو اس رنگ سے رنگین کر لے مطلب یہ ہے کہ جو صفت کپڑے میں ہے بعینہ اس کے ساتھ صباغ موصوف نہیں گو مستقل طور سے ایسی ہی صفت اس میں بھی پائی جاوے اس کا ثبوت مستقل دلیل سے ہوگا اور یہ رنگینی کپڑے کی اس رنگینی رنگرزی کیلئے مستلزم و دلیل نہ ہوگی اسکو واسطہ فی الاثبات کہتے ہیں تیسری صورت یہ کہ وہ صفت واسطہ اور ذی واسطہ دونوں میں حقیقہ پائی جاوے لیکن واسطہ میں پایا جانا علت ہو اور ذی واسطہ میں پایا جانا معلول ہو پس اتصاف واسطہ کا اولاً ہوگا اور اتصاف ذی واسطہ کا ثانیاً ہوگا جیسے قفل کھولتے وقت کنجی کو کھماتے ہیں تو ہاتھ واسطہ ہے حرکت میں اور کنجی ذی واسطہ۔ حرکت دونوں کے ساتھ حقیقہ قائم ہے مگر جنبش ہاتھ کی علت ہے اور جنبش کلید کی معلول اسکو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں پس واسطہ فی العروض و فی الاثبات میں صفت ایک ہی ہے دوسری صفت موجود ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت میں خود صفتیں دو ہیں جب یہ تمہید سمجھ میں آگئی تو جاننا چاہئے کہ حق تعالیٰ کا واسطہ ہونا مخلوقات کیلئے ان کے صفات میں معنی فی العروض و فی الثبوت تو ہو نہیں سکتا فی العروض تو اسلئے کہ اس میں لازم آتا ہے کہ مخلوقات میں صفتیں ہیں وہ سب حقیقت میں حق تعالیٰ ہی کی صفتیں ہیں اور مخلوق کی طرف محض مجازاً ان کی نسبت ہے اس لازم میں دو خرابیاں ہیں۔ اول یہ کہ بعض صفات مخلوق میں ذمہ اور موجب منقصت ہیں جن سے تنزیہ حق تعالیٰ کی واجب اور منصوص ہے اور دوسرے یہ کہ نصوص میں جا بجا صفات حمیدہ و ذمہ ہر دو کو مخلوقات کی طرف مستند و منسوب کیا ہے اور اسناد میں اصل حقیقت ہر جہاں لازم میں دو خرابیاں ہوئیں تو یہ باطل ٹھہرا جب لازم باطل ہوا تو ملزوم یعنی واسطہ فی العروض ہونا بھی باطل ٹھہرا البتہ اگر ان خرابیوں کے جواب میں یہ کہا جاوے کہ جو صفات مخلوق میں ذمہ ہیں وہ ان مخلوقات کے فساد استعداد کی وجہ سے ہیں ورنہ اصل اور واسطہ ان کا بھی صفات حمیدہ الہیہ میں مشتمل حق تعالیٰ کی صفت قابض نے بشر کے ساتھ تعلق فرمایا جنکی استعداد صلیحہ و قابض بالحق ہوئے کہ اپنے حقوق پر اکتفا کرتے ہیں اور جنکی استعداد فاسد حق وہ قابض بالباطل ہوئے کہ غضب و سرور کرنے لگے جس طرح آفتاب کا نور کہ امر و عدائی بسیط ہے مختلف آئینوں کے ساتھ یکساں



متعلق ہوا کہ مسخ آئینہ میں وہ نور مسخ ہو گیا۔ زرد میں زرد۔ وعلیٰ ہذا القیاس اور اس میں کوئی خرابی یقینی نہیں یہ تو خرابی اول کا جواب دیا جاوے اور خرابی دوم کی نسبت یہ کہا جاوے کہ یہ مسئلہ کشفی ہے جب اسناد کے غیر حقیقی ہونے پر دلیل قائم ہے تو اس اسناد کو مجازی کہا جاوے گا اس تاویل پر البتہ واسطہ فی العوض کی گنجائش نکل آوے گی اور مدار اسکے ثبوت کا کشف ہو گا چنانچہ بہت حضرات کی تقریر سے یہ مضمون استفاد ہوتا ہے اور مولانا کے ان اشعار سے بھی ظاہر ایسی معلوم ہوتا ہے مگر اس میں تین احتیاطین ضروری ہیں اول یہ کہ اسکو مثل عقائد منصوصہ کے داخل عقائد نہ کیا جاوے احتمال اسکے غیر صحیح ہونیکا بھی رکھا جاوے۔ دوسرے یہ نہ سمجھے کہ مخلوقات میں جس قدر اور جس حالت سے صفات و کمالات مشاہد ہوتے ہیں بس اللہ تعالیٰ میں کماؤ کیفاً اسی قدر ہیں اس سے نائد نہیں نمود یا لہ منہ بلکہ دونوں میں تناسل و لاتناہی و کمال و نقصان کا بیکس تفاوت ہے۔ تیسرے تاویل نہ کر چو کہہ دقیق ہے اسلئے عوام کے روبرو اس کی تقریر نہ کرے اور جو خود بھی تاویل سمجھ میں نہ آوے تو واسطہ فی العوض کو بالکل غلط سمجھے کہ کیونکہ بالمعنی المتبادر واقع میں وہ غلط ہے اور واسطہ فی الثبوت ہونا اسلئے صحیح نہیں کہ اول تو اس میں وہی خرابی لازم آتی ہے کہ جتنی صفات اچھی یا بُری مخلوقات میں حقیقہً موجود ہیں وہ سب حقیقہً نفوذ بشاری تعالیٰ میں بھی پائی جاویں جسکا بطلان ابھی بیان ہو چکا اور اگر تاویل نہ کرے اسکی اصلاح بھی کر لیجاوے تو دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ علت سے مختلف معلول کا محال ہے اور صفات باری تعالیٰ کی قیام ہیں پس اگر وہ علت صفات خلق کی ہونگی تو صفات خلق کا قیام ہونا لازم آوے گا اور یہ عقلاً و نقلاً محال ہے جیسا کہ تب کلامیہ میں مذکور ہے جب دونوں صورتیں واسطہ کی باطل ہوں اور واسطہ ہونا یقینی ورنہ استغفار ممکن کا واجب سے لازم آوے گا پس واسطہ فی الاثبات کا حق ہونا متعین ہو گیا یعنی باری تعالیٰ اپنی قدرت و ارادے سے مخلوق کو جو صفت چاہیں عطا فرماویں اور اللہ تعالیٰ بعینہ ان صفات سے منزہ ہیں ان کی صفات متعلد لائل عقلی و نقلی سے ثابت ہیں اور ان صفات حادثہ کو ان صفات قدیم سے بیکس مشارکت لفظی کے (وہ بھی بعض میں) کوئی تناسبت و مشارکت و مشابہت نہیں ۵۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک اس صورت میں منظر موعا عالم کا بایں معنی ہے کہ جس طرح مصنوع دلائل کرتا ہے وجود صانع پر اور مکتوب دلائل کرتا ہے وجود کا تبت



اور ظاہر ہے کہ دلیل سے مدلول کا علم و ظہور ہوتا ہی ہے اور یہ نظریہ تمام اجزائے عالم کیلئے عام ہے مگر بعض مخلوقات جن کی بعض صفات اسما و رسما مناسب صفات حق تعالیٰ کے ہیں ان میں ایک ایسی نظریہ اور زائد ہے جیسی مثال مظہر و موجب و مخرج ہوتی ہے ذی مثال کیلئے ان میں سے چونکہ انسان کو سب سے زیادہ مناسبت ہے اسلئے عارفین اسکو مظہر جامع و اتم کہتے ہیں یعنی باضافہ دوسرے مخلوقات نہ بذاتہ باعتبار کمال فی نفسہ کے اس بنا پر ان اشعار میں بھی بعض اشیاء میں نظریہ زائدہ متحقق ہے اور واسطہ فی العروض و واسطہ فی الثبوت میں ذی واسطہ کا مظہر صفت واسطہ ہونا ظاہر ہے۔ اور مولانا کا یہ شعر ۵۔ آن جواد سے کو جہاد سے ابداد الخ فی الاثبات میں صریح ہے اور اس کے اوپر کے اشعار جو ظاہراً (بشرط تاویل مذکور) مشعر واسطہ فی العروض کے ہیں واسطہ فی الاثبات کی طرف اس طرح راجع ہو سکتے ہیں کہ ابرو بحر و ارض میں ان صفات کے ثابت ہونیکے لئے قدرت و ارادہ تو واسطہ ضرور ہے اور صفات باری تعالیٰ مستلزم ہیں اس معنی کر ان کا وجود و کم و عدل وغیرہ سب واسطہ ہو گیا یہ ضرور نہیں کہ ان مخلوقات کا وجود و کم و عدل ہی بعینہ وہاں موجود ہے گو واسطہ فی العروض ماننے پر جہاد سے ابداد میں تاویل مطلق افاضہ کی گو بعض من فی العروض سہی ہو سکتی ہے۔ یہ تحقیق ہے مسئلہ نظریہ کی جو کہ ایک عنوان ہے تقریر مسئلہ توحید کا اور علاوہ اسکے چند عنوان اس مسئلہ توحید کے اور ہیں۔ عینیت۔ غیریت۔ وحدۃ الوجود۔ اتحاد وجود۔ توحید ذاتی و صفاتی و افعالی چنانچہ بفضلہ تعالیٰ ان پانچوں عنوانوں کی اپنے اپنے مواقع پر تحقیق گذر چکی۔ والحمد للہ علیٰ ذلک جمیعاً کثیراً۔ اور باقی تقریرات یا اسی طرف راجع ہیں ان میں سے تنزیلات سنہ کی تقریر بھی ہے جس کا اصل مظہریت ہے اور یا محض امثلہ و تشبیہات ہیں۔

ضمیمہ۔ اس مضمون پر ایک سوال و جواب ترجمہ الراجح سے نقل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے۔  
سوال۔ میں نے آپ کی مصنفہ کتاب کلید مثنوی جلد اول صفحہ ۱۲۷ سے ایک رسالہ کی تدوین میں امداد لی تھی کتاب مذکور کے صفحہ ۱۲۷ پر آپ نے (واسطہ) کے اقسام بمعہ تعریفات اور امثلہ ذکر فرمائے ہیں۔ میں نے اس عبارت کو بعینہا نقل کیا ایک صاحب فرماتے ہیں کہ تعریف واسطہ فی الاثبات کی اصطلاحاً غلط ہے بلکہ جو کلید میں واسطہ فی الاثبات کہا گیا ہے وہ دراصل



واسطہ فی الثبوت کا قسم اول ہے حسب اصطلاح مناطقة اور جسے کلید میں واسطہ فی الثبوت ٹھیلایا گیا ہے وہ حقیقت میں واسطہ فی الثبوت کا ایک دوسرا قسم ہے۔ رہا واسطہ فی الاثبات وہ نام ہے حد و سدا کا دوسرا الفاظ میں مبہان (منی کا) عبد العلی حاشیہ میرزا ہد ملا جلال بحث ۶ ص ۱۰۱ ذاتی وغیرہ میں اسی قائل کے خیالات کی تصریح بھی ملتی ہے آپ بوہسی مطلع فرمائیں کہ یہ کیا راز ہے آیا یہ کاتب کی غلطی ہے یا آپ نے کوئی نئی اصطلاح ٹھیرائی ہے۔ قائل مذکور کے جواب کیلئے میں آپ کے جواب کا انتظار کروں گا۔

جواب۔ یہ کاتب کی تو غلطی نہیں ہے عبارت میری ہی ہے اور اس وقت میرے ذہن میں دو نئی اصطلاحیں تھیں واسطہ فی الثبوت قسم اول اور واسطہ فی الاثبات۔ اول اصطلاح کو بوجہ تطویل عبارت کے قصداً ترک کر دیا تھا مگر یہ اس وقت یاد نہیں آیا کہ یہ اصطلاح ذہن میں کہاں سے حاضر ہو گئی تھی یا کہ ذہن کا خلط تھا اگر کسی ہمارے اس دراولی معقولی سے تحقیق ہو جاوے کہ یہ بھی ایک اصطلاح ہے تو جواب ظاہر ہے ورنہ میں رجوع کرتا ہوں اور مشورہ دیتا ہوں کہ اسپر ایک حاشیہ لکھ دیا جائے کہ مراد اس سے واسطہ فی الثبوت قسم اول ہے۔ یہ تعبیر باقرار مولف اس کے ذہن کا خلط ہے ۲۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۹ھ۔

## چھپتویں حکمت معنی قرب فرائض و قرب نوافل

جاننا چاہئے کہ جب بندہ ریاضت و مجاہدہ کرتا ہے تو اس کے صفات زہد و داعی شہوت و غضب زائل ہو جاتے ہیں اور اس کے نفس میں ایک ملکہ راسخہ حب مرضیات حق و بعض نامرضیات حق کا پیدا ہو جاتا ہے جس سے بلا تکلف اعمال حسنہ و افعال محمودہ صادر ہوتے ہیں اور اعمال قبیحہ و افعال ذمیمہ قریب قریب معدوم ہو جاتے ہیں ایسے شخص کی نسبت حدیث میں آیا ہے فَإِذَا أَحْبَبْتُمَا كُنْتَ سَمْعَ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَحَيْدَةً الَّتِي يَبْطِشُ فِيهَا وَرَجُلًا لِّتَّى عِشَىٰ بِهَا۔ رواه البخاری عن ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اس کے کان اور آنکھ اور ہاتھ پاؤں نجاتا ہوں اس کے ظاہر ہی معنی مراد نہیں ہیں کہ عقلاً و شرعاً محال بلکہ یہ ہے کہ چونکہ اس کے اعضاء و جوارح سے سب افعال میری مرضی کے موافق سرزد ہوتے ہیں۔



پس گویا میں ہی اُسکے اعضا، بنجاتا ہوں۔ پس کلام تشبیہ و تمثیل پر محمول ہے چونکہ حجاز اس حدیث میں حق تعالیٰ کو آلہ اور عبد کو فاعل کہا گیا ہے کہ سميع و بصير وغیرہ کی اسناد عید کی نظر ہے صوفیہ کرام نے اسی اطلاق کا اتباع کر کے یہ عنوان مقرر کیا ہے کہ بندہ فاعل و رب حق تعالیٰ آلہ مرکب اور چونکہ حدیث میں اس مرتبہ کا حصول تکثیر نوافل پر وارد ہے چنانچہ حدیث مذکور میں عبارت مذکور سے پہلے یہ جملہ ہے وما یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احببتہ فاذا احببتہ الخ اور مجاہدہ و ریاضت میں تکثیر نوافل لازم ہے خواہ نماز ہو یا روزہ یا کثرت مراقبات یا قلیل شہوات اسلئے صوفیہ اتباعاً للحدیث اس مرتبہ کو قرب نوافل کہتے ہیں اور چونکہ اس میں صفات و افعال ازلیہ کا ازالہ ہوا ہے اسلئے فنائے صفات بھی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا قرب اعلیٰ درجہ کا ہے یعنی عبد کی ہستی ایسی مضمحل ہو جائے کہ اپنی کو قدرت ارادہ حق کے رو بہ و ذوقی طور پر کالغائی و کالعدم جانتے لگے اور افعال اعمال میں بمنزلہ آلہ محضہ کے ہو جائے اور حق تعالیٰ کی مٹو شریعت ثقہ میں نظر ہو جائے اس مرتبہ کو اس عنوان سے تعبیر کرتے ہیں کہ حق فاعل ہو جائے اور عبد آلہ بنجاوے اور چونکہ یہ اول سے اعلیٰ ہے کیونکہ اول میں صرف فنا و زائل تھا فنا کے اختیار نہ تھا اور اس میں فنا کے اختیار ہے اسلئے اُس سے اعلیٰ ہوا اور حدیث میں تقرب بالفرائض کو مقرب بالنوافل سے اعلیٰ و افضل کہا گیا ہے چنانچہ اسی حدیث کا سب سے اڈل جزو یہ ہے وما تقرب الی عبدی شیئ احب الیہا الا تقربت الیہ اسلئے موافقہ للحدیث صوفیہ اس کو قرب فرائض کہتے ہیں اور چونکہ اس میں مالک کو اپنی صفات ذاتیہ قدرت و اختیار پر بھی نظر نہیں رہتی اسلئے اس کو فنا کے ذات سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

## شہادتوں حکمہ حل بعض اشعار میں اور انکے تفسیر خلیل الخ

یہ اشعار شہنوی شریف ذفر اول کے نصف کے قریب غنی شہیدین آن طوطی حرکتیں طوطی

و مردن و لوحہ خواجہ بروڑ کے نیچے ۳۷ شعر کے بعد ہیں

گوید مندریش جزویدار من

قافیہ دولت توئی دریش من

قافیہ اندیشم و دلدار من

خوش نشین ای قافیہ اندیش من



حرف چہ بود تا تو اندیشی از آن	صوت چہ بود خار دیوار زراں
حرف و صوت و گفت بزم زم	تا کہ بے این ہر بہ باتو دم زم
آں دے کہ آدش کردم نہاں	باتو گویم اے تو اسرار جہاں
آں دے را کہ نہ گفتم لہلہ	واں دے را کہ نہ اند جبریل
آں دے کہ دے مسیح آدم نزد	حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد
ما چہ باشد و رغبت اثبات نفی	من نہ اثباتم متم بے ذات نفی
من کسے درنا کسے دریافتم	پس کسے درنا کسے درنا فتم

(رزاں جمع نوراں گور۔ دیوار زراں کہ ہندی آنرا بیٹی گویند۔ ماہم نزد کلہ عربی یعنی نفی مراد فنا۔ نفی در بے ذات عطف تفسیری و نفی معطوف بے ذات۔ ان اشعار میں بھی غلبہ حالت عشق کی وجہ سے اپنی خاموشی و بستہ دہنی کو دوسرے عنوان سے بیان فرماتے ہیں کہ) میں قافیہ سوچتا ہوں (تا کہ کلم کروں) اور میرا دل اچھوکتا ہے کہ چھوکتا ہے۔ (یعنی توحید صفائی و ذاتی) کے کچھ سوچتا نہ چاہئے (یعنی مجھ کو غلبہ حال عشق میں الہام ہوا کہ اسی حال میں مشغول رہا اور قال کو اس وقت ترک کیا تو آرام سے بیٹھا رہا اے قافیہ سوچنے والے میرے نزدیک تو ہی قافیہ دولت ہے (پس بجائے قافیہ کے اپنے حال میں کہ توحید مذکور ہے مشغول رہنا زیادہ بہتر ہے۔ یہ سب مقولہ محبوب کا ہے) حرف کیا چیز ہے کہ تو اس کو سوچتا ہے اور صوت (یعنی لفظ) کیا چیز ہے محض دیوار انگور کا خار ہے (یعنی انگور کی ٹہنیوں کے چاروں طرف جو حفاظت کیلئے کانٹے لگا دیتے ہیں وہ جس طرح انگور تک رسائی ہر نیکی حجاب میں اسی طرح غلبہ حال کے وقت الفاظ و عبارات کی طرف التفات کرنا حجاب بقصود خاص کا ہے اور ہمیں اظہار ہے کہ جو وقت کوئی حالت محمودہ غالب ہو اس وقت دوسری طرف ملتفت ہونا نچاہئے) میں حرف و صوت اور قال کو درہم برہم کئے دیتا ہوں تا کہ بلا واسطہ انکے تجھ سے باتیں کروں (یعنی افاضہ اسرار و علوم بلا واسطہ الفاظ ہوگا) جس بات کو میں نے حضرت آدم علیہ السلام سے مخفی رکھا تھا



وہ بات تجھ سے کہے دیتا ہوں اور جو بات میں نے حضرت خلیل اللہ علیہ السلام سے نہیں کہی اور جس بات کو حضرت جبریل علیہ السلام بھی نہیں جانتے اور جس بات کو حضرت سچ علیہ السلام نے بھی کہی نہیں فرمایا اور غیرت (اخفاء اسرار) کی وجہ سے اس کو حق تعالیٰ نے (ہم سے بھی) بدون نفی و قنار کے نہیں ظاہر فرمایا (اور لفظ ماجوبے میں آیا ہے اس سے مراد نفی ہے نہ اثبات کیونکہ ما لغت (عربیہ) میں اثبات و نفی دونوں کیلئے ہے (چنانچہ موصولہ اثبات کیلئے ہے اور نافیہ نفی کے لئے) مگر میں صاحب اثبات نہیں ہوں بلکہ معدوم الذات اور منفی محض ہوں (یعنی مقام قنایں ہوں کہ تشبیہاً اس کو معدوم ذات اور نفی کہید اب مقام قنایں کی مع ذماتے ہیں کہ میں نے کس ہو (یعنی ہستی و بقا) ناکس ہونے میں (یعنی نیستی و قنار میں) پایا اسلئے ہستی کو نیستی میں کھپا دیا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اولاد اور اولیاء کرام کو تبعاً و دو قسم کے علوم عطا ہوئے ہیں۔ علوم نبوت یعنی شراعی و احکام ظاہر و باطن اور علوم ولایت یعنی مواجید و اذواق اور سطح علوم نبوت سب انبیاء کے جدا ہے اہل اسی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہیں پس ہر امرت بھی ان علوم ولایت میں دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہئے کہ جسکی نسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبریل کو علیہم الصلوٰۃ والسلام مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں دو وجہ سے اول ان علوم میں حضرت جبریل علیہ السلام واسطہ ہیں آنکھوں معلوم ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ دوسرے ان کے حصول کیلئے مقام قنار شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام خواص کو عام ہیں پس یہ کتاب معنی ہوگا ۵ حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد + اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ ان کا اظہار و اشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت میں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نبی کے علوم ولایت جدا ہیں اسلئے یہ کہنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید و اذواق عطا ہوئے ہوں کہ انبیاء سابقین کو نہ عطا ہوئے ہوں اسی واسطے چونکہ ان حضرات کے افاضہ میں ملائکہ کا توسط ضروری نہیں اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کو بھی ان کی اطلاع نہ ہوئی ہو تو اہل میں یہ مواجید خاصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر فائض ہوئے پھر تبعاً و تطفلاً آپ کے اولیاء امت کو عطا ہو جاویں پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیاء امت محمدیہ علوم میں انبیاء و ملائکہ سے برتر ہوں کیونکہ یہ برہنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہوا ہے اور امت خود تابع ہے تو کمالات امت کو ظاہر ہوا منسوب الی الامۃ ہیں مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس امت کی فضیلت کی سطح لازم نہیں آتی اگر آئینہ میں



آفتاب کا انعکاس ہو جاوے تو آئینہ قدر و منزلت میں ماہتاب پر فضیلت نہیں حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بوجہ آپکی است میں داخل ہونے کے اُن مواجید سے مشرف نہ ہو گئے عجب نہیں کہ اسی لئے آپ کی نسبت نگفتم یا نداندہ کہا ہو بلکہ دم نزد کہا گیا یعنی ابھی نفوس اس کو ظاہر نہیں فرمایا گو ان کو عطا ہوا ہو یا عطا ہو جاوے اور چونکہ یہ مواجید شرف فناء و انحلال جو در کا ہے اس لئے بے ماہم نزد فرمایا اور ہر چند کہ اس مصرعہ میں یہ نہیں ظاہر کیا کہ بدون نفی کے کسی سے نہیں کہا مگر شعر آئندہ میں ہم بے ذات و نفی قرینہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ بدون نفی کے ہمسے نہیں کہا۔

## اٹھاونویں حکمت حل بعض اشکال متعلق فو صلوٰۃ لیلۃ التعلیٰ

سوال مولانا رومی رح پیر چنگی کے قصّے درمیان فرماتے ہیں ۵

مصطفیٰ بنحو شیش شد زان جو بصوت شد نمازش در شب تعریس فوت

در شب تعریس پیش آن عروس یافت جان پاک ایشان دستے بس

اسکی شرح بعض شراح نے اس طرح کی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی رومی آواز اذان سے (کیونکہ بظاہر اس وقت اذان تھی نہیں) بیہوش شد و در ستغرق مشاہدہ تجلیات الہی میں مو گئے کیونکہ انکی آواز اذان ذات حق نفی الہی تھی جیسا کہ گزشتہ اشعار سے مفہوم و تصور ہوتا ہے اور بظاہر شعر کے معنی یہی ہیں اور جہاں تک حدیث سے معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ یہ وجہ آپ کی غفلت کی نہ تھی بلکہ فی الواقع نوم تھی کیونکہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا قبل از خواب شریف بلال رضی اللہ عنہ واسطے بیدار کرنے کے تنبیہ کرنا اور بعد نماز فوت ہونیکے فرمانا کہ بلال کو شیطان نے خواب میں ڈالا اور یہ وادی وادی شیطان ہے جلدی برہو۔ آگے چلکر نماز قضا پر ہیں گے اس گزشتہ وجہ اور ظاہر مطلب شعر کے بالکل منافی ہے کیونکہ آپ کی واقعی حالت استغراق تھی تو پھر آپ کے اس ارشاد عالی کی (کہ ہم کو بیدار کرنا جو خاص نوم پر ال ہے) کیا معنی اور بلال رضی اللہ عنہ کا اُس جواب کا (کہ یا حضرت مجھ پر بھی وہی خواب غالب آگئی تھی جو آپ پر تھی) کیا مطلب غرض جملہ الفاظ حدیث کے ارتباط و تعلق سے یہی معلوم ہوا کہ واقعی آپ پر نوم غالب تھی۔ نیز آپ پر تو اکثر تجلیات الہی کا نزول و مشاہدات حق کا ہر طور متناہی کبھی ایسا نہ ہوا کہ آپ کی نماز قضا ہو گئی ہو اس وقت کی کیا خصوصیت تھی علاوہ ازیں حالت نماز سے زیادہ کوئی



قرب کا نہیں کہ جسکے بارے میں الصلوٰۃ معراج المؤمن ارشاد ہے چاہئے کہ اس میں زیادہ حالت استغراق ہو۔ یہاں تک کہ محو ذات حق ہو کر رکوع و سجود کی بھی اصلاً خبر نہ رہے یعنی اگر قیام کی حالت میں استغراق حالت کو عروج ہوا تو قیام ہی میں رہے رکوع کی نوبت ہی نہ آوے اگر حالت رکوع میں یہ حالت طاری ہوئی تو قعود تک پہنچ سکے علیٰ ہذا اگر کبھی حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ موقع نہیں گذرا قطع نظر ان سب کے جو کچھ بھی معنی لئے جاویں خواہ حالت استغراق مراد لین یا کیفیت نومی تو پھر کچھ اس ارشاد تنام عینای وکلا ینام قلبی کے کیا معنی اگرچہ بعض شروع میں بعض اعتراضات کے جواب مرقوم ہیں مگر لائق تشفی نہیں بلکہ مزید برآں انواع النواع کے شبہات جاگزیں ہوتے ہیں حصہ پر نور نوب حدیث شریف کے ظاہری و باطنی مطلب اور مولانا کے اشعار کے مدعا سے مطلع فرمائیں۔

**جواب۔** اول چند امور بطور مقدمات عرض کرتا ہوں کہ فہم مطلب میں سہولت ہو۔

**امراؤں۔** جو امر کہ نص میں سکوت عنہ ہو وہ اس کا دعویٰ کرنا کسی قرینہ نص کی مخالفت نہیں البتہ امر مثبت فی النص کی نفی یا منفی فی النص کا اثبات یہ مخالفت نص کی ہے۔

**امردوم۔** جو واقعہ وجہ مختلفہ کو محتمل ہو اور اسکی وجہ منقول ہو کسی دلیل ظنی سے اسکی تعیین کرنا کچھ مضائقہ نہیں جیسا فلاسفہ موزمین نے ظن سے ہر واقعہ کے اسباب اور علل نکالے ہیں۔

**امسئوم۔** اتحاد اثر سے اتحاد سبب ضروری نہیں اسی طرح اتحاد سبب سے اتحاد سبب ضروری نہیں۔

**امر گھیارم۔** کاملین کو استغراق دائمی نہیں ہوتا۔

**امر پنجم۔** کسی شے کا محمود ہونا اسکے مقصود ہونے کو مقتضی نہیں۔

**امر ششم۔** اشعار میں بہت سی لفظی شاعر می رعایتیں بھی ہوتی ہیں۔

**امر ہفتم۔** کسی حاسکے تعطل سے اسکے مدركات کا ادراک نہیں ہوتا۔

بعد متبیدان مقدمات کے سننا چاہئے کہ مولانا نے اول اذان بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ندائے

حق سے ناشی ہونا بیان کیا ہے اس شعر میں ۵ زان وے الخ اسکے بعد دو شعروں میں اُس ندائے

حق کا اثر بیان فرماتے ہیں کہ آپ اُس کے اثر سے بخود مستغرق ہو گئے اور استغراق میں نماز قصداً

ہو گئی تو شب تیریس میں اُس محبوب مطلق یعنی ذات حق کے روبرو آپکی روح بحیثیت استغراق حاضر

تھی الخ یہاں مولانا نے استغراق کو سبب فی صلوة کا ٹھہرایا اور حدیث میں اس کی وجہ نوم آئی ہے مگر جو کچھ



ممکن ہے کہ نوم کے بعد یہ استغراق ہو گیا ہو لہذا کچھ تعارض نہیں اب یہ کہ طول نوم کی کیا وجہ تھی سو نوم بلالؓ وغیرہ کا سبب مجبیٰ شیطان ہونے سے یہ لازم نہیں کہ آپ کے نوم کی وجہ بھی یہی ہو بلکہ ممکن ہے کہ وہ استغراق ہو کیونکہ اتحاد اثر سے اتحاد سبب ضروری نہیں (بحکم مقدمہ سوم) اور ہر چند کہ حدیث میں استغراق کا سبب ہونا مذکور نہیں مگر اس کی نفی بھی نہیں تو اگر اس کے سببیت کا دعویٰ کیا جاوے تو حدیث کی مخالفت نہیں (بحکم مقدمہ اول) اور چونکہ آپ کی شان پاک کے مناسب یہی وجہ ہو اس لئے دوسری وجہ محتملہ میں سے اسکو ترجیح دینا مناسب ہے (بحکم مقدمہ دوم) اور مولانا نے صرف استغراق کا اثر لکھا ہونا بیان کیا ہے جو کسی درجہ میں محمود ہے اس کا فضل بیان کرنا مقصود نہیں تاکہ یہ شبہ نہ ہو کہ اگر استغراق میں یہ فضیلت ہو تو نماز کیوں قوت ہوئی کیونکہ محمودیت سے لزوم مقصودیت نہیں (بحکم مقدمہ تیسرے) اور چونکہ استغراق دائمی نہیں ہوتا اس لئے دوسرے حالات کے اعتبار سے شبہ نہیں ہو سکتا (بحکم مقدمہ چہارم) اور لفظ عروس صرف رعایہ لفظی ہے نہ بیان اشتقاق تاکہ مخالفت لغت کا شبہ نہ ہو (بحکم مقدمہ ششم) اور وقت مبصرات سے ہے اور نوم عین سے کہ مثل لغاس کے ہے حاسہ بصر معطل اور قوت التفات مختل ہو جاتی ہے لہذا اس کا ادراک نہ ہوا (بحکم مقدمہ ہفتم) انتہی۔

## ۵۹ افسٹھویں حکمتہ تحقیق الفاظ ومعنی کو زاد یقینہ لہشی

علی الہوار (ای عیسیٰ علیہ السلام)

اشعار ذیل مشنوی شریف دہشتہ شتم کے ثلث کے قریب ہیں۔

در بیان آنکہ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ علی آلہ وسلم چوں شنید کہ عیسیٰ علیہ السلام  
بر روی آب رفت فرمود کو زاد یقینہ لہشی علی الہوار

کامینی از غرقہ در آب حیات  
خود ہوا ایش مکر ب ہاموشی  
در شب معراج مستحب شدم

پہچو عیسیٰ بر سرش گدازات  
گویدا حمد گر یقینش افزوں یکے  
پہچو من کہ بر ہوار اکب شدم



عیسیٰ علیہ السلام کی طرح (کہ وہ پانی پر چلتے تھے) اُس شخص (مذکور فی الشرح سابق) کو ذات (مراد مطلق دریا) اپنے سر پر لے لیتا ہے (اور زبان حال اُس سے کہتا ہے) کہ تو بخوف ہے غرق ت (اور) آب حیات میں (ہے) تشبیہ عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اشارہ ہے ایک قصہ کی طرف کہ وقت میں آتا ہے۔ آگے رفع استبعاد کرتے ہیں کہ پانی پر چلنا تو کیا بعید ہوتا (احمد رحمہ اللہ علیہ) عیسیٰ علیہ السلام تو یہ (ذماتے میں کہ اگر انکو یقین اور زیادہ حاصل ہو جاتا تو خود ہوا ان کا مرکب اور صحرا (کہ محل قطع مسافت ہے) ہو جاتا۔ جیسا کہ میں ہوں کہ ہوا پر مرکب ہوا (اور) شب معراج میں (ملائکہ سموات کیساتھ) صحبت رکھنے وال ہوا (جو کہ سفر علی ہوار کے بعد واقع ہوا اور گو یہ سفر علی ہوار براق پر ہوا مگر یہ مشی علی ہوار بواسطہ براق بھی تو ایک خارق عادت اور دلیل کرامت عند اللہ ہے جو برکات یقین سے ہے اور گو عیسیٰ علیہ السلام کو بھی ایسا ہی سفر علی ہوار بواسطہ ملائکہ سی اخیر عمر دنیا میں ہوا لیکن اس حکم میں کوئی اشکال نہیں یعنی یہ ہیں کہ جس زمانہ میں پانی پر چلتے تھے اُسی وقت میں ہوا پر چلتے چنانچہ جب وہ مرتبہ یقین کا حاصل ہو گیا تو آسمانی کی طرف مرفوع کر لئے گئے) ف اب بعد شرح اشعار کے اس قصہ کی تحقیق اور اُس کے متعلق بعض سوالات وجوابات ضروری ہیں تحقیق روایت فی اہ حیات کتاب الصبر والشکر والیضا کتاب التوکل قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ان عیسیٰ علیہ السلام یقال انه مشی علی الماء فقال ہوا زاد بعینا مشی علی ہواء اھ فی شرح الاشیاء للزمبیدی۔ قال العراقی ہذا حدیث منکر لا یعرف مكذا والمعروف ما رواه ابن ابی الدنیا فی کتاب الیقین من قول بکر بن عبد اللہ المزنی قال فقد الحواریون بنیرہم فقیل لہم اوجہ نحو البحر فانطلقوا یطلبونہ فلما انھوا لا البحر اذا هو قد قبل مشی علی الماء فذکر حدیثا فیہ ان عیسیٰ قال لو ان لابن آدم من الیقین قدر شعیرۃ مشی علی الماء قلت روی ابن ابی الدنیا ایضا وابن عساکر عن فضیل بن عیاض قال قیل لعیسیٰ بن مریم بای شیء تمشی علی الماء قال بالایمان والیقین قالوا فاننا امنا کما امننا وایقنا کما ایقنت قال فامشوا اذا فمشوا مع فجاء الموج فغرقوا فقال لہم عیسیٰ والکم فقالوا اخفنا الموج قال لا تخفتم رب الموج فاخرجہم اھ۔

حاصل عبارت مذکورہ کا یہ ہے کہ صاحب ایضاً نے نقل کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا



کہ عیسیٰ علیہ السلام پانی پر چلتے تھے آپ نے فرمایا کہ اگر ان کے یقین میں اور زیادہ ترقی ہوتی تو ہوا پر چلتے شارح نے عراقی سے نقل کیا کہ یہ حدیث منکر ہے یعنی اسکے راوی غیر ثقہ نے ثقات کے خلاف روایت کی ہے۔ معروف وہ روایت ہے جسکو ابن ابی الدنیا نے کتاب الیقین میں بکر بن عبداللہ مرنی کا قول کر کے نقل کیا ہے کہ ایک بار حواریین نے اپنے پیغمبر کو نہ پایا کسی نے کہا کہ وہ دریا کی طرف گئے ہیں یہ لوگ ان کو تلاش کرنے دریا کی طرف چلے جب دریا پر پہنچے تو دیکھتے کیا ہیں کہ وہ پانی پر چلے ہوئے آرہے ہیں پھر ایک مضمون بیان کیا جس میں یہ بھی ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر آدمی کے پاس یقین میں سے ایک جو کہ برابر بھی ہو تو پانی پر چلنے لگے۔ شارح کہتے ہیں کہ نیز ابن ابی الدنیا اور ابن عساکر نے فضیل بن عیاض سے نقل کیا کہ عیسیٰ علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ آپ پانی پر کس چیز کے ذریعے چلتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ایمان اور یقین کے ذریعہ سے لوگوں نے کہا کہ پس ہم بھی ایمان لائے ہیں جیسا آپ ایمان لائے ہیں اور ہم بھی یقین رکھتے ہیں جیسا آپ یقین رکھتے ہیں انہوں نے فرمایا کہ پس چلو وہ ان کے ساتھ چلے ایک موج آئی اور وہ سب غرق ہونے لگے عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ تمھاری کیا حالت ہے انھوں نے کہا کہ ہم موج سے ڈر گئے آپ نے فرمایا کہ تم اب موج سے کیوں نہ ڈرے پھر آپ نے انکو نکالا۔ فقط۔ اس عبارت سے چند امور مستفاد ہوئے۔

(۱) یہ روایت حیار کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عیسیٰ علیہ السلام کی نسبت یہ فرمایا کہ اگر انکو زیادہ یقین ہوتا تو ہوا پر چلتے ثابت نہیں۔

(۲) خود عیسیٰ علیہ السلام نے اپنے ارشاد میں یقین کی تاثیر بیان فرمائی ہے کہ اُس سے پانی پر چل سکتے ہیں ایک روایت میں مطلق یقین کی اور ایک روایت میں اُسکی قلت کی تصحیح کے ساتھ بھی۔  
(۳) ہوا پر چلنے کا مضمون کسی طرح سے بھی کسی روایت میں مذکور نہیں۔

(۴) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان میں سے کوئی مضمون منقول نہیں بلکہ یہ حکایت بکر بن عبداللہ فضیل بن عیاض سے منقول ہے یہ تو مولوات ہیں اس عبارت کے۔ اب بعض سوال و جواب اس مقام کے متعلق ہیں۔

سوال اوّل۔ کیا مولانا راجہ اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ روایت بے اصل لکھ دی ہے۔

جواب۔ قصد الکفنا محل شکال ہوتا باقی بنابر حسن ظن بالراوی کے ایسی لغزش بعید نہیں



اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان حضرات کے پاس کوئی سند ہو جاوے کو نہ ملی ہو۔

**سوال دوم**۔ کیا یقین کیلئے لازم ہے کہ پانی پر بنا بر روایت ثابتہ کے یا ہوا پر بنا بر روایت معلوم فیہا کے چلنے پر قادر ہو اگر ایسا ہے تو جن حضرات کی عدم قدرت کی ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں وہاں تو ہم انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم کا اشکال نہیں کر سکتے گو اسکا وقوع نہ ہو کیونکہ نفی وقوع نفی قدرت کو مستلزم نہیں لیکن جنکی عدم قدرت ثابت ہے جیسے ہر مومن اپنی حالت سے اس کا علم رکھتا ہے یا جیسے امام اور مولانا کی روایت سے عدم قدرت عیسیٰ علیہ السلام کی سنی علی الہوار پر معلوم ہوتی ہے تو کیا ان مقامات پر یا خصوص عیسیٰ علیہ السلام کیلئے نفوذ یا بشریہ حکم کر دینے کے انکو یقین کے بعض مراتب حاصل نہ تھے۔

**سوال سوم**۔ یقین میں اور خوارق عادات میں کوئی وجہ علاقہ کی نہیں یقین فی نفس ایک کمال مطلوب ہے خواہ خوارق کے ساتھ ہو یا بلا خوارق گو حضرات انبیاء علیہم السلام میں ان کا اقرار اسلئے ہو گیا کہ خوارق علامت ہیں نبوت کی لیکن تب بھی وہ خوارق ثمرہ ایمان و یقین کا نہیں اور غیر انبیاء میں تو خواہ ایمان کیسا ہی کامل ہو خود خوارق کا ہونا ہی ضروری نہیں۔ اکابر فن نے تصریح کی ہے کہ خارق کا مرتبہ ذکرسانی سے بھی کم ہے غرض وہ اتنی بڑی چیز نہیں جیسا اس روایت معلوم ہوتا کہ علامت ہو کمال ایقان کی۔ جواب ان دونوں سوالوں کا یہ ہے کہ یہاں یقین سے مراد ایمان تصدیق شرعی نہیں جبکہ متعلق ذات و صفات اور بعض افعال حق ہیں جبکہ اعتقاد رکھنے کا شرع میں امر وارد ہے اور جو کمال مطلوب اور جبکہ لئے خوارق ہونا ضروری نہیں اور جس سے خوارق کا کوئی تعلق نہیں بلکہ مراد یہاں یقین سے جزم کرنا ہے ان میں بعض خاص افعال حق کا جبکہ تعلق حوادث یومیہ کے ساتھ ہے اور یہ ایک قسم ہے توکل کی۔ مثلاً یہ کہ ہم زید پر غالب آویں گے اور مثلاً فلاں شخص اس بیماری میں نہ مرے گا۔ اور مثلاً اگر ہم دریا میں گھس جاویں ہرگز نہ ڈوبیں گے اور مثلاً ہم ہوا میں معلق ہو کر فلاں مسافت قطع کر سکیں گے۔ پس اس یقین کے بعض احکام کا بیان کرنا مقصود ہے اور وہ حکم اثبات فضیلت نہیں بلکہ اس کی ایک فاصیت بیان کرنا ہے اور اسکی وہ خاصیت تجربہ اکثریہ سے ثابت اور منقول ہے کہ اگر کسی فعل ممکن کے وقوع کا خواہ وہ فعل عادتہ قریب ہو یا مستبعد ہو ایسا جزم ہو جاوے کہ اس کے خلاف جانب کا احتمال ہی ذہن میں نہ ہو تو عساة الشریعہ



کہ اسکو واقع کر دیتے ہیں گو کسی جگہ کسی خاص مانع کے سبب تکلف بھی ہو جاتا ہے۔ اور اس کے لئے مقبولیت بھی شرط نہیں گواہان اور مقبولیت سے اس میں برکت بڑھ جاتی ہے وہ معنی قول عیسیٰ علیہ السلام بالایمان والیقین اور نہ مقبولیت کیلئے ایسا جزم لازم ہے کیونکہ اس جزم کا جو متعلق ہے یعنی حادث یومی وہ خود مطلوب شرعی نہیں اس تقریر سے ان دونوں کا جواب ہو گیا اور جس طرح اس میں مقبولیت شرط نہیں اسی طرح کمال مقبولیت کے منافی بھی نہیں بظاہر شبہ ہوتا ہے کہ یہ جزم ایک قسم کی مغلوبیت ہے جو کمال نبوت سے بعید ہے جواب یہ ہے کہ یہ اسی مغلوبیت نہیں ہے جس میں قوی علیہ وعلیہ میں ضعف وفتور اور بعض چیزوں سے تجاوز ہو جاوے جیسے متوسطین سلوک کو ہو جاتا ہے۔

**سوال چہارم۔** حضرت علی رضی کا قول مشہور ہے تو کشف لى الغطاء ما ازدت یقیناً اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انکو یقین کے تمام مراتب حاصل تھے اور اوپر عیسے علیہ السلام کیلئے بعض مراتب یقین کا حاصل نہ ہونا سولانا اور امام کی روایت پر معلوم ہوتا ہے تو تفصیل دینی کی بنی پر لازم آئی اور یہ باطل ہے اور یہی لازم کافی دلیل تھی اس حدیث کے بطلان کی تو ان دونوں بزرگوں کو اس پر غیبہ کیوں نہیں ہوا۔ جواب یہ ہے کہ اگر حضرت علی رضی سے یہ قول ثابت ہو تو اس میں یقین سے مراد ایمان ہے نہ کہ معنی مذکور بالا اور اسکا منتهی کمال کا یہ ہے کہ علم الیقین بمنزلہ عین الیقین ہو جاوے سو اس میں مفضل ہونا عیسے علیہ السلام کا لازم نہیں آتا بلکہ تمام انبیاء تمام اولیاء سے اس میں فضل ہیں اور نفی زیادت سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس میں مافوق مرتبہ ہے ہی نہیں کیونکہ مفتی سے آگے کوئی مرتبہ نہیں ہو سکتا پھر انبیاء کس میں فضل ہونگے جواب یہ ہے کہ مافوق کا وجود تو یقینی ہے جو انبیاء کو حاصل ہے اور نفی زیادت کا مطلب یہ ہے کہ غیر بنی کی استعداد کے اعتبار سے جو اخیر منتهی ہے وہ جھکو اس وقت بھی حاصل ہے جیسے کسی خاص درجہ کی ڈگری حاصل کر نیوالے کو ڈپٹی کلکٹری کا عہدہ ملتا ہوا اور اسکے بھی درجات مختلف ہوں اور سیکو اسکا منتهی حاصل ہو جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ڈپٹی کلکٹری سے بڑا کوئی عہدہ نہیں ہے غرض اس قول میں ایمان غیر بنی کے مراتب کے مفتی کا حاصل ہونا اپنے لئے فرماتے ہیں اور انبیاء کیلئے ان کی شان کے مناسب جدا مفتی ہوتا ہے اور ہر شخص کو اسکی استعداد کے مناسب اس مرتبہ انتہائی کے بعد اگر



معائنہ ہو جاتا ہے تو اس سے یقین میں زیادہ نہیں ہونی البتہ الطمیان زائد ہو جاتا ہے جسکی حقیقت یہ ہو سکتی ہے کہ نفس جس میں پہلے سے جو اس کی کیفیت وقوع میں نہ کہ نفس وقوع میں تردد تھا وہ زائل ہو گیا کما قال تعالیٰ لا یلهیہم علیہ سلام اولم تو عن قال بلی ولكن لیطمعن قلبی اور ذوالشکال ان اشعار میں اور تھے ایک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے مشی علی الهواء کہاں واقع ہوا کیونکہ معراج تو بواسطہ برق کے ہوئی ہے دو سر عین علیہ سلام کیلئے تو رفع الی السماء کیوقت ایسا مشی علی الهواء واقع ہو چکا ہے اور اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج کے مرتب علی یقین ہونے پر یہ شبہ ہو کہ یقین کے جو معنی ذکر کئے گئے ہیں وہ اسکو مقتضی ہیں کہ اس کے قبل آپ کو اس مشی علی الهواء کا جزم ہو حالانکہ کسی دلیل سے یہ بھی ثابت نہیں کہ آپ کو اس کا پہلے سو خیال بھی تھا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ آیات ولقد اتینا موسیٰ الکتاب فلا تکن فی مرتبة من بعدنا وقوله واسئل من ارسلنا من قبلک من رسلنا بعض مفسرین کے قول پر اور آیت لریکن طبقا عن طبق۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول پر معراج پر محمول ہیں اور صیغۃ امر و مضارع مؤکدہ بلام و لون مفید ہے معنی استقبال کو پس گنجائش اس کہنے کی ہے کہ ان آیات کے اطلاق سے آپ کو جزم کے ساتھ یہ خیال ہو کہ یہ لقاء موسیٰ واجتماع مع الانبیاء و عروج طبقات سموات ضرور ہوگا اگرچہ بواسطہ اسباب خارقہ للعادۃ کے ہو جیسا خود عروج سبب مثلاً ہر حال میں خارق ہے گو بواسطہ اسباب عادیہ کے ہوتا مثل طیارہ وغیرہ کے پس مذکورہ چار مدلول روایات کے اور چار سوال و جواب اور ذویہ اشکال مع اس کے حل کے یہ سب ملا کر عشرہ کاملہ کے لقب سے ملقب کئے جاسکتے ہیں۔

## ساتھویں حکمت تحقیق و توجیہ قصہ غرانیق

اشعار ذیل مثنوی شریف میں دفتر ششم نصف سے پہلے تحت سرخی ”رفتن صوفی سوئے آن سیلے زن و بردن اور ابقاضی“ بنیٹا شعر بعد میں

ہر دکانے راست سوداؤ دگر	مثنوی دکان فقر ست پسر
در دکان کفش کر چرست خوب	قال کفش ست اگر بینی تو چوب



پیش قرآن خزاو کن بود	بہرگز باشد اگر آہن بود
مثنوی ماؤکان وحدت است	غیر واحد ہر چہ بینی آن بت است
بت ستودن بہر دامن عامہ را	ہمچنان دان کافر انیق اہل
خواندش ندر سورہ و انجم زود	لیک آن فتنہ بد از سورہ نبود
جملہ کفار از زبان ساجد شدند	ہم سکر بود آنکہ سر بر زدند
بعد ازین حرفے ست پیچ و دو	باسلیماں باش دیوان مشور
ہیں حدیث صوفی وقاضی بیار	واں ستمگار ضعیف نلزار

(اوپر قاضی اور معلم پر ضمان نہ ہونے کو کہ مسائل فقہیہ میں ۵۰ دانکہ بہر حق زندا و آمنت اور ۵۰ کان معلم نائب افتاد و امین ۵۰ کے ساتھ معمل فرما کر بطور تفریع کے ایک مضمون توحیدی کی طرف انتقال فرمایا تھا ۵۰ پس خودی را الٰہ اور ۵۰ چوں شدی بخود الٰہ اور ۵۰ آن صماں برحق الٰہ اور آن مسائل کو مذاق توحید پر منطبق فرمایا تھا آگے یہ بتلاتے ہیں کہ ان ہی مسائل کی تخصیص نہیں اس کتاب میں کوئی مضمون بھی جو سب کو مسئلہ توحید ہی پر منطبق سمجھو کیونکہ مقصود بالذات اس کتاب میں یہی مسئلہ ہے اور دوسرے مضامین مذکور بالاتباع پس فرماتے ہیں کہ قاعدہ ہے کہ ہر دکان کا الگ سودا ہو اگر تا ہے (جس میں اصل وہی سودا ہوتا ہے اور دوسری اشیاء اس کے تابع تو یہ) مثنوی فقر کی دکان ہے اے پسر (جس میں اتم المسائل توحید ہے آگے تفصیل ہے ۵۰ ہر دکانے راست الٰہ کی دیکھو) کفش گر کی دکان میں چمڑا خوب ہے (اور اصل مقصود ہے اور اس کا غیر اس کے تابع چنانچہ اگر (اس میں) تو لکڑی دیکھئے تو وہ کفش کا قالب ہوگی (تو کفش ہی کی تابع ہوئی اور خود مقصود نہ ہوگی اسی طرح) ابریشم فروشوں کے پاس جامہ ابریشم سیاہ ہوگا (مثلاً اور) اگر (اس میں) لوہا ہوگا تو وہ گز کیلئے ہوگا (جس سے جامہ ابریشم کی پیمائش کی جاتی ہے تو ابریشم ہی کا تابع ہوا اسی طرح) ہماری مثنوی دکان توحید کی ہے (کما قالہ فی الدفترا الاول فی)



۵ وحدت اندر وحدت است این مثنوی + از سبک روتا سماک اسے مثنوی + پس مقصود بالذات  
 اس میں مضمون توحید ہے اور دو سکر مضامین مقصود بالتبع آگے دو سکر مصرعہ میں ترقی کر کے کہتے ہیں  
 کہ بلکہ مثنوی میں ذکر (واحد حقیقی) کے سوا تو جو کچھ (مضمون در پیچھے وہ) مغل بت ہے (کہ مقصود تالیف  
 بھی نہیں ہوتا بلکہ متروک و مذموم ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے اس تشبیہ میں تشبیہات سابقہ سے  
 ترقی ہوئی۔ اب یہاں ایک مشبہ ہوا کہ مثنوی میں تو دو سکر مضامین متروک نہیں ہیں بلکہ مذکور ہیں گو  
 بالتبع ہی تو اس وصف میں بت کے ساتھ تشبیہ کہاں صحیح ہوئی آگے اس کا جواب دیتے ہیں جسکی تقریر  
 یہ ہے کہ مذکوریت منافی متروکیت کے نہیں منافی وہ ہے جو مقصود اہم گو بتغاسی اور یہاں بالکل ہی  
 مقصود نہیں محض ذکر نفی ہے جسکے ساتھ ہی قرآن مسکلی متروکیت کے بھی ہیں سو یہ مذکوریت منافی  
 متروکیت نہیں چنانچہ افراد مذکوریت میں سے سب سے بڑی فرد ممدوحیت ہے اور متروکیت کے افراد میں  
 سے بڑے مذمومیت ہے اور یہ دونوں یعنی ممدوحیت و مذمومیت دونوں مختلف اعتبار سے جمع ہو  
 ہیں اس طرح سے کہ مذمومیت تو ہو واقعی باعتبار قصد تکلم کے اور ممدوحیت ہر لفظی باعتبار فہم سامع عاقل  
 جاہل کے اور صورت اسکی یہ ہو کہ وہ عنوان ذمہ و جہن ہو اور گو تکلم نہ ذمہ و جہن ہونے کی حیثیت سے  
 اسکو اختیار نہ کیا ہو اس کے ذہن میں ایک ہی وجہ مذمومیت کی ہو اور کلام میں قرآن اس کے دوسری وجہ  
 محتمل کی قطع کیلئے کافی قائم ہوں مگر سامع نے اپنے جہل سے اسکو دوسری وجہ پر محمول کر کے مرعہ سمجھا  
 تو اس طرح دونوں جمع ہو سکتے ہیں مخصوص جبکہ اس جمع میں کوئی حکمت بھی ہو خواہ وہ حکمت حکم کے  
 علم و قصد میں بھی نہ ہو بلکہ اس جمع کے علم کے بغیر وہ حکم پر گراں ہی ہوا ہو مگر اس حکمت کی تحصیل  
 کیلئے یہ صورت جمع کی تکوینا واقع ہو گئی ہو۔ مثلاً یہ حکمت ہو کہ سامعین جہلدار کو اس کلام سے اس  
 ایہام کی بنا پر کچھ دلچسپی ہو جاوے خواہ تو اس مصلحت سے کہ وہ آئندہ کسی وقت ملنے یعنی وحش  
 کے ارتقاء سے اس میں تدریک کے ہدایت پاویں یا اس مصلحت سے کہ حجت الکیہا پر زیادہ تامل  
 ہو جاوے کہ ٹھوڑی دلچسپی کے بعد زیادہ موقع ملا تھا تدریک کا پھر کیوں نہ تدریک کیا یہ تقریر ہے جواب کی۔  
 آگے اسی کو فرماتے ہیں کہ) بت کی مرعہ کرنا شیخ عامہ (جہلدار سامعین) کی غرض سے ایسا سمجھ جیسا  
 الغرائیق العللی (کا قصہ کہ) اس (عبارت شتملہ بغرائیق علی) کو سورہ النجم میں جلدی سے (تقصیر)  
 پڑھ دیا (جس طرح آیات و عمدہ و وعید پر سوال و تعوذ کے کلمات پڑھ دئے جاتے ہیں اور جس طرح



بعض سورتوں کے آخر میں بعض جگہ حدیث میں وارد ہیں لیکن وہ ایک امتحان (کیلئے تکویناً واقع ہوا) تھا سورۃ کا جزو نہ تھا (پس اسکے پڑھنے کے بعد ختم سورۃ پر جب حضور نے سجدہ کیا) اس وقت سب کفار ساجدہ موئے (جیسا صحیح بخاری میں ابن عباس رضی سے مروی ہے کذا فی مشکوٰۃ ادب) یہ (سجدہ کرنا) بھی ایک سجدہ تھا کہ انھوں نے (حق تعالیٰ کے) در پر سر مارا (یعنی سجدہ کیا اور) اس کے بعد ایک کلام پیچیدہ صحیح (یعنی پر نکالات) اور (اذہان ضعیف سے) دور (اس لئے اس کو حذف کر کے) سلیمان علیہ السلام کے ساتھ (جو دافع شر شیاطین تھے) رہ اور شیاطین کو غورش میں مبتال (کہ وہ اس کلام کے ذریعہ سے یہ غورش برپا کریں کہ عقول ضعیفہ کو شبہات میں ڈالیں) **ف** یہ تو ان چار اغما کا مل لفظی تھا اب ان کی شرح سننا چاہئے خیر اول و ثانی میں اشارہ کیا ہے ایک قصہ کی طرف جس کو بعض محدثین نے نقل کیا ہے۔ حال اس قصہ کا یہ ہے کہ ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ والنجم کی تلاوت فرمائی جب اس آیت پر پہنچے افراتیمم اللات والعزی ومنۃ الثالث الاخری الخ تو آپ کی زبان مبارک پر بلا قصد یہ الفاظ جاری ہو گئے۔ تلک الغرائق العلی + وان شفاعتھا لتجی جو بظاہر دال ہیں مع اصنام پر۔ والغرائق جمع غرق طائر مائی و اشاب الابیض الجمیل مشرکین نے جو کہ اس مجلس میں تھے سنا کہ ما ذکر الھتنا بخیر قبل الیوم پھر جب آپ نے آیت سجدہ پر سجدہ کیا تو ان مشرکین نے بھی سجدہ کیا۔ اور اس قصہ کو قاضی عیاض اور اکثر محققین نے نقل و عقلاً روکیا ہے۔ نقلاً تو اس طرح کہ قاضی عیاض نے کہا ہے هذا الحدیث لم یخرجہ احد من اہل الصحۃ ولا رواہ ثقۃ بسند سالم متصل مع ضعف نقلہ واضطراب روایاتہ وانقطاع استادہ وقال ایضا ومن حملت عنہ هذه القصة من التابعین والمفسرین لم یسندھا احد منهم ولا رفعھا الی صحابی واکثر الطرق فی ذلك عنہم ضعیفۃ قال وقد بین البزار انہ لا یعرف من طریق یجوز رفعہ الا طریق ابی بشر عن سعید بن جبیر مع الشک فی اصلہ ولما الکلبی فلا یجوز الروایۃ عنہ لقوا ضعفہ او عقلاً اس طرح کہ لو واقع شیعہ من ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم لاں تغتبت الثقتہ بالشریعۃ وبطل حکم العصمۃ اگرچہ بعض نے عقلی کا اس آیت جواب دیا ہے فیفسخ اللہ ما یلقى الشیطان ثم حکم اللہ آیاتہ۔ مگر تاہم طریق اہل علم و ارجح محققین ہی کا ہے کہ اس قصہ کو



غلط سمجھا جاوے اور مولانا کا مقصود اسکی طرف اشارہ کرنے سے خود قصہ کا اثبات نہیں ہے بلکہ مقصود محض تمثیل ہے جسکے لئے محض مثال کی من وجہ شہرت کافی ہے خواہ ثابت ہو یا نہ ہو البتہ یہ ضرور ہے کہ اس مثال کے فرض سے کوئی قبح شرعی لازم نہ آوے سو یہاں اسکے ظاہر پر قبح لازم آتا تھا مولانا نے اسکے جواب اور توجیہ قصہ کی طرف بھی ساتھ ساتھ اشارہ کر دیا ہے جسکی تفصیل کیلئے احقر کی تقریر جو ان اشعار کی تہیہ میں گزری ہے اور بعض قیود و عبارات جو صل اشعار میں ظاہر کی گئی ہیں کافی ہیں مگر سہولت کیلئے مختصر اچھا عادیہ کرتا ہوں۔ حال توجیہ مولانا کا یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ قصہ واقع ہوا ہو تو آپ نے ان اصنام کے ذکر کے بعد یہ عبارت ان کی مذمت کیلئے فرمائی تھی اور گویا عبارت موصوع مع کیلئے ہے مگر قرینہ مقام و قرینہ حال متکلم دونوں دال ہیں کہ مقصود تمکیم ہے یا باعتبار عدم محال کے رد کرنے کیلئے فرض کر لیا جاتا ہے یا صرف انتقام مقدس ہے یعنی سبحان اللہ تو بڑے عالیقدر ہیں ضرور ان کی شفاعت کی بڑی امید ہے یعنی ہرگز ایسا نہیں ہے جیسا تم سمجھتے ہو چنانچہ ان کا یہ اعتقاد تو معلوم ہے اور ممکن ہے کہ کبھی انھوں نے اپنی زبان بھی ایسے الفاظ مرصعہ کے ہوں جیسے کسی شریر شخص کے زبانم کا جسکو ایک جاہل بزرگ سمجھتا ہو ذکر کر کے اہل مجلس سے کہا جاوے کہ دیکھئے صاحب یہ بزرگ ہیں خود قرآن مجید میں بھی اس طرح کے جملے ہیں قال تعالیٰ حاکیا عن موسیٰ علیہ السلام فاطب فرعون وذلک نعمۃ تمثھا علی ان عبد بنی اسرائیل وقال تعالیٰ ذق انک انت العزیز الکرم و قال تعالیٰ حاکیا عن ابراہیم علیہ السلام للکواکب ہذا ربی۔ قرینہ حال متکلم تو ظاہر ہے اور قرینہ مقام سیاق و سباق کی آیتیں ہیں چنانچہ سباق میں ہے افتخار و نہ علی فایر علی جیسے رو ہے مشرکین پر تو ان ہی کے آلہ کی طرح کا کیا احتمال ہو سکتا ہے اور سیاق میں ہے ان ہی الا اسماء سمیت وھا انتقم الایۃ جب وہ مشرکین سورۃ کے ختم تک حاضر تھے چنانچہ حدیث میں صرح ہے کہ آپ کے ساتھ انھوں نے بھی سجدہ کیا تو یہ سیاق کی آیتیں بھی سنیں پھر مدح کا کیا احتمال رہا خصوص جبکہ آپ نے اسکا اجماع بھی بدل دیا ہو جیسا کہ تحب بھی ہے کہ اگر درمیان قرآن کے کوئی جملہ تعویذ یا دعا وغیرہ کا بڑھا جائے تو قرآن کے لہجہ میں نہ پڑے چنانچہ لفظ زد و شتر ثانی میں اس طرف اشارہ بھی ہو سکتا ہے کیونکہ قرآن میں آپ کا لہجہ ہلکی کا نہ تھا۔ قال تعالیٰ ورتل القرآن قل تعالیٰ لتقرأ علی الناس علی تمکنت مگر جبل یا تجاہل سے اسکو مع سمجھا اور کہا ما ذکر الھتنا بخیر قبل الیوم اور جب آپ کو یہ معلوم ہوا اس پر آپ کو طبعاً رنج بھی ہوا جیسے بقول بعض مفسرین وہ آیت فینسئ اللہ الی



نازل ہوئی جس طرح آیہ انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم کے ترول پر بوجہ جل کے خوش ہو گئے تھے اور سمجھے تھے عیسے علیہ السلام بھی ہمارے اصنام کے ساتھ رہیں گے نعوذ باللہ منہ اور اس پر یہ آیات نازل ہوئی تھیں ولما ضرب ابن مریض مثلاً اذا قومك منه يصدون وقالوا الهتنا خير او هو الا آیات - یہ ہے توجیہ قصہ کی جس کے بعد نہ یہ اشکال رہا کہ آپ کی زبان سے اصنام کی مدح کیسے ہوئی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ آپ نے مذمت فرمائی تھی نہ یہ اشکال رہا کہ اسکے وقوع سے وثوق شریعت سے اٹھ جاوے گا کیونکہ جب قرائن قویہ ذم کے موجود ہیں اور خود قرآن میں اسکے نظائر مذکور ہیں پھر رفع وثوق اور التباس کی کیا گنجائش رہی اور اس تقریر کے بعد اگر شعر ثانی میں خواند کا فاعل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا جائے اور اس خواندن کو قصد بھی کہا جاوے جیسا ظاہر سوق کلام سے یہی ہے تب بھی کچھ جرح نہیں اور شعر اول میں جو مبت ستودن واقع ہوا ہے مراد اس سے لفظی ستودگی ہے جو واقعی ہر گز نہیں ہے جیسا متبیین اور تقریر توجیہ میں بھی گذرا ہے اور اس میں جو ہر دہام عامہ را واقع ہوا ہے یہ لفظ ہر ہیاں غایت کیلئے نہیں ہے جس کے ساتھ قصد متعلق ہو کیونکہ مع اختیاری مبت کی اس صحت سے بھی جائز نہیں۔ دو سراسر مقام پر یہ مع اختیاری واقع بھی نہیں ہوئی بلکہ یہ مراد ہے لام عاقبت کا کما فی قولہ تعالیٰ فاللغظ ال فرعون لیکون لہم عددًا وحرثنا یعنی گو متکلم کا قصد تسخیر عامہ کا نہ تھا مگر مکمل بالذم کا اثر بعد تو ہم مع کے سامع کو یہ ہوا کہ وہ مسخر ہو گیا اور تقریر تمثیل کی جس کیلئے یہ شعر لایا گیا ہے توجیہ مذکور کے بعد ہوگی کہ شنوی میں میرا غیر توجید کو جو کہ مثل مبت کے مقصود بالترک والذم ہے ذکر کرنا جو کہ بقصد ذم وعل الخاطی علی الترتک کے ہے چنانچہ جابجا ان مضامین غیر مقصودہ سے مقصود کی طرف انتقال فرماتے جاتے ہیں اور کہیں توجید کے مضمون کے چھوڑنے کا جو ذکر ہے تو ایک عارض کی وجہ سے کہ کلام حق ہو جاتا ہے جس کا تحمل سامعین کو نہیں ہوتا بہر حال غیر توجید کا ذکر فرض اس مذکور کے ترک کے ہے اور سامعین غیر بصیر اس کو ذکر مقصود سمجھتے ہیں کہ یہی سمجھنا منشا شبہ کا ہوا تھا کہ شنوی میں یہ کیسے مذکور ہوا ہے ذکر کرنا بیش بریں نیست کہ مع قرار دی جاوے مگر ایسی لفظ مع پر جب کوئی مصلحت مرتب ہو تو کیا جرح ہے جیسا غرائق کے قصہ میں بتقدیر اسکے فرض کے ایسا ہی واقع ہوا اور چونکہ مثال محض تو ضیح کیلئے ہوئی ہے مثلاً اس پر موقوف نہیں ہوتا اسلئے اگر قصہ غرائق کا غیر واقعی ہو تب بھی اصل مضمون کہ جواب کہ شبہ ذکر غیر توجید کا شنوی میں وہ باقی ہے جس کا حامل صرف یہ ہو کہ یہ قصد ذکر نہیں بلکہ محض لفظ ہے اسی ہی حکمت



کیلئے جیسی کہ قصہ غرائق میں واقع ہوئی جسکی تقریر عنقریب آتی ہے فانتظرہ اور یہ شبہ نہ ہو کہ یہاں تو مسائل  
 فنیہ کا ذکر تھا کیا وہ بھی قابل ترک ہے بات یہ ہے کہ وہ خود مستطرد لایا گیا ہے اصل میں قصہ رنجور کا مذکور ہے  
 تو اسکو واجب ترک کہنے میں کیا حرج ہے اور شعر ثانی میں جو اس خواندن کو فتنہ کہا ہے اس سے اس کے شر  
 ہونیکا وہم نہ کیا جاوے قرآن مجید میں بعض امور خیر کی نسبت یہ لفظ آیا ہے قال تعالیٰ وما جعلنا الرؤیا  
 القارینا الا فتنة للناس اور احقر نے جو اس شعر کے حل میں اس لفظ کے ترجمہ کے ساتھ لفظ لکھوینا  
 برپا کیا ہے اس سے خواندگی کی عدم اختیاریت بد دلالت نہ بھی جائے کیونکہ خواندن بقصد زم کو تو اوپر  
 اختیاری مان لیا گیا ہے بلکہ اس کا ذریعہ امتحان ہو جانا غیر اختیاری تھا .....  
 ..... کیونکہ یہ ذریعہ امتحان ہونا موقوف ہے کوہم غلط سامعین پر جو خواندہ کا اختیاری نہیں اور غیر  
 اختیاری پر محقوق ہو وہ غیر اختیاری ہے پس امتحان ہونا غیر اختیاری ہے جسکو حق تعالیٰ نے بلا قصد مکلف  
 واقع کروا اور جس حکمت کا شعر اول میں ذکر ہے بہر دایم عامہ را جسکی تقریر ان اشعار کی تہید میں جو اس  
 میں مثلاً یہ حکمت ہو کہ سامعین جہلا کو الہ وہ حکمت ہی امتحان ہے جیسا کہ اسی عبارت تہید میں ہے  
 خواہ تو اس صلیحت سے الی قولہ تدبر کیا یعنی اس لفظی مع میں حکمت ہو اور وہ تسخیر عامہ لامتحان ہے اس  
 سے کہ دیکھا جاوے کہ اس لفظی کے بعد کون ایمان لاتا ہے اور کون کفر پر مقرر رہتا ہے پس تسخیر عامہ تو مع  
 کی غایت بلا واسطہ ہے اور امتحان اس غایت کی غایت ہونے سے بالواسطہ مع کی بھی غایت ہونی اسلئے  
 احقر نے دونوں کو متحد قرار دیا ہے اس قول میں وہ حکمت ہی امتحان ہے چنانچہ اس حکمت کا نامور طرح  
 ہوا کہ ختم سورۃ کے بعد جب حضور نے سجدہ کیا تو اکثر مشرکین نے سجدہ کیا کما مر فی اثناء حل الاصل  
 عن البخاری یعنی خدا کے لئے سجدہ کیا نہ کہ ہنسنا م کیلئے ورنہ ایسی تسخیر سے کیا فائدہ جس سے شرک کی اور تجدید  
 ہو۔ نیز لغات میں ہے لما ظہر من سطوة سلطان العز والجبروت و سطوع الانوار العظيمة والکبر  
 من توحید اللہ عن وجل وصدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الہ اور یہ سجدہ علامت تعالیٰ کی  
 تاثر من الحق کی اولامیہ ابن خلف نے اسوقت بھی نہیں کیا کما فی البخاری عن مسعود بن غیران  
 شنیخا من قریش وهو امیہ بن خلف اخذ کفاه من حصی او تراب خرقه علی جہتہ و قال  
 یکفینی هذا فلعنہ ربہ بعد قتل کافر کذا فی مشکوٰۃ اور امتحان کی یہی شان ہوتی ہے کہ اس سے  
 ہر ایک کی حالت قوت سے فعل میں آجاتی ہے چنانچہ اس غیر ساجد کے سجدہ نہ کر نیکو ذکر کر کے یہ فرما



قتل کا فراموش اسکا ہے کہ ساجدین کو ایمان نصیب ہوا تو کسی کا ایمان ظاہر ہو گیا کسی کا کفر اور سجدہ نہ کرنے پر قتل کا قتل کا فرمانا یہ بھی قرینہ ہے کہ وہ سجدہ مشرکین کا اللہ تعالیٰ تھا کہ اس سے استکبار کا یہ وبال ہوا اور اگر سجدہ للاصنام ہوتا تو اسکے نہ کرنے کا کیا وبال ہوتا۔ اور شنوی میں اس حکمت کی نظیر اس طرح سے جاری ہوگی کہ چونکہ عامہ کو غیر توحید کے ساتھ دلچسپی زیادہ ہے اسکے ذکر سے انکو شنوی سے موانست ہو جاتی ہے پھر بعد موانست انکو مقصود شنوی یعنی توحید میں مشغول کر دینا آسان ہے اور امتحان کی تقریر اس طرح ہو سکتی ہے کہ بعض اب بھی نہ مانیں گے تو آپر الزام اہل بصیرت کا رہیگا کہ باوجود اسباب موانست کے بھی انکو مناسب نہ ہوئی اور اگر کہا جاوے کہ مثال میں تو تسخیر عامہ یا امتحان متکلم کے قصد و اختیار میں نہ تھا مثال میں اسکے مانتے کی کیا صورت ہوگی جو اب یہ ہے کہ تالیف شنوی کی کیفیت میں لکھا ہے ۵

روز و شب دشت معارف را نوشت اور ہمگفت و حسام الدین نوشت

جس سے ظاہر معلوم ہوتا ہے اور مشہور بھی ہے کہ مولانا پر واردات کا غلبہ ہوتا تھا اور اس میں بلا اختیار زبان پر اشعار آتے تھے اور مولانا حسام الدین لکھتے جاتے تھے اور بعض دفاتر کے ابتدائی اور بعض بعض جگہ درمیانی اشعار سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔ جب تالیف شنوی بلا اختیار ہوئی تو آپر نفس ذکر ہی غیر توحید کا غیر اختیاری ہوگا تو اسکی غایت یعنی تسخیر عامہ امتحان بھی غیر اختیاری ہوگا پس مثال اور مثال دونوں میں غایت غیر اختیاری ہوئی اور شعر ثالث جو اس سجدہ مشرکین میں ایک راز بتلایا ہے بقولہ ہم سہری بود ذوق احقر میں یہ ستر قدر ہے یعنی ایسے سخت منکروں کا دفعۃً بلا اسباب قویہ مع بقا، الوانع علی حالہا قرآن سے متاثر ہو جانا دلیل واضح ہے اسپر کہ لو شاء ربک لامن من فی الارض کلمہ جمعاً اور فیصل من یشاء و یھدی من یشاء اور اوپر سجدہ کا اثر تسخیر و امتحان ہونا اور اسکے واسطہ سے اثر خواندن ہونا بتلایا ہے اور یہاں اثر مشیت الہیہ بتلاتے ہیں تو اس میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ مشیت موثر و موقوف علیہ حقیقی ہے اور دوسرا سباب موثر ظاہر ہی ہے کہ اگر قصۃً مذکورہ صحیح نہ مانا جاوے تب بھی مشیت پر سجدہ مرتب ہوگا پھر خواہ تو اور کوئی واسطہ ہو یا کوئی بھی نہ ہو اور چونکہ بعد تعلق مشیت کے وقوع فعل کا ضروری اور متمنع التخلف ہے اسلئے اس سجدہ کو بہ عنوان سر بر زدن تعبیر جس سے اختیار ساجد کا کالعدم ہونا مترشح ہوتا ہے کہما یشیر الیہ قولہ تعالیٰ والقی الحجر سجدۃً الا یہ کہ معدوم نہیں ورنہ جبر لازم آوے گا جو کہ باطل ہے اور شعر چہارم میں ذوقا اسی راز قدر کے متعلق مضمون ہو یعنی بعد معلوم ہونے



اس امر کے متعلق مثبت الہیہ علت تامہ ہے حادث کی اس سلسلہ کے متعلق سخت سخت مباحث ہیں جیسا کہ عقل پرستوں کے مختلف شبہات پیش کرنے سے مثل السؤال عن العقاب علی من کار مجبوراً او مثل السؤال عن حکمة اللہ تعالیٰ فی عدم ایمان کل الناس و فی خلق الکفر والکافر و نحوهما من الشبهات اور اہل معرفت و بصیرت کے جواب دینے سے مثل اثبات الاختیار بالادلة و المنع عن السؤال عن الحکمة فی افعال اللہ تعالیٰ اور بیان بعض الحکم معلوم ہے اسکی نسبت حدیث کے موافق کہ قدر میں کلام کر نیسے حمانعت آئی ہے۔ فرماتے ہیں کہ محققین کا طرز اختیار کرو کہ اجمالی بیان پر کفایت کر کے تفصیل اور کاوش ترک کرو اور روک بھی دو کہ ہمیں شریعت ہوتا ہے اسلئے محققین کو سلیمان علیہ السلام سے تشبیہ دی اور ان جہات کو ظاہر کر نیسے مضلین انس و شیاطین کو تشکیک ضعفاء کا موقع ملیگا انکو اس شر کے پھیلانیکا موقع ملے الحمد للہ شرچاروں شعروں کی شرح ہمیشہ ہو گئی وللہ الحمد۔

**ف۔** اور اگر اس قصہ غرائب کو صحیح مانا جاوے تو اسکی ایک اور سہل توجیہ ہو سکتی ہے کہ جب آپ اس مقام پر پہنچے تو کسی شریک فرستادہ سے یہ جملہ لیا کر کہہ دیا ہو اور جو مشرک دور تھے انھوں نے بوجہ عدم امتیاز صوت کے یہ ارادیا ہو کہ آپ کے ہمارے الہ کی تعریف کی اسپر ایکو رنج ہوا ہو اسپر حق تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمادی ہو وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی الا اذا نسی الفی الشیطان الایہ پس یا قار ایسا ہو جیسا دوسری آیت میں کفار کا قول منقول ہے وقال للذین کفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فی لعلکم تغلبون۔ اور شیطان سے مراد وہ کافر ہو جو کہ شیطان الانس ہے جیسا کہ عب بن اشرف کو ایک آیت میں طاغوت معنی شیطان فرمایا ہے المر ترالی الذین یزعمون انهم امتواہا انزل الیک وما انزل من قبلك یریدون ان یجتاکموا الی الطاغوت الایہ اور صیغہ فیم بن مسعود اعرابی کو اس آیت میں خود لقب شیطان سے ذکر فرمایا انما ذلکم الشیطان یخوف اولیاءہ اس توجیہ پر سکر سے کوئی اشکال ہی متوجہ نہیں ہوگا جو دفع کی ضرورت ہو اور یہ بر تقدیر ثبوت ہے ورنہ اسلم ہی ہے کہ اس قصہ کی نفی کجاوے اور آیت وما ارسلنا کی تفسیر اس قصہ پر موقوف نہیں۔ احرار کی تفسیر ملاحظہ فرمائی جاوے۔

**اکسٹھویں حکمت توجیہ احادیث متعلقہ تمام یا فساد صلوٰۃ فجر بطالع شمس**

اس سلسلہ میں کہ طلوع کہ شمس شام نماز فجر میں عند الحنفیہ فساد صلوٰۃ فجر ہے تقریر ذیل تحریر فرما کر احرار کو نقل کیلئے



عمایت فرمائی تھی جو مندرجہ ذیل ہے -

اعلم ان العلماء اختلفوا في ما اذا طلعت الشمس في صلوة الفجر او غربت في صلوة العصر هل تصح الصلوة او تفسد فقال الشافعي ومن وافقه تصح فيهما وقال الطحاوي وتفسد فيهما وقال ما نأبوا حنيفة تفسد في الفجر وتصح في العصر ومبنى هذا الاختلاف اختلاف فهم في توجيها الروايات التي وردت في هذا الباب ولنسرد اول تلك الروايات ثم نذكر التوجيهات فروع الشيخان من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر وفي لفظ البخاري اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلاته واذا ادرك سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلاته زيلعي ج ۱۹ وروى نحوه ذلك في فتح الباري ج ۲ و في كنز العمال ج ۴ فعلى الشافعي ومن معه اظاهر احاديث الاتمام وحمل احاديث

مترجمہ۔ جاننا چاہئے کہ علماء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جب صبح کی نماز میں آفتاب طالع ہو جاوے یا عصر کی نماز میں غروب ہو جاوے تو نماز صحیح ہوگی یا فاسد ہوگی سو امام شافعی اور ان کے موافقین نے کہا ہے کہ دونوں حالتوں میں صحیح ہو جاوے گی۔ اور طحاوی نے کہا ہے کہ دونوں حالتوں میں فاسد ہو جاوے گی۔ اور ہمارے امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ صبح کی نماز تو فاسد ہوگی اور عصر کی صحیح ہو جاوے گی۔ اور اس اختلاف کا مبنی ان روایات کی توجیہ میں اختلاف ہے جو اس باب میں اہمونی ہیں سئلے ہم اہل ان روایات کو بیان کرتے ہیں۔ پھر توجیہات کو ذکر کریں گے شیخین نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو صبح کی ایک رکعت مل گئی طلوع آفتاب سے پہلے تو اس کو صبح کی نماز مل گئی اور جس شخص کو ایک رکعت عصر کی مل گئی غروب آفتاب سے پہلے تو اس کو عصر کی نماز مل گئی اور بخاری کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں کہ جب تم میں سے کسی کو ایک سجدہ (یعنی رکعت) نماز عصر کا لمجاوے۔ غروب آفتاب سے پہلے تو اس کو چاہئے کہ اپنی نماز پوری کرے۔ اور جب ایک سجدہ (یعنی رکعت) نماز صبح میں سے لمجاوے تو اس کو (بھی چاہئے) کہ اپنی نماز پوری کرے زیلعی ج ۱۹ اور اسی کے ہم معنی روایت فتح الباری ج ۲ اور کنز العمال ج ۴ میں منقول ہے پس امام شافعی اور ان کے موافقین نے ان تمام کی احادیث ظاہر پر عمل کیا ہے اور احادیث نہی کی



الغی علی تاثیر متخری هذه الاوقات  
مع القول بصحة الصلوة والطحاوی قال  
بالفساد فیہا حملاً لظاهر احادیث الغی  
علی الابطال واول حدیث الادراک بایضا  
الصلوة علی من اسلم فی اخر الوقت ابلغ  
الحکم فیہ او امرأة طهرت من الحيض  
فیہ واول باقی احادیث الا تمام بکونها  
منسوخة باحادیث الغی واما نحن  
معاشرا الحنفیة فتوجهنا الذی ادى  
الیہ نظری وان کان ما اخذ من کلام  
من تقد منا ان یقال ان روایات الامام  
والادراک لتقتضی صحة الصلوة  
فیہا واحادیث الغی یجمل امرین اما  
تایثیر المصلی فیہا مع صحة الصلوة  
واما بطلان الصلوة فیہا کما قال  
به الطحاوی فان الغی الشرعی یتعل  
فی کلا المعنیین مثال الاول الغی  
عن الصلوة مقعیا او منحصلا و مثال  
الثانی الغی عن الصلوة بغير طهر  
وان خالفک قول الاصولیین ان  
الغی عن الافعال الشرعیة یقتضی مشرعة  
الاصول مع فساد الوصف فاکثری  
لاکلی والا ینتقص بکثیر من المسائل

تاویل کی ہے کہ یہ محمول ہیں اس حالت پر جبکہ قصداً ان  
اوقات میں نماز ادا کی جائے تو اس صورت میں انکے نزدیک  
نمازی کو ان اوقات میں نماز پڑھنے کا گناہ ہوگا لیکن  
نماز صحیح ہو جائیگی اور طحاوی ان دونوں صورتوں میں فساد  
صلوة کے قائل ہوئے ہیں۔ کیونکہ انھوں نے احادیث نبوی  
کو اٹھکے ظاہر مبنیاتی رکھا اور مبطل صلوٰۃ قرار دیا۔ اور  
حدیث ادراک کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ محمول ہوا احباب  
صلوة علی من اسلم فی الآخر الوقت پر یا اس شخص پر جو  
آخر وقت میں مانع ہوا، یا اس عورت پر جو حیض سے  
آخر وقت میں پاک ہوئی ہو اور دیگر احادیث اتمام کو  
احادیث نبوی سے منسوخ قرار دیا ہے اور ہم جماعت  
منفیہ کے نزدیک یہ توجیہ ہے جسکی طرف میری نظر گئی  
ہے اگرچہ وہ توجیہ متقدمین ہی کے کلام سے ماخوذ ہے  
اور تقریباً سبکی یہ ہے کہ روایات اتمام اور ادراک کی  
دونوں حالتوں میں صحت صلوٰۃ کو مقتضی ہیں۔ اور  
احادیث نبوی میں دو احتمال ہیں یا نمازی کا دونوں حالتوں  
میں باوجود صحت صلوٰۃ کے گناہ کا رہنا یا نماز کا دونوں  
صورتوں میں باطل ہونا جیسا کہ اس کو طحاوی نے فتیلاً  
کیا ہے اور یہ دونوں اقبال مسئلے ہیں کہ نبی شرعی  
دونوں معنوں میں استعمال ہوتی ہے۔ اول کی مثال نبی  
عن الصلوة مقعیا یا متحصراً۔ اور ثانی کی مثال نبی عن  
بغير طهر۔ اور اگر یہ غرض پیدا ہو کہ یہ دو معنوں نے فرمایا کہ  
کہ نبی فعال شرعیہ سے ذات فعل کی مشروعیت کو مقتضی ہے



زان رابك ان النهي في الصلوة  
بغير طهور قد وقع بصيغة النهي  
فاقتضى البطلان بخلاف النهي عن  
الصلوة في الاوقات المكروهة  
فلم يوجد ما يقتضى البطلان فان  
يورد هذا النهي ايضا بصيغة  
النهي في بعض الروايات كما  
روى الشيخان عن ابى سعيد الخدرى  
قال قال رسول الله صلى الله عليه  
وسلم لا صلوة بعد الصبح  
حتى ترتفع الشمس ولا صلوة  
بعد العصر حتى تغيب الشمس -  
(مشکوٰۃ انصاری ص ۷۲ ج ۱)

وروى مسلم عن عبد الله الصنابحي  
في صلوة العصر قال قال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعد ما  
حتى تطلع الشاهد (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۷۲)  
وروى رزين عن ابى ذر قال سمعت  
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلوة  
بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد  
العصر حتى تغرب الشمس (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۷۲)  
فلما احتل النهي الامرين ينظر ان الاحتياط  
في اى الامرين والصلوة محل احتياط

مع فساد وصف کے تو یہ قاعدہ اکثری ہے کلی نہیں ہوتی  
یہ قاعدہ بہت مسائل سے منقوض ہوگا۔ اور اگر یہ شبہ ہو  
کہ نہی عن الصلوة بغیر طہور میں نفی کے صیغہ سے وارد ہوئی  
ہے اس وجہ سے وہ مقتضى بطلان صلوة کو ہے بخلاف  
نہی عن الصلوة کے اوقات مکروہہ میں کہ اُس میں کوئی  
امر مقتضى بطلان صلوة موجود نہیں۔ تو اسکو اس طرح زائل  
کر دے کہ نہی عن الصلوة في الاوقات المکروہہ بھی صیغہ  
نفی کے ساتھ بعض روایات میں وارد ہے جیسا کہ شیخین  
نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ فرمایا  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ نہیں صحیح ہے نماز بعد  
صبح کے یہاں تک کہ آفتاب بلند ہو جاوے اور نہیں صحیح ہے  
نماز بعد عصر کے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جاوے۔  
(مشکوٰۃ انصاری ص ۷۲ ج ۱)

اور مسلم نے عبد اللہ الصنابحی سے روایت کیا ہے نماز عصر  
کے بارے میں فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ نہیں  
صحیح ہے نماز بعد عصر کے یہاں تک کہ طلوع ہو جاوے شاید  
(یعنی اشارہ) مشکوٰۃ ج ۱ ص ۷۲ اور رزین نے حضرت ابوذر  
سے روایت کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ نہیں صحیح ہے نماز بعد صبح کے  
یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ اور بعد عصر کے یہاں تک  
کہ آفتاب غروب ہو جاوے مشکوٰۃ ج ۱ ص ۷۲ سب کے نہیں رسول  
مختل ہیں تو دیکھنا چاہئے کہ احتیاط دونوں صورتوں کو نہی صحت  
اختیار کر نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے کہ نماز بہت بڑی احتیاط کہ



بلیغ فظاھر ان الاحتیاط فی الحمل  
 علی البطلان لان القضاء اذن  
 یکون فرضاً بخلاف احتمال لکراہۃ  
 فحملنا علی البطلان ای بطلان الفریضۃ  
 لا بطلان نفس الصلوۃ لان المقتضی  
 للبطلان کان الاحتیاط والاحتیاط  
 محفوظ مع القول بصحة النقل فہذا  
 الوجه قد جاء التعارض بین احادیث  
 النہی ویبغی ان یکون هذا هو التفسیر  
 لقول علمائنا بوقوع التعارض بین  
 قسمی الروایات فلما وقع التعارض  
 رجعنا الی القیاس کما هو حکم التعارض  
 ولسن معنی هذا الرجوع ترک الاحادیث  
 والعمل بالقیاس بل معناه ترجیح  
 بعض محتملات الاحادیث بالقیاس  
 ثم العمل بہ من حیث انه حکم الحدیث  
 لا من حیث انه حکم القیاس فافہم  
 فلما رجعنا الی القیاس حکم القیاس  
 بتجیح توجیہ یقتضی البطلان  
 فی احادیث الفجر وبتجیح توجیہ  
 یقتضی الصحنۃ فی احادیث العصر  
 فعملنا فی الفجر باحادیث البطلان  
 واولنا احادیث الاتمام وعملنا

پس ظاہر ہے کہ احتیاط عمل علی البطلان میں ہے اسلئے  
 کہ قضاء اس صورت میں فرض ہوگی بخلاف احتمال  
 کراہتہ کے۔ سو اسی لئے ہم نے ان احادیث کو بطلان  
 پر محمول کیا ہے یعنی بطلان فرض پر بطلان نفیس  
 صلوۃ پر کیونکہ مقتضی بطلان کا احتیاط ہے اور  
 احتیاط محفوظ ہے باوجود قائل ہونے صحت  
 نقل کے اب حمل مذکور سے احادیث نہی اور اتقاد  
 اتمام میں تعارض واقع ہوا۔

اور مناسب ہے کہ ہمارے علماء کے اس قول کی یہی تفسیر ہو  
 کہ جب روایات کی دونوں قسموں میں تعارض ہوا تو  
 ہم نے رجوع کیا قیاس کی طرف جیسا کہ تعارض کا حکم ہے  
 اور اس رجوع کے معنی احادیث کو ترک کر دینا اور قیاس  
 پر عمل کرنا نہیں ہیں۔

بلکہ اسکے معنی بعض محتملات احادیث کو قیاس  
 سے ترجیح دینے اور پھر اس پر عمل کرنے کے ہیں  
 اس طور پر کہ وہ حدیث کا حکم ہے نہ اس طور پر  
 کہ وہ قیاس کا حکم ہے فافہم۔ اب اس صورت  
 میں کہ جب ہم نے رجوع قیاس کی جانب کیا  
 کیا تو قیاس مقتضی ہوا اس توجیہ  
 کی ترجیح کو جو مقتضی ہے بطلان صلوۃ کو  
 احادیث فجر میں اور صحت صلوۃ کو احادیث  
 عصر میں۔ اس لئے ہم نے فجر میں احادیث بطلان  
 پر عمل کیا اور احادیث اتمام کی تاویل کی۔



فی العصر بالعکس فحکمنا ببطلان  
 الصلوة فی الفجر وبصحته فی العصر  
 فلم یفت منا عمل بشیء من الاحادیث  
 بالظاهر فی بعضهما وبالمأول فی  
 بعضهما والآن بقی امران - الاول  
 ما وجه القیاس فی الصلواتین  
 والثانی ما التأویل فی الاحادیث  
 بیان الاول ان الفجر وقت الشرع  
 قبل طلوع الشمس وجب کمال کمال  
 السبب وهو الوقت فی الطلوع صیار  
 الوقت ناقصا وصارت الصلوة ناقصة  
 فلا یبایدی الکامل یا لناقص ففسدت  
 والعصر وقت الشرع قبل الغروب  
 وحیث فاقصا لنقصان الوقت  
 فاداه کما وجب فلم یفسد هذا  
 و بیان الثانی ان معنی قوله علیه السلام  
 فقد ادرک ما قاله الطحاوی ومعنی  
 فلیقر ان لا یبطل التحرمیة بل  
 یمضی فی الصلوة لان ان لم  
 یتاد فرضا فقد صحت تفلأ کما فی المختار  
 کما هو الحکم فی الحج الفاسد ومعنی فلم  
 یفت صلوة لم یفت وقت صلوة  
 بل کان مدرک الوقت فیکون حاصل

اور عصر میں اسکے عکس پر عمل کیا۔ لہذا اس صورت  
 میں سمجھنے کسی حدیث کو نہیں چھوڑا بلکہ بعض  
 احادیث کے ظاہر اور بعض کو ماوّل کر کے  
 عمل درآمد کیا۔ اب دو امر باقی رہ گئے۔ اول  
 یہ کہ دونوں نمازوں میں وجہ قیاس کیا ہے  
 اور دوسری احادیث کی تاویل کیا ہے  
 تو وجہ قیاس کا بیان تو یہ ہے کہ نماز  
 فجر شروع کرنے کے وقت قبل طلوع آفتاب  
 کامل واجب ہوئی تھی۔ کیونکہ سبب یعنی وقت  
 کامل تھا اور طلوع آفتاب سے وقت ناقص  
 ہو گیا اور اس وجہ سے نماز بھی ناقص ہو گئی  
 پس کامل نماز ناقص ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی لہذا ناقص  
 ہو گئی اور نماز عصر شروع کرنے کے وقت قبل غروب  
 ناقص ہی واجب ہوئی ہے جو وجہ وقت کے ناقص ہونے کے  
 اور اسکو دیکھا ہی ادا کیا گیا جیسا کہ واجب ہوئی تھی  
 لہذا یہ فاسد نہیں ہوئی اور تاویل احادیث کا بیان یہ ہے کہ  
 حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول یعنی فقد ادرک کے معنی  
 وہ ہیں جو کہ طحاوی کو مذکور ہو چکے اور معنی فلیتم کے یہ  
 ہیں کہ مصلیٰ نماز یا ظل نہ کرے بلکہ نماز پڑھتا ہی ہے سوائے  
 کہ نماز کو فرض ادا نہ ہوگی لیکن نقل تو صحیح ہو جاوے گی  
 جیسا کہ درمختار میں ہے کما هو الحکم فی الحج الفاسد  
 اور معنی فلم یفت صلوة کے یہ ہیں کہ نماز کا وقت  
 فوت نہیں ہوا بلکہ اسے نماز کا وقت مل گیا اور حاصل



معناه هو معنى فقد ادرك - معنی وہی ہیں جو معنی فقد ادرك کے ہیں ۱۲ منہ  
تفصیل المقام ان تاخیرہ صلی اللہ علیہ وسلم قضاء الصلوٰۃ الی ارتقاع الشمس مع قوله علیہ السلام  
من نسی صلوٰۃ او نكثها فكفارته ان يصليها اذا ذكر بار واه سلم وفي رواية لا كفارة لها الا ذلك (ص ۲۲)  
الدال علی وجوب التجمل فی القضاء اذ لم یکن عند قوی وهو المذهب یب ایضا كما فی اندر المختار مع رد المحتار (ص ۵۵)  
ونصه التأخیر بلا عذر کثیر لا تزول بالقضاء بل بالتوبة اذا قضاها واثم التأخیر باق بجماعه -

وفی الدر ایضا ویجوز تأخیر الفوائت وان وجبت علی الفور لغد السعی علی العیال وفی الخراج علی الاصح اه  
قال الشامی تحت قوله ویجوز تأخیر الفوائت ای الکثیره المسقطه للترتیب اه (ص ۶۸) فیہ دلیل علی ان  
ما بین طلوع الشمس وارتقاعها وقت ناقص لا یصلح للفرائض ولو فائتة والا لما اُخیرا فلما ثبت کونه غیر صالح  
للفرض واذا طلعت الشمس فی اثنا یقع بعض الفرض فی هذا الوقت فیحکم بفساده لا یقال کان یرتبان  
احدهما التحرز عن الکراهية الزمانية المفهومة من قوله صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث عمرو بن عبسۃ واذا طلعت  
فلا تصل حتی ترتفع فانها تطلع بین قری شیطان وثانیها التحرز عن الکراهية لکافیة كما یشرع بقوله صلی اللہ  
علیہ وسلم فی حدیث ابی ہریرۃ فان هذا منزل حضرنا فیہ الشیطان فاین فیہ الدلالة علی کون التأخیر  
للکراهية الزمانية فقط وانما مفسدة للفرض لاننا نقول حضور الشیطان لا یصلح مانعا اذ قد عرض للنبی صلی اللہ  
علیہ وسلم فی صلوٰۃ فلم یخرج منها حتی اتمها وقال لولا دعوة اخینا سلیمان لاصبح موتھا یلعبت ولدان المدینة  
والحدیث مشہور فی الصحاح فاستحال ان یکون التأخیر لک سببا فی حدیث ابی قتادة انه اخر الصلوٰۃ الی  
ان ارتفعت الشمس ثم صلاها (وفی حدیث عمران بن حصین بروایة الحسن ثم انظر حتی استعنت الشمس فی حدیث  
نافع ابن جبرین ابیہ ثم قدوا هنیئة كما مر فی المتن) فقیہ ان تأخیرہ انما کان لیل وقت الصلوٰۃ لا لما سواه کذا فی  
المعترض من المختصر (ص ۵۶) وقد مر بذلک ابن عباس کما سبأ فی وقال فلم یصل حتی ارتفعت فكان سببا للتأخیر  
عنده التحرز عن کراهية الوقت فقط واصحابی اعرف بعلته فعل الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من غیره وبالجملة فان  
الکراهية الکافیة لا تصلح سببا للتأخیر وانما یستحب التحول لاجلها الی مکان آخر اذا وجد مسوغا للتأخیر مستقلا لیس  
یومئذ الالکراهية الزمانية فحسب فتم ما قلنا ان تأخیرہ صلی اللہ علیہ وسلم قضاء الصلوٰۃ الی ارتقاع الشمس مع وجوب

عہ قلت وهذا یقید بیل باعتبار مفهوم المخالفة وهو معتبر فی کتب القوم وان لم یکن معتبرا عندنا فی الکتاب والسننة  
علی ان الفوائت لو كانت اقل من هذا الحد لا یجوز تأخیرها قال الشیخ ۱۲ منہ



على الفور دليل على كون الوقت غير صلح للفرص فان قيل سئل سبب التأخير مو الكراهية الزمانية ولكن قيل هما  
الاول ما قلتم اي الكراهية الشديدة التي لا تجتمع مع الصحة والثاني الكراهية الخفيفة ليست كذلك كما لا يخفى ومن  
ابتلى بلبتين نجيها راهونما وقد احيا النبي صلى الله عليه وسلم تأخير الصلوة الى ارتفاع شمس فثبت ان الكراهية في  
قضاء ما عند طلوع الشمس شدة وايضا فالصلوة محل الاحتياط وهو فيما قلنا فانما اذا حكمنا بالفساد ويكون قضاء تلك  
الصلوة فضا واذا حكمنا بالكراهية الخفيفة الا يكون القضاء فرضا فقلنا بالكراهية الشديدة التي لا تجتمع مع الصحة  
وليؤدنا منع بعض الصحابة عن قضاء الفجر في هذا الوقت قبل الارتفاع كما سيأتي فان قيل ورد النهي بعد صلوة  
الصبح الى ان تطلع الشمس وبعد صلوة العصر حتى تغرب خص بالطور اتفاقا وصح قضاء الفاسات  
فيها فليكن انهي في هذا الوقت كذلك قلنا انهي فيها المعنى في الصلوة دليل ان من جعل الصبح او العصر  
ليس له ان يصلي فيها التطوع ومن لم يكن صلها لانه يصلي فيها راي كعتين تطوعا قبل صلوه وما شا من التوفيل  
قبل العصر (١) والوقت بالنسبة اليهما واحد وفي الاوقات الثلاثة التي المعنى في الوقت لقوله تطلع بين قرني شيطان  
ونحوه فافترقا فلا يجوز قياس احدهما على الآخر اذ كان النهي المعنى في الوقت لا يجوز فيه صلوة اصلا سواء كانت فرضا  
او نقلا او فائتة لانها تستدعي قضا صحتها وهذه الاوقات لا تصلح لها للعلة التي ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم  
وهي عامة لا تخص بصلوة دون صلوة الا ان النقل يصح فيها مع الكراهية لما ثبتت في الاصول ان النهي عن الافعال  
الشريعة تستدعي مشروعية في الجملة والالم يكن للنهي معنى واما الفرض فلا يصح فيها بصفة الفرضية بل يعقب  
تقلا لان النهي عن الصلوة في هذا الوقت انما تستدعي مشروعية في الجملة لا على صفة الكمال فكيفي لها الصحة لفظا  
كما لا يخفى لانه من ادنى مراتب الصحة والضرورة انما يتقدر بقدر الضرورة وقد صرح فقها زنا بانقلا بغير الفجر  
نقلا بطلوع الشمس من غير فساد كما في الدخا آخرا باب الاستحلاف (ص ٦٣٤) واورد الحافظ في الفتح علينا  
فقال وفيه اي في قوله فان هذا منزل حضرة نافية الشيطان رد على من زعم ان العلة فيه كون ذلك كان وقت  
الكراهية بل في حديث الباب انهم لم يستيقظوا حتى وجدوا حر الشمس لمسلم من حديث ابى هريرة حتى ضربهم  
الشمس وذلك لا يكون الا بعد ان يذهب وقت الكراهية - اهـ (ص ٦٣٦) قلنا لا دليل فيه على الارتفاع قبل  
الاستيقاظ اذ يحتمل ان يكون طلعت بجراتها كما هو موجود بالحجاز في حرها الى الآن كما في المعتصم المنقصر (ص ٢٥٠) لا  
بر من التاويل فقد روي عن ابن عباس ما يدل على استيقاظه قبل الارتفاع اخرج النسائي بسند حسن عن عتبة قال قال  
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عرس فلم يستيقظ حتى طلعت الشمس وبعضها فلم يصل حتى ارتفعت الشمس في الحديث (ص ٢٥١)



# بسطهون حكمة بيع از بار و ثمار

## قلعه عامه و فائده تامه في بيع الارزها و الثمار

في الدار المختار ومن باع ثمرة بارزة (اما قبل الظهور فلا يصح التعاقد) (ظهر صلاحها اولاً) في الاصم (ولو برز بعضها دون بعض لا) يصح (في ظاهر المذهب) وصح للشرعي المفتي الحلواني بالجواز لخارج اكثر زيلعي (ويقطعها المشتري في الحال) جبر عليه وان شرط تركها على الاشجار فسد البيع كشرط النقص على البائع حاوي (وقيل) قائله محمد (لا) يفسد (اذا انتهت) الثمرة للتعارف كان شرطاً يقتضي العقد (وبما يقتضي) يجوز (الاشجار) لكن في القهستاني عن المضمرة انه على قولها الفتوى فتنبه قهيداً بشرط ان لا يترك لانه لو شئها مطلقاً وتركها باذن البائع طاب له الزيادة وان بغير اذنه تصدق بما زاد في ذاتها وان بعد ما انتهت لم يتصدق بشيء وان استاجر الشجر الى وقت الادراك بطلت الاجارة وطابت الزيادة لبقاء الاذن ولو استاجر الارض لترك الزرع فسدت لجهالة المدة وظهر تطب الزيادة ملتقى الاجور لفساد الاذن بفساد الاجارة بخلاف الباطل كما حرمناه في شرحه والحيلة ان ياخذ الشجرة معاملة على ان له جزء من الغجر وان يشتري صول الرطوبة كالبادتجان واشجار البطيخ والخيار تكون الحادث للمشتري وفي الزرع والحديث يشتري الموجود ببعض الثمن ويستاجر الارض مدة معلومة يعلم فيها الادراك بباقي الثمن وفي الاشجار الموجود ويحمل له البائع ما يوجد فان خاف ان يرجع يقول على اني متى جعت في الاذن تكون ما دون التركة ..... شمني لخصها وفي المختار تحت قوله ظهر صلاحها اولاً فانصهر وعندنا ان كان بحال لا ينتفع به في الكل ولا في علف الدواب فيه خلاف بين المشائخ قيل لا يجوز ونسب قاضيخان لعامة مشائخنا في الصم انه يجوز لانه مال منتفع به في ثلثي الحال ان لم يكن منتفعاً به في الحال والحيلة في جوازها باتفاق المشائخ ان يبيع الكثر في اول ما تخرج مع اوراق الشجر فيجوز فيها تبعا لارفاق كانه ورق كله وان كان بحيث ينتفع به ولو علف الدواب فالباع جازع باتفاق اهل المذاهب



اذا باع بشرط القطع ارمه مطلقا اه وفيه تحت قوله وافتى الحلواني بالجواز - وزعم انه مروي  
 عن اصحابنا وكذا احكى عن الامام الفضلي وقال استحسن فيه لتعامل الناس وفي ترجع الناس  
 عن عادتهم خرج قال في الفقه وقد رايت رواية في نحو هذا عن محمد بن ميمون في بيع الورع على  
 الاشجار فان الورع متلاحق وجواز البيع في الكل وهو قول مالك اه وفيه بعد <sup>قلت</sup>  
 تكن لا يخفى تحقق الضرورة في زماننا ولا سيما في مثل دمشق الشاركة كثيرة الاشجار والثمار  
 فانه لغلبة الجهل على الناس لا يمكن الا فهم بالتخلص باحد الطرق المذكورة وان يكن  
 ذلك بالنسبة الى بعض افراد الناس لا يمكن بالنسبة الى العامة منهم وفي نزاعهم عن عادتهم  
 خرج كما علمت ويلزم تحريم اكل الثمار في هذه البلدان اذ لا يتبع الا كذا المذكور والبنو  
 صل الله عليه وسلم انما رخص في السلم للضرورة مع انه بيع المعلوم فحيث تحققت  
 الضرورة هنا ايضا امكن الحاقها بالسلم بطريق الدلالة فلم يكن مصادا للنص فلذا  
 جعلنا من الاستحسان لان القياس عدم الجواز وظاهر كلام الفقيه الميل الى الجواز ولذا  
 اوردنا الرواية عن محمد بن يعقوب ان الحلواني رواه عن اصحابنا وما ضاق الا فزلا اتبع  
 ولا يخفى ان هذا مسوغ للعدل عن ظاهر الرواية كما يعلم من ريسا لتنا المسماة نشارع  
 في بناء بعض الاحكام على العرف فراجعها - قوله ولو الخاج اكثر ذكر في البحر والفتن ان  
 نقله شمس لا يمتنع عن الامام الفضلي لم يقيد عنه بكون الموجود وقت العقد اكثر بل  
 قال عنه اجعل الموجود اصالا وما يجد ث بعد ذلك تبعا - قوله جبر عليه عقاده انما  
 لا خيار للمشتري في البطل البيع اذا امتنع البائع عن ابقاء الثمار على الاشجار وفيه تحت  
 لصاحب البحر والاهر سبذكرة الشارح اخر الباب (ونصه في اخر الباب هكذا قال في الفهر  
 ولا فرق بظهر بين المشتري والبائع في رد المختار اصله لصاحب البحر وحاصل البحث انه  
 ينبغي على قياس هذا انه لو باع ثمرة بدين الشجرة لم يرض البائع باعارة الشجرة ان يتغير  
 المشتري ايضا ان شاء البطل البيع او قطعها لان في القطع اطلاقا للمال وفيه ضرر عليه  
 قوله فتبنا شاربا الى اختلاف التصحيح وتخيير المعنى في الافتاء بايهما شاء لكن حيث  
 كان قول محمد هو الاستحسان يتبرج على قولها تأمل - وفيه تحت قوله كما احذرناه في



شرحہ مانعہ و حاصل الفرق کما فی الفتم وغیرہ ان الفاسد لہ وجود لہ فائض الی  
دون الاصل فکان الاذن ثابتاً فی ضمنہ فیفسد بخلاف الباطل فانہ لا وجود لہ  
اصلاً فلم یوجد الا الاذن۔ قولہ وان یشترى الخ۔ ہذا حیلہ ثانیہ و بیانہ ان  
المشتری اما ان یکون لما یوجد شیئاً فشیئاً وقد وجد بعضہ او لم یوجد منہ شیئ  
کالباذنجان والبطیخ والخیار او یوجد کلہ لکن لم یدرک کالزریع والحسین ویکون  
وجد بعضہ دون بعض کثیر الاستیجار المختلفۃ الانواع ففی الاول یشترى الاصول  
ببعض الثمن ویستاجر الارض عدۃ معلوفۃ بباقی الثمن لئلا یدرہ البائع بالقلع قبل خروج  
الباقی او قبل الادراک و فی الثانی یشترى الموجود من الحشیش والزریع ویستاجر الارض  
کما قلنا و فی الثالث یشترى الموجود من الثمر بکل الثمن ویحل للبائع ما سیوجد لان  
استیجار الارض لا یتانی ہنا لان الاستیجار باقیۃ علی ملک البائع و قیامہا علی الارض  
مانع من صحۃ استیجار الارض ج ۴ ص ۳۷ تاملہ۔

## روایات بالائے موزیل مستفادہ

- (۱) پھل جب تک نکل نہ آوے اسکی بیع مطلقاً ناجائز ہے اور حیلہ سلم کا اسکی نہیں ہو سکتا کہ اس میں سلم فیہ کا وقت عقد کے اس جگہ پایا جانا شرط ہے۔
- (۲) پھل نکل آنیکے بعد بیع جائز ہے اگر قابل انتفاع ہو تو اتفاقاً ورنہ اختلاقاً۔
- (۳) اگر کچھ ظاہر ہوا اور کچھ ظاہر نہیں ہوا اس کو امام فضلی نے جائز کہا ہے۔
- (۴) بعد صحت بیع کے بائع نے مشتری کو پھل کے درخت پر رہنے دینے کی اجازت دیدی صراحۃً یا دلالتاً تو پھل حلال رہے گا۔
- (۵) اگر بائع اس اذن پر راضی نہ ہو تو بعض کے نزدیک مشتری بیع کو فسخ کر سکتا ہے۔
- (۶) جو پھل مقوڑا مقوڑا آتا ہو جیسے امرود تو بعض کے ظاہر ہو نیکے بعد بیع درست ہے۔
- (۷) اسی طرح گلاب وغیرہ کے پھولوں کا یہی حکم ہے کہ بعض کا ظاہر ہو جانا کافی ہے اور اگرچہ احکام مذکورہ میں سے بعض میں اختلاف بھی ہے۔ مگر ابتداء عام میں گنجائش ہے۔



## ضمیمہ ہون بالا

ان شمار کے متعلق ہمارے منہاج میں ایک رسم ہے کہ بائع شمارشتری سے ثمن کے علاوہ ایک مقدار خاص سے کچھ ٹم لینا بھی ٹھہر لیتا ہے مثلاً بچنگی پریم اتنے وزن سے ٹم کنار یا اتنی تعداد سے ٹم رانبہ بھی تم سے لینگے اور وہ اسکو منظور کر لیتا ہے اور وقت پر دیدیتا ہے کبھی یکبارگی اور کبھی متفرق کر کے اس میں نزلع و اختلاف بھی اکثر نہیں ہوتا اور کبھی پھل کی پیداوار میں کمی ہوتی ہے تو بعض بائعین اس مقدار میں بھی کمی کر دیتے ہیں اور اسکو اصطلاح میں غنص کہتے ہیں پس یہ مسئلہ بھی قابل بحث ہے سو ایک توجیہ تو اسکے جواز کی اسکو استثنا میں داخل کرنے سے محتمل ہے مگر یہ اسلئے صحیح نہیں کہ اس تقدیر پر شتری فی القود بائع سے مطابہ کر سکتا ہے کہ اپنا پھل غیر بیع میرے بیع پھل سے تقسیم کر کے متمیز کر دو اور وہ انکار نہیں کر سکتا اور بائع اسکو ایک وقت خاص تک اسکی حفاظت کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا.....

..... حالانکہ عرف و شرط اور مقصود کے خلاف ہے اور ایک توجیہ محتمل ہے کہ ثمن دو چیزوں کو کہا جائے ایک تو روپیہ کی رقم دوسرا اتنا پھل لیکن یہ اسلئے صحیح نہیں کہ ایک تو خود بیع کے ایک جزو کو ثمن ٹھہرانا جائز نہیں دوسرا اس صورت میں ثمن بیع کے مقدار تسلیم نہیں پس یہ دونوں توجیہیں قواعد منطبق نہیں ہوتیں مگر اس میں تبدل عام ہے اسلئے ضرورت معلوم ہوتی ہے اسکو کسی کلیہ پر منطبق کر نیکی سوا حق کے خیال میں یہ توجیہ آتی ہے کہ فقہار نے بیع کی ہے کہ بعد تکمیل بیع کے بھی تراضی متعاقدین سے ثمن میں بھی اور بیع میں بھی زیادت بھی جائز ہے اور حظ یعنی کمی بھی جائز ہے جیسا زیادہ کے خریدار کو کمیشن واپس کرنا جسکی حقیقت حظ ثمن ہر عام طور سے رائج ہے اسی طرح اسکو حظ بیع میں داخل کہا جاوے یعنی بیع کو موگنی کل کی مگر بیع میں یہ شرط ٹھہر گئی کہ مشتری اسقدر بیع پھل کو فلاں وقت واپس کر دے اور ہر چند کہ وقت کی شرط قواعد سے اسپر لازم نہیں مگر فقہ میں اسکی بھی تصریح ہے کہ جو وعدہ ضمن عقد میں ہو وہ لازم ہو جاتا ہے اسلئے اسکو لازم بھی کہا جاوے گا اب صرف آپس دو شخصے رہ گئے ایک یہ کہ شاید اتنا پیدا نہ ہو دوسرا اگر پیدا بھی ہو تو اسلئے احاد متفاوت ہوتے ہیں تعین کیسے ہوگی جواب اسکا یہ کہ ہم التزام کر لیں گے کہ یہ مقدار غنص کی اتنی ہونا چاہئے کہ آپس یہ شبہ نہ رہے اور تفاوت کا مدارک یہ ہے کہ مودی کا وصف بیان کر دیا جاوے کہ بڑا ہو گا یا چھوٹا یا مخلوط جیسے نزلع نہ ہو اور جہالت



یسیرہ کا برت جگہ تحمل کر لیا گیا ہے۔ فقط اشرف سلی۔ یکم صفر ۱۳۳۲ھ۔

## ترجمہ ہویں حکمت کتابت قرآن و ترجمہ رد و کالم مقابل

سوال۔ قرآن شریف جسکے ایک ہی صفحہ میں کلام پاک عربی تحریر میں ہوا اور اس کے ترجمہ انگریزی اردو یا صرف انگریزی ترجمہ اور انگریزی میں تفسیر ہو رکھنا اور پڑھنا اور چھاپنا درست ہے یا نہیں۔

یہاں سے یہ جواب گیا

عبارت سوال سے صورت اسکی ذہن میں نہیں آئی اس کا ایک صفحہ نقل کر اگر بھیجے۔ پھر سائل نے منوٹہ بھیجا جس کا نقشہ یہ ہے۔

ترجمہ انگریزی

قرآن شریف

تفسیر انگریزی

یہاں سے یہ جواب لکھا گیا

الجواب اس طرز میں تشبیہ ہے غیر اہل اسلام کے ساتھ کیونکہ یہ ان ہی کا ایجا دار انہی میں شائع ہے۔ اور اہل اسلام میں اسکا ایسا شیعہ نہیں ہوا کہ غیر اہل اسلام کے ساتھ۔ اس میں معنی اختصاص کے نہ ہے ہوں اس لئے منع کیا جاوے گا۔ دوسرا اس ہیئت میں صورت معارضہ و تقابل موازنہ کی سی ہے۔ چنانچہ جن مضامین میں تقابل و توازن دکھلایا جاتا ہے وہ اسی ہیئت میں لکھے جاتے ہیں اور یہ امر مشاہد ہے اور معارضہ قرآن کا جیسا مذموم ہے اسکی صورت موہمہ بھی مذموم ہے۔ باقی ان اجزاء کا جمع کرنا اس ہیئت سے بھی ہو سکتا ہے۔

قرآن شریف

ترجمہ

تفسیر

واللہ اعلم۔ ۲۵ رجب ۱۳۳۵ھ



# چوتھویں حکمت تحقیق اجرة الانکاح

## الصرح فی اجرة الانکاح

بعد الحمد والصلوة والسلام علی رسولنا وعلیٰ اصحابہ الکرام بیت رب  
میکر دل میں خیال تھا کہ اس نکاح خوانی کی اجرت متعارفہ کے متعلق کچھ تحقیق کیا جائے لیکن اتفاق سے  
آجکل خاص طور پر اس کا ایک استفتاء آگیا چونکہ اس کا جواب قدری مفصل لکھا گیا جس سے وہ ایک چھوٹے  
رسالہ کی برابر ہو گیا اسلئے مبنیاً بہت ان الحق الصراح فی اجرة الانکاح اس کا نام رکھ دینا مناسب معلوم ہوا  
وجہ استفتاء کی یہ ہوتی تھی کہ احقر نے ایک جگہ ایک حافظ صاحب کو نیابت سے منع کر دیا تھا اسلئے  
میں کے صاحبزادے نے بغرض اپنے والد ماجد کو کہ ان کا قیام دوسری جگہ ہے حکم شرعی سے اطلاع دینے  
کے اسکی تحقیق کی۔ فبارک اللہ تعالیٰ فیہم العبد محمد اشرف علی عقی عنہ۔

سوال۔ حضرت اقدس جناب مولوی صاحب ندوۃ العالیٰ اسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سے  
حافظ صاحب نے رجسٹر نکاح یہ فرما کر واپس کر دیا ہے کہ مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ اول تو یہ آمدنی ناجائز  
ہے اور اگر طوعاً و کرہاً جائز ہوتی بھی ہے تو اس طرح ناجائز ہو جاتی ہے کہ تم آپس میں سو کچھ جزو قاضی صاحب کے  
دیتے ہو جو مقدمہ ثروت ہر ثروت جبر یہ تو جائز ہے بھی مگر یہ ثروت طبعی ہو بلکہ کسی دباؤ کے محض بغرض منتقل  
اسلئے ناجائز ہے۔ جناب والد صاحب یہاں تشریف نہیں لکھتے جو اس کام کو خود انجام فرما دیتے یا د کوئی  
انتظام فرماتے لہذا میری عرض یہ ہے کہ انکی خدمت میں بذریعہ عریضہ کل احکام متعلقہ جواز و عدم جواز عرض  
کروں تاکہ انتظام میں سہولت ہو ورنہ خدا جانے کیا انتظام ہوا اور ناحق مبتلائے گناہ بھی ہوتا پڑے۔ پس گزارش  
ہے کہ جناب ضروری احکام متعلقہ سے مطلع فرما کر سرفراز فرما دیں گے اور نیز اس سے بھی مطلع فرما دیں گے کہ آیا  
بطور تنخواہ دار کے کسی شخص سے یہ کام لیا جاوے تو جائز بھی ہے یا نہیں اطلاعاً یہ بھی گزارش ہے  
کہ لوگ نکاح خوان کا حق صرف چار ہی آنہ خیال کرتے ہیں باقی ایک روپیہ قاضی صاحب کے نام کا ہوتا  
ہے جسکو عطیہ یا نذرانہ جو کچھ بھی ہو کہنا چاہئے اور اکثر ایسا ہوا بھی ہے کہ قاضی صاحب کے نام کا روپیہ  
انھوں نے نکاح خوان کو نہیں دیا خود اپنے آپ آکر دینگے ہیں مگر یہ ہے کہ اگر حافظ صاحب نے یہ کام  
نہ کیا اور لوگوں سے یہ امید نہیں کہ وہ مسائل کی تحقیق کرینگے پس بس نکاح خلاف شرع ہو رہے گے



**جواب**۔ اس کا مجمل جواب تو یہ ہے کہ مولانا محمد اسحق دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مسائل البین میں یکایک سوال کے جواب میں خزانۃ الروایات سے استدلال کر کے اس کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے چنانچہ وہ سوال و جواب مع روایات نقل ہوتا ہے۔

(مسئلہ) بعد نکاح بقاضی وکیل و شاہان کہ از طرف عروس می آیند خوشی خود بدین طلبہ نشان خیر و داد می بخشند **جواب**۔ ایں مردمان بدون مطالبہ جبر از طرف ایشان مباح است و اگر جبر کنند و خواہ مخواہ بکند و اصرار طلب نمایند و بگنبد پس مباح نیست چنانچہ در کتاب خزانۃ الروایات مرقوم است۔

و ماسۃ القضاء فی دار الاسلام ظلم صریح ہو ان یاخذوا من الائمة شینا ثم یخبرون اولیاء الزوج و الزوجة بالمناکحة فانهم مالم یرضوا بشیء من اولیاءہا لم یخیر و بذلک سافانہ حرام للقاضی و المناکح انتہی الجواب المذکور قلت فلما ان الاجازہ غیر متقوۃ لایحل العوض عنہا کذلک الجاہ و العقود الفاسدۃ الی ہی المنشأ فی الاکثر لہذا لاخذ کما سیأتی غیر متقوۃ لایحل العوض عنہا و مفصل جواب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو دیکھائی ہو اسکی حالتیں ہیں یا تو بعض دیا جاتا ہے یا بلا عوض اور جو بعض دیا جاتا ہے دو حال سے خالی نہیں یا تو ایسی شے کا عوض جو شرعاً مقوم و قابل ہے اور یا ایسی شے کا عوض ہے جو شرعاً مقوم و قابل عوض نہیں خواہ حقیقۃً جیسا عفو باطلہ میں ہوتا ہے یا حکماً جیسا عقود فاسدہ میں ہوتا ہے اور جو بلا عوض دیا جاتا ہے وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو محض طیب خاطر اور آزادی ہو دیا جاتا ہے یا تنگی خاطر و کراہت قلبی دیا جاتا ہے خواہ وہ تنگی اور کراہت زیادہ ہو یا کم ہو یہ کل چار قسمیں ہوتیں قسم اول جو مقوم شے کے عوض میں حاصل ہو قسم دوم جو غیر مقوم شے کے عوض میں حاصل ہو قسم سوم جو بلا عوض طیب خاطر حاصل ہو۔ قسم چہارم جو بلا عوض کراہت حاصل ہو۔ قسم اول بوجہ اجرت یا من ہونیکے اور قسم سوم بوجہ دیو عطیہ ہونیکے حلال ہے اور قسم دوم بوجہ جبروت یا ربوا حقیقی یا حکمی ہونیکے اور قسم چہارم بوجہ ظلم یا جبر فی التبرع ہونیکے حرام ہے۔ اب دیکھنا چاہئے کہ نکاح خوانی کی آمدنی کو کونسی قسم میں داخل ہوتا کہ اسکا ویسا ہی حکم ہو اگر قسم اول میں داخل کہا جائے جیسا خود نکاح پڑھنے والیکی نسبت اسکا ظاہر احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ جو خود نکاح پڑھنے نہ جاوے وہاں تو اسکا احتمال ہی نہیں البتہ نکاح خوان کے اعتبار سے ظاہر اسکا شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ نکاح خوان کے اس عمل کی اجرت ہے مگر غور کرنے کے بعد احتمال صحیح نہیں رہتا بلکہ سحت اجارہ کے لئے شرعاً چند امور لازم ہیں وہ یہ کہ کام لینے والی کو پورا اختیار ہو



جس سے چاہے کام لے اور کام کرنے والی کو پورا اختیار ہو کہ کام کرے یا نہ کرے اور اسی طرح مقدار اجرت ٹھہرانے میں کام لینے والی کو پورا اختیار ہو کہ جس قدر چاہے کم کہ سکے اور زیادہ پر راضی نہ ہو اور کام کرنے والی کو بھی پورا اختیار ہو کہ جتنا چاہے زیادہ مانگے ان امور میں اپنی آزادی و اختیار سے منتفع ہونے میں ایک دوسرے کی طرف سے کوئی طعن یا ملا مرت مانع نہ ہو اور یہ سب امور مسئلہ جو بحث عنہا میں مفقود ہیں کیونکہ گو کام لینے والی کو ہمیں تو آزادی حاصل ہے کہ کسی سے مفت نکاح پر ہموالے لیکن اگر وہ اجرت پر کسی نئے شخص سے نکاح پر ہموالے مثلاً جمع حاضرین میں سے کیسا انفق کسی کو کہدے کہ تم پڑھ دو اور وہ اجرت تکو دینگے یا اسی مقرر نکاح خوان سے کہے کہ تم دوسری جگہ اتنا لیتے ہو ہم تو اس سے نصف دینگے اگر ہمیں پڑھتے تو ہم کسی دوسرے کو بلا لیں گے یا اسی طرح اگر کام دینے والا نہ تو خود جائے اور نہ اپنی طرف سے کسی کے بھیجنے کا اہتمام کرے بلکہ صاف جواب دیدے کہ کچھ ہمارے ذمہ نہیں یا یوں کہے کہ گو اور جگہ سو ایک روپیہ لیتا ہوں مگر تم سے دس لوگ چاہے لے چلو چاہے نہ لے چلو تو ضرور ان چاروں صورتوں میں ایک دوسرے کی طرف سے بھی اور عام سننے دیکھنے والوں کی طرف سے سخت ملا مرت ہوگی کہ لو صاحب ہمیشہ سے تو اس طرح چلا آ رہا ہے انھوں نے یہ نئی بات نکالی اور سب قائل معقول کر کے اسی رسم قدیم پر اسکو مجبور کرینگے پس جب صحت اجارہ کے شرائط مفقود ہیں تو اجارہ مشروعہ نہ رہا پھر اجرت کہنے کی گنجائش کہاں رہی پھر غور کریں یہ بھی معلوم ہوتا کہ نکاح خوان بلانے والے کا اجیر نہیں سمجھا جاتا بلکہ خود اصل قاضی کے خیال میں بھی اور دوسرے عوام کے خیال میں بھی اصل قاضی کا نوکر سمجھا جاتا ہے چنانچہ وہ قاضی اسکو جب چاہے معزول کر دیتا ہے اور اس صورت میں اسکا غیر مشروع ہونا اور زیادہ ظاہر ہے کیونکہ نوکر کسی کا اور اجرت کسی کے ذمہ یہ خود باطل ہے اور شرع میں اسکی کوئی نظیر نہیں اور اگر قسم سوم میں داخل کیا جائے جیسا خود نکاح نہ پڑھنے والے کی نسبت اسکا ظاہر احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ جو شخص نکاح پڑھانے گیا ہے وہاں تو مفت ملنے کا احتمال ہی نہیں البتہ غیر نکاح خوان کے اعتبار سے ظاہر علی عکس القسم الاول اسکا شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ اسکو عطیہ و ہدیہ کے طور پر دیا گیا ہے جیسا سوال میں اس سے تعرض بھی ہے مگر غور کریں بعد یہ احتمال بھی صحیح نہیں رہتا کیونکہ مشروعیت ہدیہ کیلئے بھی چند امور لازم ہیں وہ یہ کہ نہ تو دینے والا اسکو لینے والا کا اور نہ خود لینے والا اسکو اپنا حق سمجھنے اور دینا بھی ضروری نہ سمجھاؤی اور اسی طرح مقدار ہدیہ میں دینے والی کو اختیار ہو کہ خواہ کم دے یا زیادہ دے غرض کہ نہ دینے میں بھی ملا مرت نہ ہو اور کم دینے پر بھی ملا مرت نہ ہو اور مسئلہ جو بحث



عنہا میں یہ امور بھی مفقود ہیں کہ جو کہ کو بعض لوگوں کو ہمیں آزادی حاصل ہو کہ بالکل نہ دین چنانچہ جو لوگ اس پورے واقف ہیں کہ ان کا کوئی حق نہیں وہ بالکل نہیں دیتے اور اپنے ملازمت بھی نہیں کیجانی لیکن عوام میں سے جو لوگ دیتے ہیں وہ بیشک یہی سمجھ کر دیتے ہیں کہ ان کا حق ہے خواہ بوجہ قدامت کے کہ ان کے بڑوں سے یہ بات چلی آرہی ہے خواہ اس خیال سے کہ انکو اس کام پر سرکار نے مقرر کر دیا ہو خواہ بوجہ زمینداری کے کہ ہم انکی رعایا ہیں جیسا مختلف مقامات پر مختلف عادات و خیالات ہیں غرض دینے والے بھی حق سمجھتے ہیں اور لیتے والے بھی بعض تو ایسے بھی حق سمجھتے ہیں چنانچہ بعض ان میں درخواست ہونکی طرح مانگ مانگ بھیجتے ہیں اور بعض تدبیرات و تقریرات سے اسکی کوشش کرتے ہیں کہ عوام میں یہ خیالات جاگزیں رہیں کہ یہ ان کا حق ہے حتیٰ کہ اگر دوسرا ان ہی کی طرح اس کام کو کرنا شروع کرے تو اس سے آزرہ اور اس کے درپے ہوتے ہیں کہ یہ ہمارے حق میں خلل ڈالتا ہو اسی طرح اگر کوئی بجائے روپیہ کے آٹہ دو آنہ دینا چاہے تو خود لینے والا بھی اور دوسرے لوگ بھی اسکو طریقہ مقررہ کے خلاف سمجھ کر موجب ملامت قرار دیں گے جب شر و عیبت ہدیہ کے شرائط مفقود ہوئے پھر یہ کہنے کی گنجائش کہاں ہی جیسا کہ مدنی کا قسم اول و سوم میں داخل ہونا ثابت ہو گیا پس لامحالہ قسم دوم یا چارم میں داخل ہوگی جسکی وجہ تین منفعین کی تقریر بھی سے خود ظاہر ہو چکی ہے اور تیسرے مکر کیلئے اسکا خلاصہ پھر عرض کئے دیتا ہوں کہ بدون نکاح پڑھے دینا جیسا اکثر منیب کو ملتا ہو یا تو ان کے جاہ و قدامت و زمیندار کے عوض میں ہے اور یہ سب امور غیر متقوم ہیں تب تو یہ دینا رشوت ہوگا اور یا پابندی رسم کے سبب جو سمجھنے کی وجہ سے ہر تو یہ جبر فی التبرع ہوگا اور نکاح پڑھو اگر دینا جیسا اکثر ثائب کو اور کہیں منیب کو ملتا ہو یہ اجارہ فاسدہ پر مبنی ہے اور خصوصاً جبکہ ناسب نوکر قاضی کا سمجھا جاوے تو یہ آمدنی اجارہ غیر شرع کی حکمائے راجا ہوگی جبکہ اسکا قسم دوم یا چارم میں داخل ہونا ثابت ہو گیا تو ان دونوں قسموں کا جو حکم تھا یعنی عدم جواز وہ بھی ثابت ہو گیا اور یہ تقریر تو اس عمل کی نفس حقیقت کے اعتبار سے محقق اور اگر اسکے ساتھ ایک امر خارجی کو بھی ملاحظہ فرمایا جاوے جو کہ وقوع میں اسکا مقتدر ہے وہ یہ کہ اکثر جبکہ عادت ہو کہ نکاح خوانی کیلئے بلا ہوا تو دولہن والا ہوتا ہے اور نکاح خوانی دلواتے ہیں دولہا والے سے اور وہ بوجہ پابندی رسم کے خواہ مخواہ دیتا جو کہ شرعاً محض ناجائز ہے کہ بلا وجہ عیسیٰ کسی سے کوئی رقم اسکو ضروری و لازم قرار دیکر وصول کیجائے تو اس عارض کی وجہ سے اسکا عدم جواز اور زیادہ ہوگا و یگانہ غرض باعتبار نفس عمل کے بھی اور باعتبار اس عارض کے بھی یہ رقم ناجائز ٹھہری اور یہ تمام کلام خود لینے والیکے اعتبار سے ہر اور دوسرے کو دیا



کے ذمہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ایک بڑا حصہ اس رقم کا اپنے غیب کو دے سو یہ دنیا محض اس عمارت پر  
 ہوتا ہے کہ اُس نے مجھ کو اس کام کیلئے اجازت دی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اجازت دنیا شریعت میں .....  
 ہے اور غیر منقوض کے عوض میں دنیا رشوت ہے اور رشوت بلا ضرورت دفع ظلم دنیا حرام ہے پس  
 اس دینے والے کو ایک گناہ رشوت دینے کا اور ظاہر ہے کہ غرض جو صورتیں اسکی متعارف ہیں ان میں کسی کو نہ  
 لینا جائز ہے اور نہ دینا جائز ہے اور ان میں نائب و غیب اور شادی والے سب آگے جیسا بوجہ انکو سوال  
 اسکی تفصیل گذر چکی اب ان متعارف صورتوں کے علاوہ دو صورتیں اور وہ گنہیں ظاہر اجازت کا اتنا  
 معلوم ہوتا ہے ایک یہ کہ بطور اجارہ کے قاضی کسی کو لو کر رکھ کر اسکی تنخواہ مقرر کر دیں اور اس سے کام  
 میں جس سے سوال میں بھی تعرض ہے دوسرے یہ کہ بطور شرکت تقبل کے قاضی میں اور دوسرے کسی شخص  
 میں باہم قرارداد ہو جاوے کہ دونوں نکل پر بٹھائیں اور جو کچھ دونوں کو آمدنی ہو وہ فلاں نسبت باہم تقسیم  
 کر لیا کریں سوال کر کے بعد ان میں بھی جواز نہیں معلوم ہوتا مثلاً اول صورت میں اگر اسکو جبراً حاصل کیا جاوے  
 تو ان میں دوسری نوکری نہیں کر سکتا حالانکہ ان میں نائب کو اسکی ممانعت نہیں ہوتی اور اگر جبراً مشترک کیا دے  
 تو جبراً مشترک ہر شخص کا جو کام چاہی کر سکتا ہے حالانکہ یقینی بات ہے اگر قاضی کو معلوم ہو جاوے کہ یہ نائب  
 کچھ نکل میری طرف سے پڑتا ہے اور کچھ دوسرے شخص کی طرف سے جو اتفاقاً مثل قاضی کے وہ بھی  
 یہی کام کرتا ہو تو یقیناً اُس نائب کو مغزول کر دیا پھر دونوں شفتوں میں محذور مشترک یہ ہو کہ خود قاضی  
 میں اور اہل تقریب میں باہم کوئی عقد اجارہ نہیں ٹھہرتا پھر اُس قاضی کو اجرت لینا کس طرح جائز ہوگا  
 اور اگر کہا جاوے یہی نائب و کالہ اہل تقریب سے عقد اجارہ ٹھہر لے جو مثل قبول قاضی کے ہوگا اسکا جواب  
 ایک ہے اپنے دونوں شفتوں کے جدا جدا محذور سے معلوم ہو گیا کیونکہ جواز کے مقتضیات جمع ہونے سے عدم جواز کا  
 مقتضی مؤثر ہوگا۔ دوسرے جواب آگے شرکت تقبل کے محذور میں آتا ہو۔ یہ تحقیق تو اول صورت کی ہوتی اور  
 دوسری صورت یعنی شرکت تقبل و لا تو ایسا واقع نہیں کیونکہ قاضی کو جو ملتا ہے ان میں سے نائب کو کچھ نہیں  
 دیا جاتا دوسرے ہر ایک کتاب القسمہ میں صرح ہے کہ جو لوگ تقسیم کا کام اجرت پر کرتے ہوں حاکم سلام کو چاہئے  
 کہ انکو باہم شریک ہونے دے کہ عمل تقسیم کی اجرت گراں نہ ہو جائے یہی حال ہے نکل خوانی کا کہ ضرورت  
 اسکی دنیا اور دین دونوں اعتبار سے ہر شخص کو پڑتی ہے اور اکثر نکل خواں لوگ باوجود بہت ہوتے ہیں  
 اگر سب جدا جدا رہیں گے ہر شخص ازناں ملیگا اور اگر سب شریک ہو گئے تو گراں ہو جائیگا قیسری خرابی ہے



جو قسم سوم کی نفی میں مذکور ہوتی ہے کہ عرفاً یہ قاضی کا حق منحصر سمجھا جاتا ہے ظاہر ہے کہ اختصاص کا کوئی استحقاق نہیں اور جو شخص قاضی یا نائب قاضی کو بلاتا ہے اسی استحقاق و اختصاص کی بنیاد پر بلاتا ہے پس قاضی کا اجیر بنانا جیسے بناؤں فاسد پر مبنی ہے تو خواہ وہ بلا افراد اجیر ہو جیسا ابھی صورت اولیٰ میں مذکور ہوا جس میں حوالہ اسی محدور سوم کا دیا گیا ہے اور خواہ بالاشتراك اجیر ہو جیسا اس صورت میں "م" میں فرض کیا گیا ہے ہر حالت میں بناؤں القاسد علی القاسد کے سبب ناجائز ہوگا۔ پس سابقہ متعارف صورتیں اور اخیر کی غیر متعارف صورتیں سب ناجائز قرار پائیں البتہ اگر مثل دیگر معمولی اجارات تعلیم اطفال فرائض نویسی اور دوسری صنعتوں اور حرفتوں کے اسکی بھی حالت رکھی جائے کہ جب کادل چاہے جسکو چاہے بلائے اور کسی کی خصوصیت نہ سمجھی جائے اور جس اجرت پر چاہیں نہیں ضامن ہو جائیں نہ کوئی اپنے کو اصل مستحق قرار دے نہ دوسروں کے ذہن میں اسکو پیدا کیا جائے اور اگر اتفاق سے سے کوئی دوسرا یہ کام کرنے لگے نہ اس سے بچ و آزدگی ہو اگر نائب نیابت سے دست بردار ہو کر خود مستقل طور پر یہ کام شروع کرے نہ اسکی شکایت ہو اور بشر میں جتنے چاہیں اس کام کو کریں ان سب کو آزاد سمجھا جائے ہاں جو اسکا اہل نہ ہو اسکو خود ہی جائز نہ ہوگا وہ ایک عارض کی وجہ سے روکا جاوے گا جیسا کوئی امام اگر قرآن صحیح نہ پڑھتا ہوا مارتے روکا جائے لیکن جو بہت آدمی اسکے اہل ہوں تو ان میں مختلف و متعدد آدمی اس کام کو کر سکے مختار سمجھے جاتے ہیں اسی طرح اس نکاح کے ساتھ معاملہ کیا جائے اور نیز بلا نیوالا اپنے پاس اجرت دے دولہا والوں کی تخصیص نہ ہو اس طرح البتہ جائز اور درست ہر غرض دو سکے اجرت کے کاموں میں و اس میں کوئی فرق نہ کیا جاوے یہ تحقیق ہے اس اجرت نکاح خوانی کے متعلق اور جو مہموران خیر میں ملے کے عنوان سے لکھا ہے اس کا جواب بہت واضح ہے کہ دو سکے شخص کے دین سنوارنے کیلئے اپنا دین بگاڑنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا خصوصاً جبکہ اسکا دوسرا طریقہ بھی ممکن ہو جیسا کہ اجقر نے ابھی عرض کیا تھا کہ اس پیشہ کو عام رکھا جائے مگر نا اہل کو نہ بلایا جائے اس کا تو کام لینے والے خود یا کسی ذی علم سے دریافت کر کے انتظام کر سکتے ہیں۔ و و سکر یہ کہ اس انتظام متعارف میں بھی مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ بہت جگہ نا اہل اس کام کو کر رہے ہیں پھر اس انتظام کی پابندی سے شرمناک کون نفع خاص ہوا اور پابندی نہ کرنے سے کون ضرر خاص ہوا پھر یہ کہ قاعدہ شرعی ہے کہ جب کسی امر میں مفسدہ و مصلحت جمع ہو جائیں مفسدہ موثر ہو تو مصلحت موثر نہیں ہوتی پس اگر اس مصلحت کو تسلیم بھی کیا جائے تو اس قاعدہ کی



بنابر اس عمل کی اجازت نہ دی جاوے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلما تم وعلکم۔ ۲۱ محرم ۱۳۳۵ھ

## پنستھویں حکمت ترجمہ قرآن نظم

بعد الحمد والصلوٰۃ احقر کو آخری ذی الحجہ ۱۳۳۵ھ میں اتفاق مظفر نگر جانیکا ہوا تو وہاں ایک صاحب نے جو ایک معزز عہدے پر ہیں مجھ کو اول کے چار سیپارے قرآن مجید کے جنہیں تحت النقط اردو ترجمہ منظوم لاہور کا چھپا ہوا ہے دکھلا کر اسکے متعلق میری رائے دریافت فرمائی، سفر میں دیکھنے کا وقت نہ ملا وطن واپس آکر کہیں سے دیکھا اب اپنی رائے عرض کرتا ہوں یہاں دو مقام پر کلام ہوا ایک یہ کہ خود وہ ترجمہ کیسا ہے۔ دوسرے نظم میں ترجمہ قرآن کا کرنا کیسا ہے سوا مرقول کی کیفیت اجمالاً تو اس ظاہر ہے کہ مترجم نے خطبہ میں یہ شعر لکھا ہے ۵

اور وہ ڈپٹی نذیر احمد کا بھی ترجمہ پیش نظر تھا خوب ہی

نیز آل عمران کے آخر میں رابطہ کے ترجمہ میں جہاں کئی قول نقل کئے ہیں وہاں یہ شعر بھی ہے ۵

اور میں یوں لکھتے نذیر احمد اسے کہ رہو تیار دشمن کے لئے

اس سے صاف واضح ہے کہ مترجم صاحب ڈپٹی صاحب کے معتقد ہیں اور ڈپٹی صاحب کے ترجمہ و عقیدہ و تحقیق کی کیفیت بندہ کے رسالہ اصلاح ترجمہ دہلوی سے ظاہر ہے جس طرح وہ معتبر نہیں اسی طرح ان کے معتقد کے ترجمہ کا بھی اعتبار نہیں رہا کہ غیر معتبر کو سمجھنا خود دلیل ہے غیر معتبر ہونے کی اور تفصیلاً مقامات متفرقہ کے دیکھنے سے ظاہر ہے چنانچہ اس وقت ایک مقام پر جو نمونہ کیلئے کافی ہے میری نظر میں سقول کے مین پاؤ پر دو آیتیں ہیں تول واذا طلعتم النساء فبلغن اجلهن فامسکوهن الایہ دوسری اسی کے قریب واذا طلعتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن الایہ اول آیت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ۵

اور جب تم دوسری دید و طلاق عورتوں کو اپنے بے سہرا فراق

اور دوسری آیت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ۵

اور جب تم تیسری دید و طلاق عورتوں کو بے سہرا کامل فراق

اہل علم اس بات کو جانتے ہیں کہ آیت اولیٰ میں دوسری کی قید اور آیت ثانیہ میں تیسری کی قید زیادہ علیٰ نفاذ ہے جسکی کوئی دلیل نہ قرآن ہی سیاقاً اور سباقاً نہ قواعد شرعیہ میں ہی آیت اولیٰ کے قبل یہ ہر فاق



طلعہا فلا تحل لہا الخ یہاں قیسری طلاق مراد ہے اور اس کے بعد کوئی ذکر پہلی طلاق کا نہیں جس کے قرینہ سے آیت اولیٰ میں دوسری طلاق مراد لیجائی اور پھر اس کے قرینہ سے آیت ثانیہ میں طلاق مراد لی جائے پھر جو حکم ان دونوں آیتوں میں مذکور ہیں یعنی خاص سکوہن آیت اولیٰ میں اور لاقۃ ضلوہن آیت ثانیہ میں وہ مخصوص نہیں۔ دوسری اور قیسری کیساتھ یعنی لف و نشر مرتب کے طور پر بلکہ حکم اول مثل دوسری طلاق کے پہلی طلاق میں بھی ہو اسی طرح حکم دوشل قیسری طلاق کے پہلی اور دوسری میں بھی ہو جبکہ ازواج سے مراد نئے ازواج لئے جاویں اور اگر ازواج سابقین مراد ہوں جیسا کہ بہت مفسرین اسی طرف گئے اور اسباب نزول بھی اس کے موافق ہیں تو پھر تو قیسری طلاق سے اس کی تفسیر کرنا محض باطل ہو کیونکہ قیسری میں یہ حکم ہے ہی نہیں اسی وقت اتفاق سے ایک اور مقام نظر پر گیا اس رکوع سابق کے بعد متصل رکوع میں یہ ارشاد ہے ما لہم من نفقۃ ضلوہن فی بیۃ امیں نفرضوا کا عطف مقسوہن پر ہونے سے تقدیر عبارت کی یہ ہو اور لہم نفرضوا لہن اور بالاجماع نفی دونوں کی مراد ہے اور یہی ایک صورت ہے جس میں بجائی مہر کے یہ حکم ہے۔  
منعواہن اس کا ترجمہ یوں کیا ہے ۵

کہ نہ مس تم نے کیا ہو کچھ جنہیں یا ہو ٹھہرایا جنہیں کچھ مہر میں

تو اس ترجمہ میں کتنی بڑی غلطی ہو کہ مراد تو یہ ہے کہ نہ ٹھہرایا ہو اور ترجمہ یہ کیا ہو کہ ٹھہرایا ہو بالکل ہی تحریف ہے اور علاوہ قواعد عربیہ و اجماع کے بعد الیٰ آیت خود اس ترجمہ کی تغلیط کرتی ہو وہ یہ ہو قد فرضنا لہن نفقۃ ضلوہن چنانچہ اس کا ترجمہ خود بھی یہ کیا ہے ۵

اور حقیقت میں ہو تم ٹھہرا چکے الخ اور ظاہر ہے کہ یہ صورت مقابل ہی پہلی صورت کے اور ترجمہ مذکورہ سابق پر دونوں صورتیں ایک ہو جادینگی تو حکم بھی ایک ہونا چاہئے حالانکہ نصاً مختلف ہو اور بھی گئی مقام اس وقت نظر میں ہیں مگر تطویل ہوئی ہے جب بے رکوع میں یہ حالت ہو تو قرآن بھریں کیا ہو گا اور غلط ترجمہ رکھنے اور پڑھنے کے جو مقاصد ہیں کہ احکام کو غلط سمجھے گا ظاہر ہے اور یہی ایک امر کافی ہے ایسے ترجمہ کی خریداری اور تجارت کے ناجائز ہونے کیلئے۔ پھر علاوہ غلطی ترجمہ کے زبان بھی بہت جگہ غلط ہے جس کا اثر پھر ترجمہ اور مضمون پر پڑتا ہے چنانچہ نفرضوا کا ترجمہ اوپر نقل کیا ہی اس میں ہے ۵ یا ہو ٹھہرایا جنہیں کچھ مہر میں صاف معلوم ہوتا ہے کہ مہر میں ان عورتوں کو ٹھہرایا ہے جیسے کوئی غلام لونڈی جو کہ مال ہو مہر میں ٹھہرائیں حالانکہ طلبہ یہ کہہ کہ ان کیلئے مہر نہ ٹھہرایا ہو اور فصاحت اور شریعت کا تو تمام ترجمہ میں نام و نشان نہیں۔ یہ تو مختصر کلام تھا مقام اول کے



متعلق یعنی یہ امر کہ خود یہ ترجمہ کیا ہے۔ اب دوسرا مقام رہا یعنی یہ کہ نظم میں ترجمہ قرآن کا کرنا کیسا ہے سو اس میں ایک بڑا  
مفسدہ تو یہ ہے کہ ترجمہ بعینہ محفوظ نہیں رہ سکتا ضرورت شعر و وزن سے ضرور آہیں کی بیٹی اور اگر کمی نہ ہو تو بیشی  
تو ضرور ہوگی۔ پھر جب وہ تحت اللفظ لکھا ہوا ہے تو دیکھنے والے یہی سمجھیں گے کہ یہ سب ترجمہ ہے حالانکہ اس  
ترجمہ پر زائد الفاظ بھی بہت سے ہیں چنانچہ ترجمہ مکمل نہیں اس سے کوئی شعر بھی خالی نہیں لانا دروازہ النادر  
کا معدوم اور اسکے متعلق پارہ آکر کے آخر میں ضروری الفاظ کے عنوان میں ترجمہ نے جو عذر لیا ہے وہ بظاہر جو کچھ  
الفاظ کسی جگہ کسی ضرورت سے لئے گئے ہیں وہ خاص سی مطلب کو ادا کرنے کیلئے ہیں اور وہ بھی خاص الفاظ  
قرآنی کے الف لام اور تنوینات وغیرہ ہی کے معنی یا مقدرات محدودہ کا اظہار ہے نہ کوئی زائد عبارات وغیرہ کہیں  
کہیں واقع ہے لیکن بکثرت اسکے خلاف واقع ہو مثلاً یہ آیت ہے۔ واذ قال موسى لفرعون اقم عرشك فليعلم  
انفسكم بان اتخذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ذلکم خیر لکم عند بارئکم فتاب علیکم انما  
هو التواب الرحیم اس کا جو ترجمہ کیا ہے جسکو میں نے طول کے سبب نقل نہیں کیا اس میں الفاظ ذیل کس  
تنوین یا الف لام وغیرہ کلمات قرآنیہ کا ترجمہ ہے یا کس مقدار کا اظہار ہے یا خود بلا ملا اپنے شرک سے  
بکارتناخذکم العجل کے اس ترجمہ کے اکثر الفاظ

چونکہ لے بیٹھے پرستش تم سبھی وہ جو اک بچڑے کے بت کی آپ ہی

۱۵ جولاء ہوتے ہیں ۱۶ جناب پاک ۱۷ حکم ایزدی ۱۸ جو ۱۹ ارشاد سے بڑا کریم۔

اور اگر کوئی یہ عذر کرے کہ ایسے زیادات کو خطوط و حدانیہ میں لکھ دیا گیا ہے پھر وہ ایسا م غیر ترجمہ کے ترجمہ سمجھنے کا  
نہیں ہوتا سو یہ بھی غلط ہے چنانچہ ان دس نہروں میں سے صرف ۷ تو خطوط و حدانیہ میں ہی باقی ایک بھی نہیں اور  
اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکا انتظام تو ہو سکتا ہے کہ تمام زیادات کو ان خطوط میں محاط کر دیا جائے تو اسکا جواب  
یہ ہے کہ یہ وہاں ہو سکتا ہے جہاں اصل ترجمہ میں کوئی تغیر نہ ہو صرف زیادات درمیان میں جاویں اس طرح ہی  
کہ اگر زیادات نکال دی جاویں تو ترجمہ سالم رہ جائے اس ترجمہ کے زیادات میں ہر جگہ یہ بھی ممکن نہیں چنانچہ ۱۷  
میں جسکا جی چاہے کہ دیکھ لے کہ ترجمہ محفوظ نہیں رہا اور ایسا م کی قید سے اس صورت سے احتراز ہو گیا جہاں ایسا  
نہو جیسے بعض جگہ حاصل مضمون کو نظم کر دیا جاتا ہو مگر وہ شکل ترجمہ نہیں ہوتا اور وہ بھی اتفاق سے کسی موقع کا نہ کہ  
قصداً استقلالاً تمام قرآن کا نیز ایک حرابی آہیں یہ ہے کہ اگر کلمات قرآنیہ کو مقابل الفاظ ترجمہ کے لکھا جاوے  
جیسا اس ترجمہ منظومہ میں کیا گیا ہے تب تو فصل بین المصرین کے سبب کلمات قرآنیہ میں بھی فصل کیا جاوے گا



چنانچہ اسمیں ایسا ہی ہوا اور اس میں قرآن مجید کو ترجمہ کے تابع بنانیکے علاوہ جو کہ قطعاً بین کلمات  
 القرآن فی الکتاب لازم آتی ہوا اور ظاہر ہو کہ عادت تلاوت تلخیص کتابت ہوتی ہے تو ان کلمات کے درمیان تلاوت میں بھی  
 کسی قدر فصل مطلق ہوا اور فصل مبیوع اکثر جگہ مفہوم معنی ہوتا ہے جیسا کہ اہل علم محقق نہیں۔ اور اگر فصل نہ کیا جاوے  
 تو باوجود امکان مقابلہ کے عدم مقابلہ الفاظ و ترجمہ ہوا ایک لفظ کی نسبت دوسرے لفظ کے ترجمہ میں یکا شبہ ہوگا اور  
 دونوں محذور واجب التحرز ہیں اور یہ وہ مفاسد ہیں کہ اگر نظم میں کوئی مصلحت بھی ہوتی تب بھی ان مفاسد کے مترتب ہونے  
 اس مصلحت کا اعتبار نہ کیا جاتا جیسا قاعدہ شرعیہ ہو کہ جس عمل غیر ضروری میں گورہ درجہ استیجاب تک بھی  
 کیوں نہ ہو مفاسد ہوتے ہیں اسکو وجوباً ترک کرایا جاتا ہے اور اس کے محاسن کا لحاظ نہیں کیا جاتا بہت سے فروع فقہیہ  
 اسی اصل پر منفرع ہیں کما لا یخفی اور اب تو اس میں کوئی مصلحت بھی نہیں اور بعض مصلح جو دنیا چاہے اتنا اس  
 میں لکھتے ہیں مثلاً یہ کہ مسلمان لوگ اسکو بوجہ موزون منظم ہونیکے نہایت ذوق و شوق سے مطالعہ کریں گے اور  
 حکم اپنے بچوں اور بچیوں کو آئندہ بجا و مختلف غزلیات و اشعار پریشان کے یاد کرایا کریں گے تو خود اس  
 میں مفاسد کا اقرار ہو کہ انجام اس کا یہ ہوگا کہ غزلوں کی جگہ اسکو گایا کریں گے کیونکہ بدون تغنی و الحان کے ذوق و شوق  
 نہ ہوگا جو تبارہ مطالعہ کی خصوصیت پیشہ و روا عظیم جنکو ہمیشہ مجلس گرم کر نیکی فکر رہتی ہے اور بوجہ تعدیلہ اثر  
 ان دو عظیم کے عوام الناس میں یہ طرز تغنی کا باعث قمار و استرخان شائع ہو جاوے گا اور کانیکا حکم ظاہر خصوص  
 ترجمہ کو اسکا آلہ بنایا نہ کرے نیز نظم میں ہیبت اور عظمت نہیں ہوتی و ہوا سر فی قولہ تعالیٰ و اعلمناہ الشیخ  
 و ما ینبغی لہ و فی ترک السلف الخطیۃ بانظمہ لکونھا ذکر۔ اما القرآن قال اللہ تعالیٰ ان  
 هو الا ذکر و قرآن و اما الخفیۃ فقال اللہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ۔ ہذا ما لقی اللہ تعالیٰ  
 فی روحی فی هذا الوقت واللہ الحمد۔ باقی یاد کی مصلحت ہوا اگر قواعد عربیہ کا علم مرتب تو اس یاد کی  
 ضرورت نہیں اور اگر علم نہ ہو تو یاد سے کچھ فائدہ نہیں اول تو مطلب ہی نہ سمجھیں گے پھر یہ کیسے یاد رہے گا کہ یہ شعر  
 فلاں جملہ کا ترجمہ ہے پھر یاد اور عدم یاد یہ دونوں برابر معنی پھر اگر ایسی صلاحیتیں معتبر ہوں تو کل کو یہ دیکھ کر کہ  
 قرآن کی طرف لوگوں کو رغبت نہیں رہی کوئی شخص قرآن مجید کو نظم کر دیگا اور زیادت شعر یہ کو  
 خطوط و حدائث میں محاط کر دیگا کیا یہ جائز ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ آج تک باوجود ایسے دواعی کے  
 اُمت میں سے کسی نے باوجود علم و قدرت سخن کے ایسا نہیں کیا اور یہ اجماع ہے ترک چرس کی  
 مخالفت ناجائز ہے۔ قرب ۱۳۶ھ۔



## چھیٹھویں حکمت عدم جواز کتابت ترجمہ قرآن مجید از قرآن

سوال - ایک مولوی صاحب نے ایک کتاب دکھلائی جس میں محض ترجمہ تھا کلام مجید یعنی عربی عبارت کہیں بھی نہ تھی بلکہ انجیل کے ترجمہ وغیرہ کے مانند ایک گورکھپور کے کلیل نے مختلف تراجم قرآن سواخذ کر کے لکھا ہوا سپر مولوی صاحب نے مجھے فرمایا کہ میں جناب والا کو لکھوں کہ اس ترجمہ پر جناب لا تکفیر کا فتویٰ لگا دیں۔ میں نے عرض کیا کہ تکفیر کا فتویٰ لگانا تو کسی مسلمان پر ناواقفیکہ کوئی امر صریح مکفر نہ پایا جاوے منار نہیں ہاں اس امر مذموم سے روکنا ضرور ہو جناب لا سے گزارش ہو کہ اس امر کے متعلق کچھ اشارے اور تحریر فرمادیں۔

الجواب - نصوص صحیحہ صریحہ سے تشبیہ اہل لباطل خصوص غیر مسلم خصوص اہل کتاب کی تہذیب اور اس کا محل و عید ہونا ثابت ہو من تشبہ یعقوم فہو منہم حدیث میں عید کا شدید ہونا ظاہر ہے کہ کفار کے ساتھ تشبیہ کرنے کو کفار میں سے شمار ہونا نیکاً موجب فرمایا گیا دوسری حدیث لاریکن سنن من کان قبلکم الحدیث میں اس مماثلت کو موقع تشبیع میں ارشاد فرمایا گیا اور یہ بالکل یقینی ہے کہ اس وقت کتاب الہی کا ترجمہ غیر حامل المتن حدیث کا نہ شائع کرنا اہل کتاب کے ساتھ تشبیہ ہے ایسے امین عرفاء و عبادۃ اللہ کے خصائص میں سے ہے سو اول تو ان کے ساتھ تشبیہ ہی مذموم ہے پھر خصوصاً جب وہ تشبیہ متعلق بالہدین میں ہو کہ تشبیہ فی الامم الذی سے تشبیہ فی الامم الدینی اشد ہے حضرت عبداللہ بن سلامؓ کے گوشت شتر چھوٹنے پر آیت یا ایہا الذین امنوا احلوا فی السلم کافۃ ولا تتبعوا خطوات الشیطن نازل ہونا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قتل اور تبریک الکافر مانا اسکی کافی دلیل ہے مشکوٰۃ کتاب النکاح و کتاب الاعتصام لا تشدد و اعلیٰ انفسکم الحدیث اور اس میں بھی جاکر جبکہ ان کو دیکھ کر ان کی تقلید کیجئے کہ اتفاقاً تشبیہ یہ اور بھی زیادہ مذموم ہے اور اس وقت اکثر لوگ ایسے کام انہی لوگوں سواخذ کرتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ات الاوطاک ذر خواست پر کیسا زجر فرمایا تھا یہ تشبیہ مذکور خصوصاً قیدین مذکورین کے ساتھ تو انہیں مفسدہ حال ہے اور یہ بھی اسکے منع کیلئے کافی ہے چہ جائیکہ ہمیں مفسدہ مالیہ شدیدہ بھی متحقق ہیں مثلاً خدائے خواستہ اگر یہ طریق مروج ہو گیا تو مثل توراة و انجیل احتمال قوی اہل قرآن مجید کے ضائع ہو جائیگا اور حفاظت اصل قرآن مجید کی فرض و اسکا اخلال حرام ہے اور ترجمہ و تفسیر کا اہل سے مجرمانہ ہونا مقدمہ اور سبب جفا



اور اصل سے مجرد ہونا مقدمہ اور سببیت، اخلاص کا اور فرض کا مقدمہ فرض اور حرام کا مقدمہ حرام ہے اور شبہ نہ کیا جائے کہ یہ احتمال بعید ہے محققان دین مبصران اسلام سو ایسے احتمالات کا اعتبار ثابت ہو چکا ہو بعید ہو یا قریب ہم پر بھی واجب ہے کہ اسکا لحاظ کریں حضرات شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بعض قرائن کی شہادت کے وقت بعد سرسری منظرہ کے محض ضیاع قرآن کے اعتبار کا اعتبار کر کے قرآن مجید کے جمع کا اہتمام ضروری قرار دیا تھا حالانکہ قرآن مجید اسوقت بھی متواتر تھا اور اسکے ناقل اس کثرت سے موجود تھے کہ اسکے تواتر کا انقطاع احتمال بعید تھا لیکن پھر بھی اس کا لحاظ کیا گیا پس جیسا اسوقت عدم کتابت میں احتمال ضیاع کا تھا اسی طرح صرف ترجمہ کی کتابت میں اسکا احتمال ہوا اور اس احتمال کے وقوع کا وہی نتیجہ ہو گا جیسا حدیث میں آئے تھو کون انتہی کما تھوکت الیہود والنصارى (مشکوٰۃ ص ۱۱۱) اور مثلاً یہ مفسد ہو گا کہ حسب تصریح فقہاء اس ترجمہ کو بلا وضو مس کرنا جائز نہ ہو گا کما فی العالمگیریۃ ولو کان القرآن مکتوباً بالاعادۃ یکرہ لہم مسہ عند ابی حنیفۃ وکذا عند ہما علی بصیرتہم ہکذا فی الخلاصۃ (ص ۱۱۱) وفیہ ایضاً اذا قرأ آیت السجدۃ بالغارسیۃ فعلیہ وعلی من سمعہا السجدۃ فھو السامع ام لا اذا اخبى السامع ان قرأ آیت السجدۃ (ص ۱۱۱) وھذہ البرئۃ الثانیۃ تؤید الاولیٰ حیث حبیب اللہ النلاۃ لقراءۃ القرآن بالغارسیۃ فعلم منہ ان الترجمة بالغارسیۃ لا تخرج القرآن عن کونہ قرآناً حکماً فلا یجوز مسہ للحدث۔ اور یقینی بات ہے کہ عامۃ الناس اس ترجمہ کو ایک کتاب خالی از قرآن سمجھ کر گزاسکے اس کیلئے وضو کا انتظام نہ کریں گے تو ایسا ترجمہ شائع کرنا سبب ہو گا ایک امر غیر مشروع کا اور سبب غیر مشروع کا غیر مشروع ہے اور مثلاً اس کا احترام بھی زیادہ نہ کریں گے اور غیر قابل انتفاع ہو جائیکے وقت مثل دیگر معمولی کتب کے اوراق کے اسکے اوراق کا استعمال بھی کرینگے تو اس سے یہ بھی ایک محذور لازم آوے گا اور محذور کا سبب لامحالہ محذور محذور ہو اور مثلاً آج تک امت میں کسی نے ایسا نہیں کیا اور جو کسی نے ایسا کیا تو اس پر انکار کیا گیا چنانچہ میں نے محمد عبدالرحمن صاحب مرحوم مالک مطبع نظامی سے سنا ہے کہ کسی نے لکھنؤ میں ایسا ہی ایک پارہ چھاپا تھا مگر علمائے اسکی اشاعت کی اجازت نہیں دی تو اس شخص نے اسکے اوراق کو قرآن مجید کی دفتیوں میں چسپاں کر کر پویش کر دیا اور چنانچہ اسوقت بھی ایسے ترجمہ غیر عامل متن پر علماء کو انکار رہے چنانچہ اس جواب لکھنے کے قبل ایک مجمع علماء میں گئے تو کیا تو ایک نے بھی آمین نرمی نہیں فرمائی بلکہ سب نے شدید انکار کیا



باوجودیکہ دوسری زبان والے مسلمانوں کو اس قسم کی حادث بھی واقع ہوئی جس حالت کی بنا پر اب ایسا کیا گیا ہے تو باوجود داعی کے تمام علماء راست کا انکار کرنا دلیل ہے اجماع کی اس امر کے مذموم و منکر ہونے پر یہاں یہ احادیث وار ہیں ان اللہ لا یجمع امتی علی الضلالة و یدلہ اللہ علی الجماعۃ و من شذ شذ فی النار و اتبعوا السواد الاعظم (مشکوٰۃ) اور مثلاً ابوقرآن مجید سے کچھ علاقہ بھی ہے اگر ترجمہ سے بھی لیتے ہیں تو اصل بھی ان کے ہاتھ میں ہوتا ہے اس بہانہ سے کچھ پڑھ بھی لیتے ہیں اور پھر تو قرآن سوا بالکل ہی بے تعلق اور اجنبی ہو جاوینگے اور بے ساختہ یہ آیت ان پر صادق آتے لگے گی۔ ہذا فی حق من الذین ادعوا الی کتاب اللہ و انہ ظہورہم کا ٹھکانہ لا یعلمون۔ اور مثلاً اب اگر ترجموں میں کچھ اختلاف ہے تو اصل بھی سامنے ہے اسکو سب نسخوں میں متحد پاتے ہیں تو اختلاف کا خیال اصل تک نہیں پہنچتا اور جب سے ہی ترجمہ رہ جاوینگے اور اصل نظروں سے غائب ہوگی تو اسوقت یہ اختلاف کلام اللہ کی طرف منسوب ہوگا بعد چند یہ گمان ہونے لگے گا کہ اصل حکم ہی مختلف ہے یہ تو اعتقاد پر اسکا اثر ہوگا اور عمل پر یہ اثر ہوگا کہ ترجموں کو دیکر آپس میں آپس کے ادھر رجعت الی الاصل کی توفیق ہوگی نہیں جو مدار ہو سکتا ہے فیصلہ کا پس اس آیت کا مضمون ظاہر ہو جاوینگا و ما اختلف فیہ الا الذین ادعوا کہ من بعد ما جاء قہم البینات بغیا بینہم و اور مثلاً اب تو ترجمہ کو مستقل کتاب نہیں سمجھتے قرآن کا تابع سمجھتے ہیں اگر کہیں طلب نہیں سمجھتے ہیں یا غلط سمجھتے ہیں یا فصاحت بلاغت سے گرا ہوا پاتے ہیں تو فہم کا یا ترجمہ کا قصور سمجھتے ہیں اور ترجمہ کو انک دین کا نہیں جانتے۔ نیز کسی مترجم کو بہت تخریف معنوی کی بھی نہیں ہو سکتی کہ اصل کے سامنے ہونے سے ہر طالب علم اس پر گرفت کر سکے گا اور ترجمہ اگر ہوا تو اسکو مستقل کتاب سمجھیں گے کسی کا تابع نہ سمجھیں گے اور تمام آثار مذکورہ کی ہند اور واقع ہونگی خصوصاً ترجمہ ہی کا بتوں سے مستقل ہو جانا یہ سب برعکس آفت ہوگی اور اہل زینہ کو بہت آسانی سے موقع غلط ترجمہ و تفسیر کا ملے گا کیونکہ ہر دیکھنے والا حافظ نہیں و مراجعت اصل کی طرف ہر وقت آسان نہیں ہوتی کہا قال اتخذہ الجاہل و رہبانہم و ربا یا من دون اللہ اور پھر اسی طرح کے اور بھی بہت مناسبت میں جہنم انشاء اللہ تعالیٰ علماء ظاہر کریں گے اسلئے جا بجا لفظ مثلاً لایا گیا ہے اسوقت دس ہی وجود چوبیسو عشرہ کاملہ کہا سکتا ہے کتنا کیا جا سکتا ہے مگر کاملہ کا خاتمہ ہونا لازم نہیں و یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے و لا تعاونوا علی الاثم و العداوان اور فقہاء نے اسی قاعدہ پر یہاں تک تفریع فرمائی ہے کہ جس شخص کو بھی کمالنگنا ظالم ہے اسکو بھی کمالنگنا بھی حرام ہے کیونکہ اگر دین و دالے دین نہیں تو مانگنے والا مانگنا چھوڑ دے اسی طرح اس ترجمہ کے متعلق یہ بھی سمجھنا



چاہئے کہ ایسے ترجمہ کو اگر کوئی شخص نہ بقیہ کے اور نہ بلا قیمت کو پھر ایسے تراجم کا سلسلہ بند ہو جائے اور اپنے  
کی صورت میں سلسلہ جاری رہے گا پس ایسے ترجمہ کا خریدنا یا بیچنا یہ میں قبول کرنا اعانت ہوگی ایک امر ناجائز کی اسلئے  
یہ بھی ناجائز ہے۔ ۲۷ ذیقعدہ ۱۲۸۷ قمر بعد منتصف ربیع الاول کتب الی محبی المولوی ظفر احمد  
روایۃ فقہیۃ جزئیۃ فی تائید الجواب فیہا ہکذا ولوقرأ بقراءة شاذة لا تقصد صلاحہ ذکرہ فی  
اکافی رفیدان اعتاد القراءة بالغارسیۃ واراد ان یتبہ مصحفہا یمنع وان فعل فی ائۃ وایتین  
۱۔ فان کتبہ القرآن ونفسہ کل حرف وتوجہ جاز ۱۲ فتح القدیر ص ۲ جلد اول مصر یہ باب کیفیۃ الصلوۃ فقط

## شہرہ میں حکمت حکم بن سہیل زہریں

امور مذکورہ ذیل دریافت طلب ہیں منتقل مدلل جواب کے مشرف فرماویں۔ صدقائی معاملات کی عبارت معلوم  
ہوتا ہے کہ سونا چاندی کے ہونا معنی بن مطلقاً جائز ہیں خواہ کتنے ہی وزن میں ہوں ورنہ کے ساتھ ذخیر  
خواہ ایک ہو یا زیادہ اور ذخیر کیساتھ گھونگھریاں بھی ہوں یا نہ ہوں بلکہ اگر ہرست جائز ہیں بندہ نے اس کے جزئیہ کو  
بعض کتب فقہ میں تلاش کیا تو میرے خیال سے متعلق و مختار کی یہ عبارت آئی فی النار خانیۃ عن السیر  
الکبیر لا باس بانزال الدیبلج والذهب اور عالمگیری کی یہ عبارت فی السیر الکبیر لا باس بلبس  
فی غیر الحرب اذا کان ازراہ دیبا جائز ذہباً کذا فی الذخیرۃ بندہ اس عبارت کا مطلب سمجھا  
وہ عرض کرتا ہے۔ مراد ازراہ ذہب کے کلابتون کی گھنڈی ہے جو کپڑے کیساتھ سلی ہوئی ہوتی ہے نہ خالص سونے  
بن جو علیہ ہوتا ہے بقرینہ ازراہ الدیبلج کے اور بقرینہ اسکے کہ جہاں ملبوسات بس فضلہ ذہب کو ہے یا نہ  
قول المختار کے ولا یکرہ علم الثوب من الفضة ویکرہ من الذهب اس سے مراد کلابتون ہے نہ خالص  
قطعہ سبب فضہ چونکہ یہ تزیین میں داخل ہوگا اور زیورونے چاندی کا مطلقاً دلیو اسلئے منع ہے سوای چند  
کے جو خاصۃً تار کے ساتھ انکی فصاحت ثابت ہے اور ہونا ان سثنیات سے نہیں ہے جیسا کہ المختار اور  
شامی سے واضح ہے فی الد المختار ولا یتحلی الرجل یذهب وفضۃ مطلقاً الا بخاتم و منطقه و حلیۃ  
سید منہا ای الفضة اذا لم یوجدہ التزین و فی الشامی قلہ منہا ای الفضة لا من الذهب  
در در قال فی غرلام فکار حال کون کل من الخاتم والمنطقۃ والحلیۃ منہا ای الفضة لورق  
انارا قضبت الوخصۃ منہا فی هذه الشرہ ماصدۃ ادا ازراہ الذہب کے کلابتون کی گھنڈی مراد



بجاءے تو یہ البتہ تابع کپڑے کے ہر خلاف بوتام کے کہ یاس زمانہ میں مستقل زیور ہو گیا ہے چونکہ اسکی رائش کے واسطے بعض لوگ دو تین چار زنجیریں لگاتے ہیں اور بعض زنجیر میں فسی روح کی تصویر بناتے ہیں اور بعض گنگھڑیاں لگاتے ہیں جو وقت تیز چلنے کے بجتی ہیں اور بعض جواہر کا جڑواں میں کرتے ہیں اور پہنے کا اطلاق آپ کیا جاتا ہے کہتے ہیں سونیکے بٹن پہنے یا چاندی کے بٹن اور بوتام علیحدہ بھی کپڑے سے ہو سکتے ہیں مانند خالص شیشی ازار بند کے جو باوجود تابع ہونے مگر ال کے ناجائز ہے یہ سب علامات بوتام کے مستقل زیور ہونیکے ہیں اور اگر ازار الذہب میں کلابتون کی گھنڈی اور خالص سونیکا بٹن دونوں کا احتمال ہے تو قاضی فاضل کے اس قول سے لاد خصیۃ للرجل فيما يتخذ من الذهب الغضة فغضنا او مذهباً ما خلا الخاتم من الغضة وحلیۃ السیف والسلاح لاد خصیۃ جاءت فیہ اھرن کا احتمال مرفع ہو گیا۔ پس گھنڈی باقی رہی اور اگر امور مذکورہ سے قطع نظر کر کے ازار الذہب سے خالص سونیکے بٹن مراد لیا جائے جب بھی ان کا ترک استعمال دلی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ کلمہ لابس سے مستفاد ہے شامی کے باب مکروہات الصلوٰۃ میں مذکور ہے قال فی النہایۃ لان لفظ لابس دلیل علی ان المستحب غیر لان لابس الشدۃ علامہ اسکے اس زمانہ میں اکثر لوگ واسطے فخر اور زینت اور برائی کے پہنتے ہیں جو سبب ممانعت کا ہونہ واسطے اظہار نعمت کی اسی واسطے اسکو اکثر علماء و صلیائیں پہنتے بلکہ اکثر جہال و فساق پہنتے ہیں اب عرض یہ ہے کہ سونے چاندی کے بوتام کا جو اد عبارت مذکورہ سے ہے ہو تو اس کی تشریح اور شجاعت کا دفع مفصل فرمائیں یا اول اصول اور تصریحات فقہیت سے اسکے جواز کی تفصیل تحریر فرمادیں تاکہ تحیر دور ہو اور اطمینان حاصل ہو۔

(الجواب) مدت ہوئی حضرت مولانا قاری عبدالرحمن پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ کا (قول کہ اس ازار سے ملو کلابتون کی گھنڈی ہو بٹن ہمیں داخل نہیں) ان کے صاحبزادے قاری عبدالسلام مرحوم سے شکر صفائی معافی کے اس مسئلہ میں مجھ کو تردد ہو گیا ہوا اور اسوقت احتیاط کے درجہ میں سے رجوع کرتا ہوں۔ ۱۳۰۰ رجب الثانی ۱۳۲۵ھ

## ۱۸۰ ٹھہریں حکمت تحقیق ضرب دف و شادی

سوال کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس صورت میں کہ شادی کی تقریب پر ناشور کا بچا نا کیسا ہے تحفۃ المشتاق میں جواز لکھا ہوا و تحفۃ الزوجین میں عدم جواز کے متعلق مرجع ہے ایک مرتبہ یہاں پر حضرت مولانا مولوی شیخ حسین صاحب انصاری بھوپال سے تشریف فرما ہوئے تھے اس موقع پر تشریف فرما ہوئے کے دریافت کیا گیا تھا



تو جوازی کا حکم فرمایا تھا۔ آپ کے متعلق کیا فتویٰ دیتے ہیں چونکہ میری خصوصاً ادیبوں کے لوگوں کے نزدیک عموماً آپ کا فتویٰ معتبر و قابلِ اعتماد اس کے متعلق جواب شافی تحریر فرما دیں۔

**الجواب**۔ چونکہ مجھ کو کبھی اہتمام کے ساتھ اس مسئلہ کی تحقیق کا اتفاق نہ ہوا تھا اسلئے بنا بر قول شہور مذکور علی السالہ الجمهوریہ سمجھتا تھا کہ شادی میں دف بجانا جائز ہے۔ دوسرے بابے ناجائز مگر تقویٰ زانہ ہوا کہ ایک مضمون جو ضمیمہ اخبار الفقہ امرتسرہ نومبر ۱۹۱۹ء میں بعنوان "باہوں پر تحقیق کی ایک زبردست چوٹ" شائع ہوا ہر نظر سے گذرنا ہی متعارف ضرب کے جوازی میں بھی مشہور ہو گیا اور احتیاطاً ترکِ منع کا غم نہ لیا افادہ عامہ کیلئے اسکی نقل کجائی ہے وہو ہذا۔

## باہوں پر تحقیق کی ایک زبردست چوٹ

کس قدر افسوس و حسرت کا مقام ہے کہ حضور شائع علیہ الصلوٰۃ والسلام تو فرمائیں کہ خدا نے مجھے ہدایت کیلئے رسول بنایا اور حکم دیا کہ تمام جہاں سیراگ باہر مٹا دوں (رواہ ابو داؤد والیطی السی اللفظ لہ واحدین منبع واحدین حنبلی الحایت) اور یہ بھی فرمایا کہ میری امت سے ایک قوم آخر زمانہ میں مسخ ہو کر سوریہ میں جائیں گے۔ صحابہؓ پوچھا کہ یہ لوگ مسلمان ہوں گے یا کون جنسوں نے فرمایا ہاں یہ مسلمان ہونگے خدا کی وعدائیت اور میری رسالت کی شہادت دیتے ہونگے اور روزہ بھی رکھتے ہونگے مگر آلات یعنی باہر و دت بجا دینگے اور گانا سنیں گے اور شراب پیئیں گے تو مسخ کر دے گا دینگے (رواہ منذر ابن جان عن ابی ہریرۃ)

ان احادیث کی رو سے تو یہ ہونا چاہئے تھا کہ حضرات علماء جو شریعت کے حامل و زماں رسول تھے۔ یہ لوگ پوری کوشش کے کل لوگ و باہر اٹھاتے مگر بجائے اسکے انکی کوشش کی کسی نے دھوکہ لکے سارنگی کو قوالی کے ساتھ جائز کیا انکی نے دف کو مطلقاً جائز سمجھا اور تحریر و تقریر اس کا جواز شائع کیا اور مولوی وحید الزماں سرگروہ غیر مقلدین تو اور غضب دھایا اپنی کتاب نزل الاجوار جو باہتمام مولوی ابوالقاسم بنارس میں چھپی ہوئی اسکے صفحہ ۱۱ میں صاف لکھ دیا ہے کہ شادیوں میں ہر طرح کا باہر و گانا بہتر ہی نہیں بلکہ واجب و ضروری ہے اور جو حرام کتاب ہے وہ گمراہ ہے۔ انتھی ان اللہ وانا البیضاجعون۔ اہل حدیث کا دعویٰ اور حدیث کی یہ قدر کی اور کہ تم کھلا مخالفت رسول پر کرنا نہ ہی ہو چونکہ ہمارے علماء اختلاف کل بلجے و گانے کو حرام کہتے ہیں اور ہمیں کسی کا خلاف نہیں ہے البتہ سماع کے ساتھ دھوکہ اور شادیوں میں دف بجانے میں اختلاف ہے لہذا ضرورت معلوم ہوئی کہ اس مسئلہ پر تحقیق کی پوری روشنی ڈالی جائے تاکہ حق اور باطل میں فیصلہ ہو جائے اور برادرانِ کشتی حنفی کو اپنا مذہب معلوم ہو جائے۔



**پہلی روشنی** - مذہب ضعیفی میں کل بے حرام ہیں۔ ہر ایہ شریف میں ہر ان للملاھی کلام حرام حتی التغنی

یضرب القصب ونیز نازیہ ودر مختار میں ہر استماع صوت الملاھی کہ ضرب قصب ونحو حرام۔  
بخلاف مذہب شافعی کے کہ ان کے یہاں مباح اور ترک اولی ہے چنانچہ آگے معلوم ہوتا ہے۔

**دوسری روشنی** - دف بھی چونکہ باہر ہے لہذا حنفیہ نے تصریح و تشریح کر دی کہ دف بھی حرام ہے۔

شادی میں ہر استماع ضرب الدف والمزمار وغیرہ حرام شرع نقایہ میں ہر اما الاستماع کا استعمال  
ضرب الدف والمزمار والغناء وغیرہ حرام۔ ابوالکارم میں ہر کوہ (تحریم) لہو کہ ضرب الدف

والمزمار۔ (مجموعہ فتاویٰ عزیزی رسالہ غنائم میں کئی عبارتیں منقول ہیں۔ غناء و ضرب بربط و دف و اوتار  
و طنبور راست و آن ہم باین نص حرام اند من استحلہ فقد کفر و فی فتاویٰ البیہقی التغنی و استماع

و ضرب الدف و جمیع انواع الملاھی حرام و مستحلہا کافرو فی الہدایۃ المتغنی و الطنبور و البز  
والدف و ما یشبہہ ذلك حرام۔ مالک دینہ میں ہر ملاہی و نوازہ و طنبور و کل نفاہ و دف وغیرہ باتفاق حرام

**تیسری روشنی** - مذہب شافعی بوقت شادی و غنتہ دف بجانا مباح ہر اور سوائے شادی و غنتہ میں

حرام کہا۔ چنانچہ علامہ بن حجر مکی اپنی کتاب کف الرعلع عن محرمات اللہ و السماع مطبوعہ مصر صفحہ ۳۷ علی ہاشمی  
الزواجر میں لکھتے ہیں القسم الرابع فی الدف المعتمد من مذهبنا اند حلال بلا کراہتہ فی غیر وقتنا

وترکما افضل و هذا حکمہ فی غیرہا فیکون مباحا ایضا علی الاصل و فی المنہاج وغیرہ وقال  
جمع من اصحابنا انه فی غیرہا حرام۔ اور پیش کیے طریقہ سہروردیہ حضرت عارف با شریعہ المشائخ شہاب

سہروردی شافعی علیہ الرحمۃ عوارف المعارف میں فرماتے ہیں فاما الدف والشبابة وان کان فیہما فی مذہب  
الشافعی فسمی الاولی ترکما والاخذ بالاحوط والمخرج من الخلاف یعنی باوجودیکہ ہمارے مذہب

شافعی میں دف کو بھانجہ کیساتھ بھی بجانا مباح ہے اور ہمارے مذہب میں آئیں بڑی وسعت کے کراس کا ترک کر دینا  
بتر ہے اور بہتری و احتیاط ہی میں ہر کہ دف بالکل ترک کر لیا جائے۔ دیکھو شیخ سہروردی کا یہ کتنا نفیس خیال

کہ جب ہمارے مذہب میں مباح ہے نہ مستحب کہ بچانے سے ثواب ملے اور نہ واجب کہ ترک کر دینے سے گناہ ہو نیز یہ  
اسکے ترک کر دینے میں ہر کیونکہ اور نہ مذہب حنفیہ وغیرہ میں حرام ہر اور حرام سے گناہ ہوتا ہے تو خطر اور شبہ

خالی نہیں اور شبہ کی چیزوں کا ترک کر دینا تاکید حکم ہے۔ قال علیہ الصلوٰۃ والسلام من اتقى الشبهات  
فقد استبرأ عذبتہ وعرضہ وقال دع ما یریدک الی ما لا یریدک پھر شیخ سہروردی نے فرمایا کہ حضرت



امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ دف بجا نامسلمانوں کا طریقہ نہیں عن الحسن اندہ قال لیس المدف من سنتنا المسلمین -

**چوتھی روشنی** - نہرہ شافعی میں جو تقریب نکاح و ختنہ دف کا مباح ہو یا لکھا ہو وہ مطلقاً مباح نہیں ہے بلکہ چند قیود و شرائط کی ساتھ مقید و مشروط ہے ان شرائط کا لحاظ ضروری ہے ورنہ اباحت نہ رہیگی اور صاف حرمت آجائیگی۔ علامہ ابن حجر مکی شافعی نے ان شرائط کو اپنے رسالہ کف الرعاع عن محررات اللہ و السماع میں مفصلاً تحریر فرمایا ہے اسکا ضروری خلاصہ درج کیا جاتا ہے اور آگے چلکر معلوم ہوگا کہ احداث کیلئے بھی یہ شرائط قابل لحاظ ہیں۔

اول شرط یہ ہے کہ خاص عورتیں اور لڑکیاں دف کے بجائے والی ہوں اور حکم اباحت خاص انہیں کے بجائے میں نہ مردوں کے۔ پس اگر تقریب نکاح یا ختنہ میں مرد بجا بیگا تو جائز نہ ہوگا اور وہ مرد بوجہ تشبہ بالنساء کے ملعون ہوگا کیونکہ سلف میں کسی مرد کا بجا مانا ثابت نہیں ہوا۔ دف کی بجائے میں جقد و احادیث و آثار ثابت ہیں سب میں صرف عورتوں یا لڑکیوں کا ذکر ہے چنانچہ عبارت یہ ہے انا اذا اجمنا الدف فانما ينبغي للنساء خاصہ عبارت منھا جہ وضرب الدف لا یحیال لا للنساء لانہ فی الاصل من اعمالہن وقد لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المتشبھین بالنساء (المقلد) لم یحفظ عن احد من رجال السلف انہ ضرب بموہبات الاحادیث والاثار انما وردت فی ضرب النساء والجواری بہا نفھی ملخصاً۔ دوسری شرط یہ ہے کہ جہاں جہ نہ ہو اور بجائے میں کوئی تکلف اور تصنع نہ کیا جاوے کہ طرب یعنی خوش آوازی نہ معلوم ہو بلکہ بالکل سادگی کے ساتھ ہاتھوں سے پیٹا جاوے چنانچہ فرماتے ہیں و خلا عن الصبیح ونحوہ وعن التانی والتصنع فی الضرب بان یكون الم ضرب بالکف پھر لکھتے ہیں کہ دف اسی طریقہ سے مباح ہے جیسا غز لوگ بجاتے ہیں کہ ہمیں رقص و سرود نہ پایا جاوے کہ ہمیں بھی ایک طرح کی صنعت طرب ہے عبارت یہ ہے وانما یباح الدف الذی تضرب بہ العرب من غیر دف ای رقص فاما الدف الذی یزفن بہ و ینقر ای یرموس الانامل ونحوھا علی نوع من الانعام فلا یحیال لضرب بہ تیسری شرط یہ ہے کہ وقت نکاح یا وقت زفاف یا اسکے بعد تھوڑی دیر تک عورتیں دف بشرائط مذکورہ بجاویں چنانچہ لکھتے ہیں والمعہود عنہ انہ یضرب بہ وقت العدا و وقت الزفاف او بعدہ بتعلیل۔

**پانچویں روشنی** - علامہ ابن حجر نے ماوردی کا قول لکھا ہے کہ اب ہمارے زمانہ میں استعمال دف مکروہ ہے



کیونکہ بیوقوفی اور سفاہت پائی جاتی ہے عبارت یہ ہر وادافی زمانہ اقال فیکرہ فیہ لاندی السخف  
والسفاہۃ۔ اس پر علامہ نے لکھا ہے کہ چارے اور بادروسی کے زمانہ میں پانچ سو برس کا فاصلہ ہوا تبواس سے  
زیادہ خرابی آگئی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ علامہ ابن حجر کو بھی گزری ہوئے قریب چار سو برس ہوئے سوائے خرف و فساد  
خبر و صلاح کا نام نہیں ہوا تبوا وجود لحاظ شرط نظر کو ترک کر دینا چاہئے۔

**چھٹی روشنی۔** اصل مذہب حنفیوں کا تو پہلی اور دوسری روشنی کے ذیل میں جو عبارات لکھی گئی  
ہیں ان سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ عموماً باجہ او خصوصاً دہ بھی حرام ہے اب بعض علما حنفیہ جو اپنی کتابوں میں  
اعلان نکاح کی واسطے دف بجانا لکھتے ہیں تو اصل میں یہ قول ظاہر روایت کے خلاف ہوا کہ کچھ تعجب نہیں  
علما حنفیہ کو روایات شافعیہ سے دھوکا ہو گیا ہوا اور اسکے نظائر و امثال کتب حنفیہ میں کثرت سے ملتے ہیں کہ کسی  
ایک کتاب میں کوئی قول دوسرے مذہب کا کسی مصنف لکھا اور دوسرے اسکی دیکھا رکھی اعتماد کر کے  
اپنی تصنیف میں درج کر دیا اور وہ یوں ہی نقل ہوتا چلا آیا۔ حتیٰ کہ دس بیس کتب میں منقول ہوا اب کسی عالم  
کو شبہ ہو سکتا ہے کہ مذہب حنفی کا یہ مسئلہ نہیں ہے مگر بوقت تحقیق معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ قول خلاف مذہب  
نقل و نقل ہوتا آیا ہے دیکھو علامہ ابن ہمام فتح القدر باب نکاح الرقیق میں فرماتے ہیں۔ فعذا هو الوجه  
وکثیرا ما یقلد الساہون الساہین یعنی ایسا بہت ہوتا ہے کہ بھولنے والے بھولنے والوں کی پیروی کرتے ہیں  
بحوالہ کتاب البیوع باب المنقرقات میں لکھتے ہیں۔ وقد یقع کثیرا ان یؤلفا بکثیرا شیئا خطا فی کتابیہ  
فیأتی من بعدہ من المشائخ ینقلون تلك العبارة من غیر تغیر ولا تنبیہ غیکثر التاقلون لها  
واصلها الواحد مخفی یعنی ایسا بہت ہوتا ہے کہ ایک مؤلف کسی مسئلہ کے لکھنے میں خطا کر جاتا ہے اسکے  
بعد علما مؤرخ اسکی دیکھا رکھی لکھتے چلے جاتے ہیں حالانکہ خطا کرنے والا ایک ہی تھا دیکھو صاحب  
درمختار نے بتعبیت صاحب نہر الفائق و بحوالہ ابن کثیر یا اقیمو الصلوٰۃ و التوکلوا قرآن میں ۸۲ جگہ پر  
حالانکہ یہ شمار غلط ہی صرف اعتماداً یہ غلط شمار منقول ہو گیا۔ قرآن عظیم موجود ہے دیکھ لیجئے صرف ۳۲ جگہ یہ  
ملیگا۔ پس ہماری کنیہ فقہیہ حنفیہ میں جو وف کا جواز اعلان نکاح کی واسطے لکھا ہوا ہے وہ اصل مذہب اور  
ظاہر روایت کی خلاف ہے پس منشاء تقلید یہ گزیر نہیں ہے کہ دف کو جائز سمجھا جائے پس کسی عالم حنفی کی تصنیف  
یا فتاویٰ میں جواز لکھنے سے حقیقت میں جائز نہ ہوگا بلکہ ان حضرات علما راجحان محققین کا اپنی تصانیف و فتاویٰ  
میں لکھنا اسی پر محمول ہوگا یا ایک غلطی ہے جو نقل و نقل ہوتی گئی جبکہ اصل مذہب میں یہ نہیں ہے وجہ سے علما



تو رشتی نے فرمایا کہ دف اکثر مشائخ کے نزدیک حرام ہے اور اس حدیث کا جسد میں اعلان نکاح کی واسطے دف بجائے نکاح کیا ہی ہمارے مشائخ حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ دف بجلتے سے مراد اعلان ہونہ حقیقت میں بامہ دف بجانا۔ چنانچہ شرح نقایہ و نصاب لہذا احتساب بستان العارفین میں یہ جواب مذکور ہے۔ عبارت شرح نقایہ یہ ہے قال للقریشی اندھام علی قول اکثر المشائخ وما ورد من ضرب الدف فی العرس کنایۃ عن الاعلان۔ جب حدیث شافعیہ میں ضرب دف سے مراد اعلان اور تشہیر ہے تو پھر متاخرین علماء حنفیہ کا جائز کہنا اور اس حدیث کو استدلال میں پیش کرنا صحیح نہیں بلکہ بے محل ہے اور ضرب دف تشہیر کے مراد ہوتے ہیں بجز بدست قرینہ یہ ہے کہ ابنا کسی ضعیف روایت سے بھی ثابت نہ ہوا کہ زبان رسالت میں کسی صحابی نے اعلان نکاح کیلئے دف بجاکر اس حدیث کی تعمیل کی ہو۔ حالانکہ صحابہ کرام کو اتباع سنت میں جو شغف تھا وہ علماء کچھ نہیں اس سے زیادہ عجیب یہ ہے کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد نکاح اپنا اولاد اپنی صاحبزادیوں کا فرمایا کبھی کسی نکل میں اپنے دف بجائے حکم نہیں دیا من ادعی فعلیہ البیان زیادہ زیادہ بخاری وغیرہ کلمہ حدیث بیع بنت معوذ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ چند نابالغ لڑکیوں نے بعد زفاف کے دف بجایا تھا اس حدیث سے بالغ کے دف بجائے جواز سمجھنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ لڑکیاں غیر مکلف تھیں اگر کسی روایت سے بالغ عورتوں کا بجانا ثابت بھی ہو جائے تو اس کے جواب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حدیث کافی ہون دسوال اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غمی عن ضرب الدف ولعب الصنم وضرب الزمارۃ یعنی اس حدیث کی رو سے یہ کہا جائے گا کہ اگر اپنے اجازت دی ہوگی تو پھر منع فرمادیا جسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ظاہر فرمایا۔ علاوہ اسکے جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دف کو موز الشیطان کہا اور حضور نے سکوت فرمایا خیال فرمائیے کہ اگر حضرت صدیق اکبر کا دف کو موز الشیطان فرمانا بجا اور صحیح نہ ہوتا تو شایع علیہ الصلوٰۃ والسلام ضرر منع فرماتے پس جو جہاں روایت کے جب موز الشیطان بخیر تو پھر کیونکر ممکن ہے کہ صحابہ کرام اس سے اعلان نکاح کرتے ہیں اکثر مشائخ حنفیہ کا حدیث ضرب دف سے اعلان اور تشہیر مراد لینا بہت بجا ہے کیونکہ زبان عربی اور فارسی کے محاورہ میں ضرب دف بول کر اعلان اور تشہیر مراد ہو سکتی ہے زبان عربی کا حال تو ابھی علامہ توریشی اور علامہ فقہیہ امام الہدی ابواللیث اسماعیلی اور علامہ عمر بن محمد بن عوض سلامی رحمۃ اللہ علیہم کے اقوال سے معلوم ہو چکا۔ فارسی میں بھی دف زدن کے معنی اعلان کروں و شہرت دادن کے ہیں۔ نظیر کے طور پر حضرت شیخ سعدی علیہ الرحمۃ کا شعر جو بوستان میں ہے ملاحظہ فرمائیے ۵



یکے راجو من دل بہرت کے گوبودو سے برودخاری ہے  
پس از ہوشندی و فرزانیگی بدف برزندش بدیوانگی

مصرعہ کا ترجمہ یہ ہے کہ اُسکی دیوانگی کا دف بجایا یعنی اُسکو دیوانہ مشہور کیا پس جس طرح یہاں دف بجاتے  
مشہور کرنا مراد ہی اسی طرح حدیث کا مطلب ہے کہ کلح کو علانیہ کروادو خوب مشہور کرو۔

**ساتویں روشنی**۔ تنزل کے درجہ پر اگر بعض علماء راخاف متاخرین کا استدلال صحیح مان لیا جائے

کہ اعلان نکاح کی واسطے دف بجانا کچھ مضائقہ نہیں بلکہ مباح ہے تو ان شرائط و قیود کا لحاظ ضروری ہے جو نکاح  
سمجھنے والوں نے بیان کیا ہے (شرط طول) بھانجھ نو (شرط حوسری) قریب ہو چنانچہ شامی و فتاویٰ  
سراجیہ اور شرح ابوالکارم اور شرح نقایہ چاروں میں ہے ہذا اذا المرئین لمرجل اجل ولم یضرب علی ہڈئہ  
الطریب۔ (تیسری شرط) یہ ہے کہ بہت غصہ نہ ہو دیر تک بجایا جائے۔ لعلایت میں ہو دل الحدیث

علی ایاحہ مقدار الیسیر جمع البجاریں ہوا قر علی القدر الیسیر فی منی العرس والعید المہ پس  
آجکل جو جائز سمجھا جاتا ہے کہ متعدد دف بہرات کیساتھ لیکر چلتے ہیں اور بجانے والے بھی کاریگر ہوتے ہیں جو کچھ  
دنوں تک بجانا سیکھتے ہیں جن میں صاف ظہر ہوتی ہے یہ کیونکر جائز ہوگا جائز ہوئی صورت حسب تصریحات  
ان علماء کے صرف یہ ہو سکتی ہے کہ بعد کلح ہو گیا۔ پس قبل نکاح کے بہرات کیساتھ دف بجانا اور اسکو شرعی بہرات

قرار دینا نہایت قبیح اور مذموم ہوا اور اس میں شرعاً چند قباحتیں ہیں اول یہ کیونکہ نکاح ابھی ہوا نہیں یہ اعلان کیسا  
دوسرے نمائش کیونکہ بہرات کے ساتھ دف بجانے میں سوائے نمائش کے دوسری غرض شرعی نہیں ہو سکتی اور  
نمائش خود حرام ہے تیسرے اس بات کیونکہ بے محل بجا یا۔ محال اس کا بعد نکاح ہو لہذا جائز پس جس صورت کیساتھ علمائے

متاخرین نے خلاف مذہب دف کے جواز کی صورت لکھی ہے وہ طریقہ مروج نہیں درج مروج ہے وہ خود ان کے  
نزدیک جائز نہیں علاوہ اسکے سب سے زیادہ تعجب چیز یہ امر ہے کہ اعلان نکاح کی واسطے صرف دف کو لوگ جائز  
سمجھتے ہیں اور دوسرے گرجوں کو ناجائز جانتے ہیں یہ ایک نہایت اسعقول بات ہے جو علماء متاخرین نے اعلان نکاح کے  
واسطے اپنے مذہب کے خلاف دف کی اجازت دی ہے وہی علماء لکھتے ہیں کہ اعلان نکاح کی واسطے دف کی

تخصیص نہیں جس پر مہر ممکن ہوا اعلان کر سکتے ہیں مگر جو باجوہ متینوں شرائط مذکورہ جو ابھی لکھی گئی ہیں ان کا لحاظ  
بہر حال لازم ہے اب ان عبارتوں کو ملاحظہ فرمائیے جن سے دف کی خصوصیت نہیں ثابت ہوتی قاضی ثنائی  
صاحب پانی پتی رسالہ سماع میں فرماتے ہیں چوں ضرب دف برائے اعلان نکاح حلال یا مستحب شد بل مذہب



ونقارہ را از دفن چه تفاوت است برای لہوہمہ حرام است و برای غرض صحیحہمہ حلال باشد اعلان از ہر یک می شود فرق کردن در دفن و غیر آن درست غیر معقول۔ اور اسی عدم خصوصیت کی وجہ سے علامہ طحاوی نے طبلہ کو اعلان نکاح کی واسطے جائز لکھا ہے۔ عبارت یہ ہے و طبلہ لعی و من فجوز حضرت شاہ احمد علی صاحب لقتبندی مجددی تحقیق الحق المبین میں فرماتے ہیں "پس بر قول مجیب حکم دل و ماسنہ وغیرہ نیز موافق طبلہ قیاس کن" علامہ شامی نے رد المحتار میں ایک قاعدا کلیہ تحریر فرمایا ہے جس سے کل باجوں کا اعلان نکاح کے واسطے بجا نا تا بت ہے عبارت یہ ہے ان اللہ واللہ ولیست محرمۃ بعینہا بل لقصد اللہ و دیکھو آ لہو عموماً لکھا ہے کہ بقصد لہو حرام اور بغرض صحیح جائز کیونکہ دفن اور غیر دفن باجہ ہونے میں برابر ہیں۔

پس خلاصہ تحریر یہ ہے کہ اصل مذہب حنفی یہ ہے کہ دفن وغیرہ کل باجے حرام ہیں شادی اور غیر شادی میں کسی وقت جائز نہیں۔ ہاں مذہب شافعی میں صرف ختنہ و نکاح وغیرہ بعض مواقع سرور میں پابندی ٹلنے پر مذکورہ ذیل چوتھی روشنی مباح اور تک ادنیٰ اور جو علماء را خاف متاخرین خلاف مذہب جائز لکھتے ہیں وہ دفت کی خصوصیت نہیں کہتے بلکہ کل باجوں کے بقصد لہو حرام اور بقصد صحیح مباح کہتے ہیں اور جن صورتوں سے مباح ہے وہ مرجع نہیں اور جو طریقہ دفن بجانے کا جائز سمجھ کر مرجع ہو وہ ہرگز جائز نہیں پس تقلید میں امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کیلئے خیریت اسی میں ہے کہ ہرگز اسکو اختیار نہ کریں ورنہ سخت خطرہ میں مبتلا ہونگے (احقر ابو الاسحاق الصاری محمد آبادی)

## انخترویں حکمتہ تحقیق قصۃ ابو شحمہ

سوال۔ ایک قصہ درمیان واعظین کتبہ مشہور و معروف ہے جسکی صحت کی ضرورت ہے اس واسطے حضور کو تکلیف دیتا ہوں مع حوالہ کتاب کے جواب باصواب مشرف فرمایا جاؤں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کوئی بیٹے شہام نامی تھے حافظ قرآن انہر کسی عورت نے دعویٰ زنا کا کیا تھا اور اس سے بچہ پیدا ہوا جسکو پسر جلالت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے روبرو رکھ دیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ثبوت زنا ہونے پر اسامہ کے در و لگائے پوری در سے نونے پائے تھے کہ انکا انتقال ہو گیا تو بقیہ در سے اسکی قبر پر یا لاش پر اسے رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت اسامہ جنت المادنی کے اندر قرآن شریف پڑھتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اے باپ اگر آپ بقیہ در سے نہ مارتے تو مجھکو ہرگز یہ مقام نصیب نہ ہوتا اور زیادہ لمبا چوڑا قصہ ہے یہ مختصر عرض کیا گیا لہذا یہ قصہ کہنا تک صحیح ہے۔

جواب اس قسم کا قصہ جن کا مشہور ہے انکا نام ابو شحمہ ہے اور وہ قصہ اس طرح منقول نہیں جیسا سوال میں



لکھا ہے اور طرح منقول ہے مگر محدثین نے اسکو موضوع و باطل کہا ہے چنانچہ اللہ الی المصنوعہ جلد ثانی کتاب الاحکام  
 واحد و میں یہ روایت شیر و یہ بن شریار کی سند ہے نقل کر کے کہا ہے موضوع فیہ حجاہیل قال الدار  
 قطنی حدیث حجاہد عن ابن عباس فی حدیث ابی شحمۃ لیس بصحیحہ وقد روی من طریق عبد  
 بن الحجاج عن صفوان عن عمرو عبد القدوس کذا اب یضع وصفوان بینہ و بین عمر رجال۔  
 اور اس کے بعد اس روایت کی جقدر اصل ہے اسکو اس طرح نقل کیا ہے واللذی ورد فی ہذا اما ذکرہ الزبیری بن  
 بکار و ابن سعد فی الطبقات و غیرہما ان عبد الرحمن الاوسط من اولاد عمر و یکنی ابا شحمۃ کان  
 بمصر غازیاً فشر بملیلة فبیذاً الفخرج الی السکر فجاء الی عمر ابن العاص فقال قم علی الحد فامتنع  
 فقال لہ الی اخبیر الی اذ اقدمت علیہ فقص فی الحد فی دارہ و لم یخججہ فکتب الیہ عمر بلوہ یقول  
 الا فعلت بہ ما تفعل بجمیع المسلمین فلما قدم علی عمر قص بہ و اتفق انہ مرض فمات ۵۱ ۳۳۹ ھ

سُتْرُوں حکمت شراطِ تعلیم ترجمہ قرآن بعوام

سوال کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس سلسلہ میں کہ زید کہتا ہے کہ عوام مسلمان (مذکورہ) اور  
دیگیوں کو خاص کر ان بچوں کو جو تجارت پیشہ اور نوکر پیشہ ہیں تفہیم تعلیم کے زمانہ میں غریب معاش کی طرف رجوع لاکر قرآن  
کی نعمتوں سے ہمیشہ کیلئے محروم ہو جاتے ہیں ایسے تمام بچوں کو مدرسوں میں تہذیباً و انتظاماً علماء اہل سنت استاد کے  
ذریعہ ترجمہ علماء اہل سنت مولانا مولوی رفیع الدین صاحب دہلوی یا مولانا مولوی شاہ عبدالقادر صاحب دہلوی  
دہلوی یا مولانا مولوی شاہ شرف علی صاحب لہ ان قیوں تراجم میں کسی ایک ترجمہ کو یا اسکے سوا جس کو کہ ہمارے  
علمائے اہل سنت پسند کریں بغیر تعلیم صرف و نحو کے مدرسوں میں استاد کے ذیلے الفاظ الفاظ قرآن مجید اور مختصر اردو کے  
رسالہ پڑھنے کو بعد یا اردو زبان تکلف جاننے کے بعد ضرور پڑھانا اور سکھانا چاہئے اور اسکے لئے ذیل کے دلائل شرعیہ  
قرآن مجید کی آیات۔ اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْكَ الْقُرْآنَ لَکَ اَدْلٰوَالِیْ مَعَادٍ پ ۱۲ ع ۱۱۔ اِنَّ  
تَمِیْلًا اَحْکَامَ قُرْآنَ مَجِیْدٍ فَرَضَ ہُوَ اَوْ قُرْآنَ مَجِیْدٍ کَاسِیْکَ مَاضٍ وَرِیْ کَیْوَ نَکَ مَاضٍ اِنَّا اَنْزَلْنٰہُ فَاَنْتَ اَنْعَرِیْ اَلْعَلَمِ  
تَعْلُوْنَ ۵ پ ۱۲ ع ۱۱۔ جب قرآن مجید کے نزول سے سمجھنے کا حکم ہوا تو سیکھنا کیونکر ضروری نہ ہو اقلًا تیکر  
الْقُرْآنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَفْعَالُہَا ۶ پ ۱۲ ع ۱۱۔ قرآن مجید غور کے ساتھ سمجھنا ہوا تو بغیر سیکھنے کے یہ کیونکر ممکن  
ہو سکتا ہے۔ کِتٰبُ اَنْزَلْنٰہُ اِلَیْکَ مُبَارَکٌ مُّبَادٍ لِّیَدَّبُرُوْا اٰیٰتِہٖ وَ لَیَعْبُدُوْا اَوَّلَ الْاَلْبَابِ ۱۲ پ ۱۲ ع ۱۱۔



کے ذیل میں تفسیر فتح البیان میں ہے۔ یہ آیت کریمہ اس پر دلیل ہے کہ اللہ پاک نے قرآن شریف کو اسی واسطے نازل کیا ہے کہ اسکے معنی میں تفکر و تدبر کریں اسلئے کہ بدن تدبر کے فقط اسکی تلاوت کریں وَاِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَآلِ قَوْمِكَ وَنُوْحٍ اَنْ تَسْأَلُوْنَ ۝ پ ۲۵ ع ۹ کے ذیل میں تفسیر ابن کثیر میں ہے تم سے اس قرآن کی پوچھ ہوگی اور تم اس پر عمل کرنے میں کیسے تھے اور اسکے ماننے میں کیونکر تھے۔ وَلَقَدْ ذَرَّنا جَهَنَّمَ كَثِيْرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلْهَمُّ قُلُوْبُكُمُ لَا يَفْقَهُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اُذُنٌ لَا يَسْمَعُوْنَ بِهَا اُولٰٓئِكَ كَا لَانْعَامٍ بَلْ هُمْ اَضَلُّ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْغٰفِلُوْنَ ۝ پ ۱۲ ع ۹ کے ذیل میں تفسیر موضح القرآن میں ہے خدا اور رسول کو پہچاننا اور انکے حکم سیکھنے کبھی پر فرض ہیں کہ تو دوزخ میں جائے۔ وَقَالَ الرَّسُوْلُ يَرْبِّ اِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوْا هٰذَا الْقُرْاٰنَ مَجْجُوْرًا ۝ پ ۱۹ ع ۱ کے ذیل تفسیر ابن کثیر میں ہے اللہ تعالیٰ اپنے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خبر دیتا ہے کہ انھوں نے عرض کیا اے میرے رب میری قوم نے قرآن مجید کو پس پشت ڈال دیا ہے اور یہ اسلئے کہ مشرک قرآن مجید کی طرف کان نہیں رکھتے اور اسکو نہ سنتے اور یہ ہجراں میں سے ہے اور اسکے ساتھ ایمان نہ لانا اسکو سچا نہ جانا اور اس میں تدبیر نہ کرنا اور اسکو نہ سمجھنا اور اس پر عمل نہ کرنا اور اسکے امروں کو نہ ماننا اور اسکے زواجر سے پرہیز نہ کرنا اور اس سے پھر کر شعروں اور قصصوں اور کہانیوں سرود وغیرہ کی طرف جانا بھی اسکے ہجراں میں سے ہے اور اسے طس بی کی طرف جانا جو رسول سے یا غور نہیں ہے یہ بھی قرآن کے ہجراں میں سے ہے۔

**احادیث شریف** عن عثمان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیرکم من تعلم القرآن وعلمہ رواہ البخاری۔ اس حدیث میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے بہترین شخص قرآن مجید سیکھنے اور سکھانے والوں کو ارشاد فرمایا ہے عن عبید بن اللیلی کہ انت لہ صحبتی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اھل القرآن لا تقسروا القرآن واثلا حتی تلاقوا من اداء اللیل والنھار وافتقوا وتغفوا وتدبروا فیه تعلکم تعلون ولا تجعلوا ثوابہ فان لہ ثوابا رواہ البیہقی اس حدیث میں جناب رسالت مآب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو غور سے سمجھنے کا ارشاد فرمایا ہے بغیر سیکھنے کو غور ممکن نہیں ہے عن حارث الاعور قال مررت فی المسجد فاذا الناس یخوضون فی الاحادیث فدخلت علی علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فاخبرته فقال وقد فعلوا ہا قلت نعم قال اما انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الا انھا ستکون فتنۃ تلت



ما المخرج منها يا رسول الله (صلی اللہ علیہ وسلم) قال کتاب اللہ فی بناء ما قبلکم وخیر ما  
 بعدکم و حکم ما بینکم هو الفصل لیس بالهزل من ترکہ من جبار قصمه اللہ ومن ابتغى  
 الهدى فی غیرہ اضل اللہ وهو جلیل اللہ المتین وهو الذکر الحکیم والصراط المستقیم هو  
 الذی لا تنزع به الا هواء ولا تلبس به الا یثیج منه العلماء ولا یخلق من كثرة الرد ولا  
 تنقضی عجائبه وهو الذی لم ینتہ الجن اذا سمعته حتی قالوا انا سمعنا قرأنا عجبا یدى  
 الی الرشید فامتابه من قال به صدق ومن عمل به اجر ومن حکم به عدل ومن دعا الیہ  
 یدى الی صراط مستقیم رواہ الترمذی والدارمی۔ اس حدیث میں قابل غور یہ ہے کہ ہر کفر و فسق کے  
 زمانہ میں جناب رسالتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو قرآن مجید مضبوط پکڑ دیا حکم تاکید سے  
 سے ارشاد فرمایا ہے تو ظاہر ہے کہ ہماری زمانہ میں خود اسلام میں نئے نئے گمراہ فرقے پیدا ہو کر فتنہ و فساد مچاتے پھرتے  
 ہیں پھر اہل سنت کے لئے وارث کیوں کو ترجمہ تعلیم قرآن مجید کی کیونکر ضروری نہو طلب العلم فی ذینہ علی کل  
 مسلم و مسلمة اس حدیث سے علم دین کا جاننا ہر ایک پر فرض ہوا تو علم دین میں تعلیم ترجمہ قرآن مجید سب سے پہلے  
 پھر عادیث و تفاسیر وفقہ و عقائد سکھانا بھی لازماً ہے۔

## ہندوستان کے مشہور مستند علمائے کرام کے اقوال

شیخ الاسلام مولانا مولوی شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی اپنی کتاب فتح الرحمن کے دیباچہ میں فرماتے  
 ہیں ”مرتبہ این کتاب بعدہ اندن متن قرآن و رسائل مختصر فارسی است یا فہم لسان فارسی بے تکلف دست ہر  
 و تخصیص صبیان اہل حرف (جمع حرف) و سپاہیان کہ توقع استیفاء علوم عربیہ ندارند۔ و اول سن تمیز این کتاب  
 را بایشان تعلیم باید کرد تا اول چیزیکہ در جوف عالیشان یافتہ معنی کتاب بشناسند و سلامت فطرت از دست نہ رود  
 و سخن ملاحظہ کہ بحر قح صوفیہ صافیہ مستتر شدہ عالم را گمراہی سازند فریقہ نہ کنند و ارجیف (چیز یا نیک و بد) و غلط  
 خام و سخن ہندوان بے انتظام لوح سینہ را ملوث نہ سازد و نیز آنا کہ بعد نقصان و شطرنج (نیمہ جزیرے) توفیق تو بہ یا بند  
 تحصیل علوم آلیہ (مثل نحو و صرف) نتوانند ایل کتاب ایشان را باید آموخت تا در تلاوت و تلاوت یا بند و مفہومت  
 آن در حق جمہور مسلمانان متوقع است انشاء اللہ العظیم۔ اما مدق صبیان بتدیان خود ظاہرست چنانکہ گفتہ  
 اس مضمون میں شاہ صاحب نے خصوصیت کے ساتھ پیشہ و تمام مسلمانوں کے لئے اور لڑکیوں کو بغیر تعلیم صرف نحو



کے ترجمہ قرآن مجید سکھانیکے لوصاف لفظوں میں ہدایت کی ہر عیاں پھر بیان اور شیخ الاسلام مولانا مولوی شاہ  
عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ بلوی اپنی کتاب موضع القرآن کے دیباچہ میں فرماتے ہیں سننا چاہئے کہ مسلمان  
کو لازم ہے کہ اپنے رب کو پہچانیں اور اس کی صفات جانیں اور اس کے حکم معلوم کریں اور خدا کی مرضی و مامورنی تحقیق  
کریں کہ بغیر اسکے بندگی نہیں اور جو بندگی نہ بجا لاؤ وہ بندہ نہیں۔ اللہ سبحان و تعالیٰ کی پہچان آئے۔ بتانیے  
آدمی محض تاوان پیدا ہوتا ہے۔ سب چیز سیکھتا ہی سکھانے سے۔ اور بتانے سکھانے والے ہر چیز تقریریں کریں  
پیراس برابر ہیں جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو بتایا۔ اللہ کے کلام میں جو ہدایت ہر وہ دوسرے میں نہیں۔ یہ کلام پاک  
اسکا عربی ہوا اور ہندوستانی کو ادراک اسکا محال سوا سٹے اس بندہ عاجز عبدالقادر کو خیال آیا کہ اب ہندی  
زبان میں قرآن شریف کو ترجمہ کریں اب کئی باتیں معلوم کھئے۔ اول یہ کہ اس جگہ ترجمہ لفظ بلفظ ضرور نہیں کیونکہ ترکیب  
ہندی عربی سے بہت بعید ہے اگر بعینہ وہ ترکیب ہے تو معنی مفہوم ہنوں دوسرے کہ ہمیں زبان ریختہ نہیں  
بلکہ ہندی متعارف تاکہ عوام کو بے تکلف دریافت ہو سیکرے یہ کہ ہر چیز معنی قرآن اس سے آسان ہوئے لیکن  
اب استاد کو سند کرنا لازم ہے اول معنی قرآن بغیر سند معتبر نہیں دوسرے ربط کلام ماقبل و مابعد سے پہچاننا  
قطع کلام سے پہچاننا بغیر استاد نہیں آنا چنانچہ قرآن زبان عربی ہے۔ یہ عرب بھی محتاج استاد تھے مولانا مولوی نواب  
سید صدیق حسن خان صاحب اپنی کتاب ترجمہ القرآن کے دیباچہ میں فرماتے ہیں سب امت پر یہ بات  
لازم ہے کہ جس طرح سے اول اپنے بچوں کو الفاظ قرآن پڑھاتے ہیں اسی طرح اس بات کا بھی اہتمام کریں کہ جو کچھ  
حرف شناس ہو کر ان کو زبان پڑھنے سمجھنے لگے اسکو اول موضع القرآن کا سبق دیں تاکہ وہ قرآن شریف کے لفظی  
معنی سمجھ لے پھر صفحہ چودہ میں فرماتے ہیں معلوم ہوا کہ قرآن کا اتنا زور ہے پڑھنے ہی کیلئے نہیں ہے بلکہ اسلئے  
کہ اسکو پڑھکر اسکا مطلب سمجھیں یہ بات ہر پڑھے اور ان پڑھے پر واجب ہے پھر صفحہ ۱۹ میں فرماتے ہیں ثمر  
کی بات ہے کہ سارا قرآن تو حفظ ہو نوک زبان پر ہو طوطے کی طرح رات دن اسکو لے مگر معنی اسکے معلوم ہنوں انتہی  
ان تمام علماء کے اقوال سے بغیر صرف و نحو کے عوام مسلمان لڑکوں کو ترجمہ قرآن مجید سکھانا صاف لفظوں میں  
داغ ہے بڑے تعجب کی بات ہے کہ ترجمہ قرآن و احادیث و تفاسیر کے ترجمے جو عالموں نے تالیف کئے ہیں اسکو  
بطور خود بغیر استاد کے پڑھنے میں کسی کو ضرر کا احتمال نہیں ہوتا مگر وہی چیز استاد کے ذریعے پڑھنے میں ضرر کا  
اندیشہ کرنا نہایت تعجب انگیز ہے۔ برخلاف اسکے عمر کا یہ قول ہے کہ ترجمہ قرآن شریف بغیر صرف و نحو کے مدرس  
میں استاد کے ذریعہ سیکھنے والے دین اسلام سے گمراہ ہو جائیں گے گو وہ علماء اہل سنت کے اہتمام سے بھی کیوں نہ



سکھائی جائیں۔ اسلئے اب ہم مؤدبانہ علماء کرام سے گزارش کرتے ہیں کہ ان ہر دو کے اقوال پر نظر غائر ڈال کر مدلل طور سے بیان فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الملقہ (۱) نظریات شمس الدین (صاحب بیس انباری) (۲) فی امین الدین (صاحب مٹھ دار رئیس و انباری) (۳) ملیا مہاجی ابراہیم (صاحب بیس انباری) (۴) فخر الدین علی شاہ (صاحب بیس انباری) **جواب** وعند الصدق والصواب۔ تعلیم قرآن مجید کا سبب سے بڑا سبب عوام ہوں یا خواص مطلوبے مامور بہ ہونا ظاہر ہے اور اس میں تعلیم ترجمہ بھی داخل ہے اسلئے کہ عجم کا ترجمہ ہی وہی تعلق ہے جو عرب کا اصل ہے اور عوام عرب کو کہیں اسکی تعلیم سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا اسلئے عوام عجم کو بھی تعلیم ترجمہ سے مستثنیٰ نہ کہ جاویکا اور روایت لا تعلمون سورہ یوسف کی صحت ثابت نہیں ہوئی البتہ اگر کہیں تعلیم کی کج فہمی سے اس میں مفاسد پیدا ہونے لگیں تو خود ان مفاسد کا انسداد کیا جاویکا اور اس انسداد کی تدابیر امور اجتہاد یہ ہیں جو مبنی میں تجارب پر کہ ان میں مصلحین کی آراء مختلف بھی ہو سکتی ہیں سو اس کے اصول یہ احقر اپنے تجربہ کی موافق لکھتا ہے۔ ۱۔ تعلیم کنندہ عالم کامل حکیم عاقل ہو کہ ترجمہ کی تقریر اور مضامین تفسیر کے انتخاب میں مخاطب کے فہم کی رعایت کئے ۲۔ مستعلم خوش فہم و منقاد ہو موجب بالرائی و خود پسند ہو کہ تفسیر سمجھنے میں غلطی نہ کرے اور تفسیر بالرائی کی جرأت نہ کرے ۳۔ اگر کوئی مضمون مستعلم کے تحمل فہم سے بالاتر ہو اس میں معلم اسکو صیغہ کرے کہ اس مقام کا ترجمہ محض تبرکاً پڑھ لو یا اجمالاً اس قدر سمجھ لو اور کئے تفصیل میں فکر مت کرو اور وہ مستعلم بھی اسکو قبول کرے اسی طرح اگر معلم اوصاف مذکورہ ملکا جامع میسر نہ ہو تو وہ بھی ایسے مقامات کی بالکل تقریر نہ کرے صرف ترجمہ کی عبارت پڑھائے چنانچہ ہمارے قصبات میں اکثر لڑکیاں قرآن مجید کا ترجمہ پڑھتی ہیں مگر اس طرح کہ صرف عبارت پڑھ لی نہ معلم تفسیر کی تقریر کرتی ہے نہ معلم اسکی تحقیق محض برکت حاصل کرنا اور بے تکلف جتنا اجمالاً سمجھ میں آجائے اس کا سمجھ لینا مقصود ہوتا ہے۔ اسکے بعد یہ مبتدی جب قابل تفسیر سمجھنے کو ہو جاوے خواہ کچھ کتابیں پڑھنے سے خواہ معلومات کی وسعت خواہ علماء کی صحبت سے اسوقت مگر کسی عالم محقق سے ترجمہ مع حل کے پڑھ لیں ابتدائی پڑھنے پر کفایت نہ کریں اور سوال میں جتنے دلائل تعلیم کی مطلوبیت کے لکھے ہیں قواعد شرعیہ سے مقید ہیں ان ہی شرائط کے ساتھ چنانچہ حضرت شاہ عبدالقادر صاحب کے کلام میں بعض شرائط کی باختلاف عنوان تصریح بھی ہے اسی طرح بے استاد جو تراجم و تفسیر کا مطالعہ کرتے ہیں ان کیلئے بھی بعض محققین ان ہی شرائط کو ضروری کہتے ہیں اور جہاں ایسا استاد نہ ملے وہاں یہ رائے دیتے ہیں کہ اول معلومات دینیہ ضروریہ کو حاصل کر لیا کہ علوم قرآن سے مناسبت ہو جائے پھر مطالعہ کے



وقت جہاں ذرا بھی شبہ رہے وہاں فکر سے کام نہ لیں بلکہ نشان بنا کر جب کوئی محقق عالم ملا کرے اُس سے حل کر لیا کریں اور جو حضرات مانعین ہیں اُن کا منع فرمانا بنا بر اُن مفاسد کے ہے جو اس میں مشاہد ہیں جس کا سبب اُن شرائط کی رعایت نہ کیا جاتا ہے۔ پس ان سے بھی حُسن ظن رکھنا واجب ہے اور ان کا اختلاف محض صوری اختلاف ہے اور اس اختلاف موضوع کے سبب فی الواقع دونوں قولوں میں تناقض نہیں بالیقین قاعدہ شرعیہ یہ ہے کہ جس عمل میں مفاسد غالب ہوں اگر وہ غیر مطلوب ہو تو نفس عمل سے منع کر دیا جاتا ہے اور اگر مفاسد ہو تو عمل سے منع نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ان مفاسد کا انسداد کر دیا جاتا ہے اسلئے مانعین کی خدمت میں یہ قاعدہ پیش کر کے شوریٰ یہ عرض ہے کہ تعلیم کی تو اجازت دی جائے اور مفاسد کا انسداد کر دیا جاوے اور اگر طریق مذکور انسداد کا کافی نہ ہو تو دوسرے طریق مناسب تجویز فرمایا جاوے، اللہ اعلم۔ ۲۵ صفر ۱۳۳۹ھ۔

## اکھتر وین حکمت رسالہ ضیاء الشمس

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۱۰۰ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۰۵ پر ختم ہو گیا ہے۔

## ضمیمہ ضیاء الشمس فی دارالکتاب سنہ ۱۳۳۸ھ

ماہ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۸ھ صفحہ ۲

چشمید ایک تحریر ہے مولانا علی حسین صاحب امپوری شاگرد رشید مولانا عبدالرحمن صفا انصاری پانی پتی کی جو اس فقرہ اشرف علی کو جناب مولوی عبدالسلام صفا عباسی پانی پتی سے وصول ہوئی اور ان کے پاس بذریعہ حافظ عبدالرحمن صفا۔ دل مولانا علی حسین صفا صوف کے پہونچی،

وہی ہذا

سوال۔ بعض لوگ کاف اور تے کو وقف میں ہندی کی کھے اور تھے پڑھتے ہیں جیسے من قبلکہ اور کو تھے اور کتے ہیں سطور پڑھ ادا کرے تو سانس جاری نہیں رہتی ہے اور جس ادا نہیں ہوتا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ کاف اور تے حمل کی حالت میں مہوس نہیں ہیں اگر ہوتے تو ہر جگہ کھے اور تھے پڑھ جاتے فقط وقف میں مہوس ہونے کی وجہ سے مہوسہ میں شمار ہوئے اس کل رد کتب قرأت کے حوالہ سے تحریر فرما کر سرفراز فرما دیں۔

الجواب فی اللہ الموفق للصواب۔ پہلے چند مقدمات ذہن نشین کرنا چاہئے۔ پہلا مقدمہ عروفت



کی صفتیں دو قسم ہیں لازماً کہ کسی وقت ذات حروف سے متفق نہیں ہوتیں اور غیر لازماً کہ کسی وقت ذات حروف میں پائی جاتی ہیں اور کسی وقت نہیں۔ غیر لازماً کی مثال جیسے را کی ترقین کہ کسی وقت را میں پائی جاتی ہے کسی وقت نہیں اور یہ سب قرار کے نزدیک یہی ہے اور لازماً کی مثال جیسے ہس اور جہر اور شدت اور رجات کہ کسی وقت اور کسی آن اپنے موصوف سے جدا نہیں ہوتی قال العلامة العلی تقاری فی المنہج الفکریہ صفحہ ۱۹ فی بیان الفرق بین حق الحروف و مستحقھا۔ والفرق بین حق الحروف فی مستحقھا ان حق الحرف صفتہ اللزمتہ لہ من خمس وجہر و شدت و رخاؤ و غیر ذلک من الصفات الماضیۃ فی مستحقھا ما ینشأ عن ہذا الصفات کترقیق المستغل لی احوھا و قال شیخ الاسلام شیخ زکریا الانصاری فی شرح الجزریہ صفحہ ۲۲ و ہوا ۱ التجوید اعطاء الحروف حقھا من صفاتہ اللزمتہ لہ من خمس وجہر و شدت و رخاؤ و غیر ذلک من الصفات الماضیہ و مستحقھا ما ینشأ عن ہذا الصفات کترقیق المستغل لی احوھا و قال شیخ الاسلام زکریا الانصاری شیخ الجزریہ صفاً و ہوا ۱ التجوید اعطاء الحروف حقھا من صفاتہ اللزمتہ لہا من خمس وجہر و شدت و رخاؤ و غیر ذلک من الصفات الماضیہ الخ و قال ابن المصنف ان التجوید اعطاء الحروف حقھا من صفاتھا اللزمتہ لہا کخمس و شدت و رخاؤ و قال ابن المصنف ای ابن الشیخ محمد بن الجزری فی شرح الجزریہ صفحہ ۱۸ والفرق بین حق الحروف و مستحقھا ان حق الحرف صفتہ اللزمتہ لہ من خمس وجہر و شدت و رخاؤ و غیر ذلک من الصفات الماضیہ الخ بل ان سبائک کے کلام سے صراحتاً ثابت ہو گیا کہ ہمس حرف ہمس کی صفت لازماً ہے اور شدت صرف شدید کی صفت لازماً ہے و علی ہذا القیاس جہر و رخاؤ وغیرہ میں اسکو خوب یاد رکھنا چاہئے۔

دوسرے مقدمہ۔ حروف دو قسم کے ہیں۔ اصلکی اور فرعیکہ۔ فرعی وہ حرف ہے کہ دو حرفوں کے خلط سے پیدا ہوا ہو جیسے صاد شمش بالز کہ صاد اور ز کے خلط کے سے پیدا ہوا ہے۔ اور اسی طرح وہ حرف بھی فرعی کہلاتا ہے جو دو مخروعوں میں آمد رفت رکھتا ہو یعنی مخجج صلی سے غیر صلی میں و صلی سے مخجج صلی میں آتا جاتا ہو جیسے نون مخفاۃ کہ حرف اخفاء دو در کہنے مخجج صلی میں آتا ہے اس کے بعد حرف اخفاء لگائے سے غیشوم میں چلا جاتا ہے حرف صلی حرف فرع کے مقابل ہے کہ آہیں نہ دو حرف کا خلط ہوتا ہے نہ مخجج صلی اور غیر صلی میں یا نہ نون مخفاۃ کے منتقل ہوتا رہتا ہے پھر حروف فرعہ دو قسم میں فصیحہ اور غیر فصیحہ فصیحہ میں سے پانچ حروف قرآنیہ میں وارد ہوتے ہیں۔ دقائق المحکمہ فی شرح مقدمہ جو شیخ زکریا الانصاری نے مقدمہ جزریہ کی شرح کی ہے و منہج الفکر



کے حاشیہ پر چڑی ہوئی ہے اس کے صفحہ ۸ میں ہے وقد تیفرع علی ما ذکر فروع بان يتولد الحرف من حرفین  
و یتردد بین مخجین بعضہا فصیح وبعضہا غیر فصیح والوارد الاقل فی القرآن خمسۃ الالف  
الممالۃ والهنزۃ السہلۃ واللام المغمۃ والصاۃ کالزاع والنون المخفۃ۔ قال فی المنہ الفکرۃ ثمر  
اعلم ان الحروف المذكورۃ ہی الحروف الاہلیۃ وثمر حروف فرعیۃ تكون ثمر جۃ بالاصلیۃ  
للعلل المقضیۃ لها لیس هذا محملہا وھی الہنزۃ المسہلۃ بینہا و بین الالف والواو والباء کذلک الالف  
الممالۃ واللام المغمۃ والصاۃ المثمتۃ والنون المخفۃ وھذا الحروف الخمسۃ کلہا فصیحۃ جاً  
بھا القراءۃ الصیحۃ والروایات الصحیحۃ اسکو بھی خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے۔

مقدمہ ثالثہ ہمیں میر لغت اور اصطلاح دونوں کی اسی آواز کی خفازا اور آہستگی کا اعتبار ہر آہستہ آواز کے  
جاری ہوئی کی شرط نہیں ہے یعنی جو آواز خفی اور آہستہ ہو اونچی اور بلند نہ ہو اسکو ہم کہتے ہیں قال فی القاموس  
الہمس الصوت الخفی وکل خفی الخ اگر ہمیں میر آواز کا جاری ہونا بھی شرط نہ ہوتا تو الہمس الصوت الخفی  
الجاری کتاب میں آہستہ اور پست آواز کو کہتے ہیں خواہ جاری ہو جیسے سین درشین کی خواہ بند ہو جیسے کاف اور تے  
کی خواہ منہ کی ہو یا اس کے قدم کے رفتار کی یہ سب میں کہلاتے ہیں البتہ حروف مہملہ پر تلفظ کی وقت سانس کے جاری ہونے  
نہیں ہوتے لیکن سانس اور چیز ہے اور آواز اور چیز ہے کما قال فی المنہ الفکرۃ۔ والتحقیق ان الهواء الخارج  
من داخل الانسان ان خرج ذلك بدفع الطبع یسمی نفساً لغتہ الغاء وان خرج بالارادۃ وعرض لہ  
قوچ بتصادم الجسمین یسمی صوتاً۔ پس سانس کے جاری ہونے میں آواز کا جاری ہونا اور آواز کے جاری ہونے میں  
سانس کا جاری ہونا ضرور نہیں کہیں آواز بند ہوتی ہو اور سانس جاری رہتی ہو کبھی سانس بند ہوتی ہے آواز جاری  
رہتی ہو قال العلامة العلی نقاری ناقلاً عن الشاح النطاحی صفحہ ۱۵۵ الجہن انحصار النفس معہا  
تحرک فی قد یجوز النفس ولا یجوز الصوت کالکاف والتاء وقد یجوز الصوت ولا یجوز النفس  
کالضاد والغین المعجمتین قطرہما الفرق بینہما واللہ اعلم الخ اب آپ سانس کے جاری ہونے اور آواز  
بند ہونیکا امتحان کر کے دیکھ لیں جیسے حقہ کش دھمکی کر کے دم کو چھوڑتا اسی طرح تم سانس کو بند کھینچ کر باہر نکالو اور سانس  
لیتے میں اک اک یا آواز آہستہ اور آواز بستہ کہو پس باوجود بستہ ہونے آواز کے تمھاری سانس جاری ہے گی اور آواز  
آہستہ اور نرم نکلیگی یہی صفت ہمیں کی ہو اور اسی طرح اص اص ضاد ساکتہ کیسا تمھیں سانس لیتی میں پڑھو دیکھو کبھی  
صحیح جب تک سانس بند نہ ہو گے اور نہ روکو گے ہرگز ادا نہ ہوگا پس ضاد صحیح ساکتہ کی آواز بوجہ زورہ ہو نیکیا اگر جاری ہے



نیکر اسکے پڑھنے کیوقت سانس بند ہو جاتی ہے اور یہی معنی جبر کے ہیں پس دونوں میں تلازم نہیں سکو بھی خوب یاد رکھنا چاہیے  
 ان مقدمات کے زمین نشین کر نیکے بعد انکے کلام کی تردید اور غلطی دلائل قطعیہ سے بموجب ہر ہر مقدمہ کے طرح طرح سے  
 بخوبی ظاہر اور روشن ہو جاوے گی۔ مثلاً ہم کہیں گے قبلکہ اور کوثر غلط ہے کہ اس طرح پڑھنے سے کاف عربیہ اور تا آخر  
 معدوم ہو جاتے ہیں بوجہ اسکے کہ شدت کاف اور تے کو بموجب مقدمہ اولی کے لازم ہے اور کاف اور تے اسکے ملزوم  
 ہیں و یہاں شدت بسبب جاہی ہونے آواز کے معدوم ہوگی۔ پس کاف اور تے جو شدت کو ملزوم ہیں وہ بھی  
 معدوم ہو گئے کہ لازم کے عدم سے ملزوم کا بھی عدم ہو جاتا ہے۔ دیکھو طلوع شمس ملزوم ہے اور وجود نہار اسکو  
 لازم ہے پس جب وجود نہار نہ ہوگا تو طلوع شمس بھی معدوم ہوگا فثبت المدعی اور اسی طرح ان کا یہ قول کہ کاف  
 اور تے وصل کی حالت میں محسوس نہیں غلط ہے اسلئے کہ اس تقدیر پر جس کاف اور تے کی صفت غیر لازمہ ٹھہرتی ہے اور  
 مقدمہ اولی میں ثابت ہو چکا کہ ہمیں صفات لازمہ سے ہے پس کاف اور تے سے جس کی صفت کسی حالت میں منفک  
 نہیں ہو سکتی وصل کی حالت ہو یا وقف کی اور مقدمہ ثانیہ سے تردید اس طرح ہوگی کہ قبلکہ اور کوثر پڑھنے سے کھلے اور  
 تھے ہو جاتی ہے اور کہے کی آواز کاف اور تے کے غلط سے پیدا ہوتی ہے اور تے کی آواز تا اور تے کے غلط سے پیدا ہوتی  
 پس یہ دونوں حروف فرعیہ ہوتے اور حروف فرعیہ کل پانچ حروف قرآن مجید میں آتے ہیں یہ چھٹا اور ساتواں منہدی  
 کہے اور تھے کہاں سے گھسے آویس یہ دونوں غلط ہیں و مقدمہ ثالثہ سے تردید اس طرح ہوگی کہ ان کا یہ قول قبلکہ اور  
 کی تھے نہ ادا کری تو ہمیں دانہ ہوگا غلط ہے اسلئے کہ قبلکہ اور کوثر با واز بستہ ادا کر نیکی صورت میں بھی با واز  
 خفی اور آہستہ نکل آتا ہے اور اسی کو ہمیں کہتے ہیں پس ان کا یہ قول کہ قبلکہ اور کوثر بستہ آواز کے ساتھ پڑھنے میں  
 ہمیں داہنیں ہوتا غلط ہے اور اسی طرح ان کا یہ قول کہ اس طور پر نہ ادا کری تو سانس جاری نہیں رہتی ہے یعنی بند ہو جاتی  
 غلط ہے اسلئے کہ سانس اور آواز دونوں کے جاری ہونے اور بند ہونے میں تلازم نہیں جیسے کہ مقدمہ ثالثہ میں گذر چکا کہ  
 سانس لیتی میں کاف کو با واز بستہ ادا کر سکتا ہے اگر کاف کا تلفظ سانس کو جاری معنی سے روکتا تو کاف کا تلفظ با واز  
 بستہ سانس لیتی میں ہو سکتا جیسا کہ ہم نے اور ہمارا اور باقی حروف مجبورہ کا تلفظ سانس لیتی کی حالت میں نہیں ہو سکتا ہے۔  
**ف**۔ کاف تین قسم کے ہیں۔ عربی، عجمی، دوہیں ایک صمد و شمر ابطلی رصمد وہ جیسا کہ تھے راہیہ  
 کے اکثر حفاظ کی زبانی سنا ہوگا کہ کاف کے ادا کرنے میں خبر پیدا کرتے ہیں اور کاف کی صفت ہمیں کہ معدوم کرتے ہیں  
 اور بطلی وہ یہی کاف ہے جس میں سانس سقد ادا کرتے ہیں کہ کاف کی کہہ ہو جاتی ہے اور صفت شدت کی کہ بستی آواز کی  
 بالکل معدوم ہو جاتی ہے اور عربی وہ کاف ہے جسکی آواز خفی اور بستہ نکلتی ہے اور ہمیں اور شدت دونوں صفتیں ہوتی جاتی



میں پس عربی صحیح اور اول کی دونوں قسمیں جائز ہیں۔ قال في قهايتہ اقول المفيد في التوحيد ناقلا عن سائر  
المرعشي والتمهيد فاذا انطقت بها اي بالكاف فونها حقها واءط بما فيها من الشدة والحسنة  
تذهب بها الى الكاف الصماء الثابتة في بعض لغات العجم وهي غير جائز في لغت العرب فينحذف  
من اجراء الصوت معها اي مع الكاف كما يفعلہ۔۔۔ بعض النبط والاعاجم هذا المخرجات  
في هذا المقام والحمد لله الملك العلام والصلوة والسلام على رسول خير الانام وعلى الائمة  
وصحبة العظام۔ فقط۔

۷۲  
بہترین حکمت تحقیق سجدہ بر ترکیہ

سوال مسئلہ ذیل اور روایت ذیل میں تعارض معلوم ہوتا ہے اسکی تحقیق مطلوب ہے۔

مسئلہ سجدہ کر نیکی کو تکیہ وغیرہ کوئی اونچی چیز کہ لینا اور اس پر سجدہ کرنا نہ چاہیو جب سجدہ کی قدرت نہ ہو تو بس شاہد کر لیا کرو تکیہ کے اوپر سجدہ کر نیکی ضرورت نہیں بستی زیور مطبوعہ الامداد پریس باب صلوٰۃ المریض ص ۱۵۸

روایت۔ ولا یرفع الی وجہہ شیئاً یسجد علیہ فانما یکرہ تحریماً۔ در مختار

قوله - فانه يكره تحريمًا - قال في البحر استدلال للكرهية في المحيط نيهية عليه الصلوة والسلام عنه وهو يدل على كراهة التحريم اهـ وتبعنا في النهي اقول هذا مجهول على ما اذا كان يحمل الى وجهه شيئاً يسجد عليه بخلاف ما اذا كان موضوعاً على الارض يدل عليه ما في الذخيرة حيث نقل عن الاصل لكرهية في الاول ثم قال فان كانت الوسادة موضوعة على الارض وكان يسجد عليها جازت صلوة فقد صحح ان ام سلمة كانت تسجد على مرفق موضوعة بين يديها لعلته كانت بها ولم يمنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك فان مغاد هذه المغابلة والاستدلال بعدم الكراهية في الموضوع على الارض المرتفع ثم رأيت القهستاني صرح بذلك رد المختار جلد اول مفهـ يا بصلوة المريض -

**الجواب** - في مراقي الفلاح وجعل إيماءة برأسه للسميخ واخفص من إيماءة برأسه للركوع  
وكذا العجز عن السجود وقدر على الركوع يومئ بهما لأن النبي صلى الله عليه وسلم عاد برضا فقرأ  
يصل على وسادة فاخذها ورعى بها فاخذ عودا يصلي عليه فرمى به وقال صل على الأرض إن



استطعت الا فاقوا ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك (رواه البزار والبيهقي عن جابر كذا)  
 في نصيب الرواية <sup>۳</sup> قاله المجيب الى قوله فان فعلاى وضع شيئا فسجود عليه خفض يأسا للسجود  
 عن ايساء للركوع صحاحى صحت صلوة لوجود الایماء لكن مع الاساء لما روينا فيه <sup>۲</sup> وفي حاشيتنا  
 الخطاوى عليه قوله وجعل الایماء للسجود اخفض تمييزا بينهما ولا يلزم ان يبالغ في  
 الاستناء اخصى ما يمكن بل يكفيا اذ في الاختناء فيها هتق عن المجتبى صفه مذکور بشتى زویر  
 کی اسپیں صریح تائید ہے۔ پس تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ اگر ہمت عدم عذر کی حالت میں ہو اور عدم کراہت  
 عذر کی حالت میں ہو۔ عذریہ کہ بدون تکیہ کے جھکانے میں تکلیف ہو۔ وفي عبارة الحاشية نغى لما كتب  
 في المکتوب السابق من لزوم اقصى ما يمكن من الاختناء فالنص يقتضى على الوای۔

## تتروین حکمت اصلاح معاملہ باتمثال نعل شریف

سوال۔ نقشہ نعل مبارک جو کف دست والا میں مرسل ہر ایک رنگونی بہتول سببہ صاحب کے مستقل طور پر  
 کثیر تعداد میں چھپوا کر یہاں رنگون میں مسلمانوں کو تقسیم کیا اس غرض سے کہ اسکا ادب و تعظیم سجالا کر فوائد اریں  
 حاصل کریں غیر مقلدین اور بعض مقلدین نے یہ چرچا دیکھ کر بہت کچھ شور و شغب اور چھیڑ چھاڑ شروع کر دی اور  
 بدصورتی غلو کے یہاں تک کہ دیا کہ ایک تو یونہی لوگوں کے ایمان میں کمزوری تھی صرف رائی کے دانہ کی برابر ایمان  
 باقی رہ گیا تھا اب اس نقشہ مزینہ و متلو بہ بالوان مختلفہ کی بدولت رہا سہارا ہی برابر ایمان بھی جاتا رہا اسپیں ہدایت  
 مطبوعہ کے مطابق سروں پر رکھ کر بوسہ غیرہ دیکر اس سے زیادہ معظم و مکرم چیزیں نیچے پرگئیں حتی کہ قرآن پاک و کتب مش  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ جیسا بڑا دیکھا جاتا ہو اس سے کہیں بڑھ کر آثار و علامات و نعمت و عظمت انکے علمد آمد  
 سے نفرا نے لگے جو مسلمان انکی حبیبی تعظیم و تکریم بجا نہ لائے اسکو بنظر حقارت دیکھیں اس سے چھیڑ چھاڑ شروع کریں  
 اسکو بے ادب گستاخ بتائیں التزام بالمذہب اور حدود شرعیہ و سجاوڑ کا پورا منظر پیش نظر ہو جائے پھر تعجب ہے  
 کہ یہ لوگ اپنے آپکو متبع سنت اور اہل حق کہہ کر بہت امور کو جسکو اہل بدعات بدعات حسنہ یا شعائر اظہار محبت رسول  
 وغیرہ قرار دیتے ہیں تباہ و فاسد عینیہ ناجائز حرام۔ شرکت۔ بدعت قبیحہ کہتے ہیں و نقشہ نعل مبارک باقر بکتاب  
 چھپوا کر ذریعہ خبیات بنلاتے ہیں باوجودیکہ عوم کالانعام کی حالت اور اس کے صدق اشمال و نظائر میں انکی افراط  
 و تفریط و بھی مشاہدہ کر چکے اور کہہ رہے ہیں نقشہ مذکور کے نیچے گردا گرد اشعار و عبارات فضائل و غیرہ موعظہ عذیر



کرنا کہ ہمنے نقشہ مذکور کو نیچے یہ بھی چھاپ دیا ہے مگر غلات شرح غلو نہ کریں الہی الکل لیر ہوا ہشتا نفسانیہ کا غلبہ ہوئے  
 موعے ادرش حاجات دنیاوی کا سہل نسخہ ہاتھ آتے ہوئے عوام کا حق و شرعیہ پر قائم رہنا قطعاً غلات بدہمت و شاکہ  
 اتنی عبارت کا لکھ دینا ہرگز کافی نہیں اور نہ اسکا شائع کنندہ مسلمانوں کو ایک نئی فتنے میں پھپھانکی وجہ مواخذہ آخری  
 بری الذمہ ہو سکتا ہے اس نقشہ لعین مبارک کو زاد السعید حضرت مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب حقانوی کے  
 ساتھ ملانے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اسکا ماخذ یہی کتاب ہے ہمیں کوئی شرعی دلیل قائم نہیں کی گئی کتاب فتنۃ المتعالمین  
 فی مدح النعال کا حوالہ ہمیں بھی دیا گیا ہے یہ کتاب بھی اثبات مطلوب کے لئے کافی نہیں ہے انتھی بتقریر المتعالمین  
 وفی فاصدہ منہم بلسان النعال و اقلہ بلسان الحال پس جناب بالا کی قدرت میں موزیل معروض ہیں  
 (۱) متعالمین کی تقریر کہاں تک صحیح ہے اور کہاں تک غلط (۲) نقشہ مسئلہ کی وجہ سے عوام کا مفاسد میں مبتلا ہو جانا محتمل  
 قوی ہے یا نہیں (۳) نقشہ مسئلہ کا بوسہ دینا سر پر رکھنا وغیرہ کے مشروع ہونے پر دلیل شرعی کیا ہے اگر بطور عمل اور  
 حصول خیر و برکت کیلئے جائز کہا جائے تو کیا وجہ ہے کہ قیام مولود فاتحہ و تعزیر و نقشبندی موعے مبارک وجہ عمامہ مبارک  
 وغیرہ بیشمار اعمال کے بارہ میں اسی وجہ کو کیوں کافی سمجھا جائے بلکہ ان میں سے بعض اعمال کو بدرجہ اولیٰ کیوں نہ جائز  
 قرار دیا جائے اور اگر نہیں تو مابہ الفرق کیا ہے (۴) دونوں نکتہ مشہور لہا با بخیر و زمانہ مجتہدین عظام میں اس طرح بوسہ دینے  
 سر پر رکھنے وغیرہ کا دستور مختار یا نہیں اگر تھا تو اسکی تصریح نقل فرمادیں خالص موعے مبارک بلبوسات شریفہ نبویہ  
 علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کیساتھ فیوض و برکات چھل کرنا امر آخر ہے اور شبہیہ و سری چیز ہے اسلئے بیا قابل  
 خیال ہے کہ صل کے ساتھ کسی برتاؤ کا دکھانا وہی برتاؤ نقل کیلئے ثابت کرنا قیاس مع الفارق ہوگا (۵) جبکہ  
 نقشہ لعل شریف اس درجہ واجب التعمیم قرار پایا ہے کہ سر پر رکھ کر اسکے وسیلہ سے دعا مانگنا باعث حصول خیر و برکت  
 ہو تو دوسری صورت میں اگر کوئی مثل نقشہ نعل چرمی یا چرمی بنوا کرتا عا پہننا چاہے جس کا پاک و ناپاک جگہ آمد  
 و رفت میں ملوث ہونا ظاہر ہے کیا حکم رکھتا ہے (۶) اصل لعین کے ساتھ کسی صحابی و رضی اللہ عنہ کا یہ معاملہ کرنا  
 ثابت ہے جو کہ اسکی نقل کیساتھ تجویز کیا گیا ہے بروقت جواب عرضہ ہذا کتاب امداد الفتاویٰ جلد سوم صفحہ ایک  
 چالیس مسائل شتی مطبع مجتبائی دہلی اور مضمون کتاب زاد السعید متعلق نعل شریف کو تعارض کو ملاحظہ  
 فرمایا جاوے۔ فقط۔

**الجواب** اس مسئلہ میں دو مقام پر کلام ہے ایک کہ فی نفسہ قطع نظر عوارض سے اس میں شائبہ کیساتھ ایسا معاملہ کر کے  
 ۱۵ اس مسئلہ پر سالہ تمام مقال میں بعض احکامات میں شائبہ دیکھنا چاہئے جس میں حضرت حکیم الامتہ مولانا کفایت اللہ  
 دہلوی کی مکتبہ برت ہے۔ یہ رسالہ دہلی کے کتب خانہ رحیمیہ سنہ ۱۲۰۲ھ کے شائع کیا ہے۔ ۱۲



کیا حکم ہے۔ دوسرے یہ کہ عوام کے مفاسد عالیہ یا نالیہ معمولہ یا احتمال غالب کے اعتبار سے کیا حکم ہے سو اوّل میں تفصیل ہے  
 کہ اگر دین اور عبادت سمجھ کر ایسا کیا جائے تب تو بدعت ہے کیونکہ اس کی کوئی دلیل وارد نہیں اور اگر ادب  
 شوق طبعی ہو کیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے امور طبعیہ کے جواز کیلئے دلیل کی ضرورت نہیں خلاف دلیل ہونا  
 کافی ہے اور جو سلف اسکی نظیر منقول ہوا اسکا محل ہی ادب طبعی ہے جیسے حضرت عثمان کا قول ہے  
 ولا مستذکرہ یعنی منذ با یعت بھار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجاہ ابن ماجہ فی  
 باب کراہۃ صل لذكر بالیمین ظاہر ہے کہ یہ رعایت بنا پر حکم شرعی نہیں ورنہ تو کبیس کا دلک یا عصر ہی  
 میں ہو جائز نہ ہوتا اور جیسے قاضی عیاض نے عبد الرحمن سلمیٰ سے احمد بن فضلہ سے زائد غازی کا قول نقل کیا  
 ما مست القوس بیدی الاعلی طہارۃ منذ بلغنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخذ القوس  
 بیدہ من فتاوی العلافۃ عبدالحی ص ۳۲ ظاہر ہے کہ بنی اسکا بجز دونوں قوس میں تشابہ ہونیکے اور کیا تھا  
 اور اس تقریر سے امداد الفتاوی و زاد السعید کا تعارض بھی مرفوع ہو گیا جو سوال سادس میں سائل نے لکھا ہے  
 کہ اوّل میں حکم شرعی کا بیان ہوا اور ثانی میں شوق کا چنانچہ خود امداد الفتاویٰ کی اس عبارت میں شوق کی بناء  
 پر ایسے فعل ہو جانے پر بلاست کی نفی صرح ہے یہ تو تفصیل ہے حکم فی نفسہ کی اول امر دوم کی تحقیق یہ ہے کہ جہاں  
 احتمال مفاسد کا غالب ہو وہاں روکا جاوے گا اور وقتی اس وقت عوام کی حالت پر نظر کر کے احتیاط ہی ہوتا  
 چنانچہ اسی بنا پر ہمیشہ خیال ہوتا تھا کہ زاد السعید کے مضمون کے متعلق انتہائی کور و الحمد للہ اس وقت اسکی توفیق  
 ہوئی لیکن اسکے ساتھ ہی دوسری جانب میں بھی اصلاح ضروری ہے مثلاً اس تمثال کے ساتھ قصد امانت کا  
 معاملہ کرنا کہ کھلی علامت ہے قسوت کی کیونکہ گودہ صل نہیں ہو کر تشاکل و تشابہ کے سبب جو صل سے بلاست  
 مناسبت ہو اسکی مانعیت کیلئے کافی ہے چنانچہ اس کا انکار تو مانعین بھی نہیں کر سکتے کہ جس طرح صل نعل شریف  
 پر ہوا جو اسکے ظاہر ہونیکے بھی کلمات طیبہ اسم مبارک لکھنا سوراہے کی طرح تمثال پر ان کا لکھنا سوراہے  
 اور جیسے اس تمثال میں اسکا ارتکاب کیا گیا جو قلب پر بھی ثقیل معلوم ہوتا ہے جس سے یہ نقشہ میری طائے  
 میں قابل دفن ہو گیا کیونکہ اسکے ابقار میں جائز کھنا ہوا ہانت اسم مبارک کا نعوذ باللہ منہ یا جس طرح صل  
 نعل شریف کو قرآن شریف کیساتھ ایک غلاف میں رکھنا درست نہیں اسی طرح تمثال نعل کو بھی۔ نزلان حکام  
 کا مبنی اگر تشابہ نہیں تو کیا ہے پس صاف معلوم ہوا کہ مع صل و نقل کو بعض آثار میں تشارک ہو۔ پس تمثال کی قصد  
 امانت کرنا بھی گوارا نہ ہوگا اور جس طرح ان کلمات کی کتابت کا وجوہ بابت جہت ہر مانعین پر اور مثبت ہے



من وجه تشارک اصل ونقل فی بعض الآثار کا اسی طرح اس کتابت وجود از کتاب حجت پر مجوزین پر دوافی ہر من کل  
الوجه تشارک اصل ونقل فی کل الآثار کا اورہ اگر یہ تشارک منفی نہیں تو کیا وجہ کہ اصل پر یہ کتابت ناجائز ہو اور  
نقل پر جائز اس تحقیق سے ضروری احکام کا ایضاً اور اقراطو تقریط جابین کی اصلاح دونوں اصل ہو گئے  
۱۰۱۔ اسی سے سب سوالوں کا جواب بھی مل آیا واللہ اعلم ۸ رمضان ۱۳۴۱ھ

## پوہترویں حکمت تفصیل حکم طوبت فرج

### فصل دوم در تحقیق انتفاض وضو بر طوبت فرج بر تقدیر طہارت او

ایک لقاۃ آیا جس میں سے ایک جواب کی نقل اور دوسرا جواب اسکے خلاف مرقوم تھا وہ ذیل میں ہے۔

**سوال** بعض عورتوں کو جو سفیدی اکثر وقت آتی رہتی ہے یہ پاک ہے یا ناپاک ہے اور اس سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں

**الجواب** فی الدر المختار طوبۃ الفرج ظاہرۃ خلافاً فی رد المحتار تحت قوله طوبۃ الفرج

ظاہرۃ مانصہ ولذا نقل فی التاخرانیۃ ان طوبۃ الولد عند الولاد ظاہرۃ וכذا السفحۃ اذا

خرجت من امها וכذا البیضة فلا یتنجس بها الثوب ولا الماء اذا وقعت فیہ لکن بکرة

التوضی من الاختلاف וכذا الانفحة هو المختار الخ ص ۳۶۱ اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں

اختلاف ہے لیکن امام صاحب مذہب ہونیکے سبب بھی اور اس زمانہ میں ضرورت ہونیکے سبب بھی ترجیح

اسی کو ہے کہ وہ پاک ہے اور اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹتا۔

**سوال** ما قولکم حام فضلکم فی طوبۃ الفرج الداخل هل طاهرۃ ام لا وعلی الاول فلو

خرجت من الداخل هل ینتقض بها الوضوء ام لا۔

**الجواب** طوبۃ الفرج الداخل طاهرۃ عندنا لہم لکن ینتقض بها الوضوء لو خرجت من

فی الروایۃ وفاقضی الوضوء ماخرج من السبیلین او من غیرہ ان کان نجس فی شرح القایۃ

قوله ان کان نجس ما تعلق بقولہ او من غیرہ فی عمدة الرعاۃ لا بقولہ ماخرج من السبیلین فان

الخارج من السبیلین ناقض من غیر تعقید فی البحر الرائق شرح کنز الدقائق تحت قوله لا خروج

ودودۃ من جرج بعد کلامہ ان الردۃ حیوان وهو طاهر فی الاصل والشیء الطاهر اذا خرج من



السبیلین نقض الوضوء كالرجح بخلاف غیر السبیلین كالدم والعرق وفحشیتہ المصلیٰ وشرح  
 الکبیری ان كانت ای المرأة اختشت ای الكرست في الفرج الخارج فابتل داخل حشر انتقض  
 وضوءها سواء نقذا للبلل او خارج الحشوا ولم یغذ للیقین بالخروج من الفرج الذی احاط  
 هو المعتبر فی الانتقاض لان الفرج الخارج بمنزلة القلفة فكما ینتقض بما یمحج من خصبة  
 الذکر الى القلفة كذلك بما یمحج من الفرج الداخل الى الفرج الخارج وان لم یمحج من الخارج  
 واما اذا احتشت فی الفرج الداخل فمر ان تغذ للبلل او خارج ای الحشوا انتقض الوضوء و  
 الا ای وان لم یغذ الى خارج فلا ینتقض كما فی حشوا الاحلیل لانه من ههنا وضع الجواب  
 والله تعالی اعلم بالصواب

### یہاں مولوی حبیب احمد صاحب میرے استفسار پر اسکا یہ جواب لکھا

جناب والا کافتویٰ ہم انتقاض طوہ الفرج بہ تقدیر طہارت وطوہ مذکورہ بالکل فہمچ ہو اور مولوی محمد من  
 صاحب کا جواب صحیح نہیں ہے۔

تفصیل اسکی یہ ہے کہ جس طرح خروج من غیر السبیلین کی صورت میں انتقاض طہارت کیلئے نجاست خارج  
 ضروری ہو یوں ہی خروج من غیر السبیلین کی صورت میں بھی ضروری ہو اور دلیل اسکی یہ ہے کہ رج قبل غیر مفضہ  
 کے غیر ناقض ہو نیکی متعلق شرح منیر میں لکھا ہے الذی عول علیہ قاضی خان وغیرہ از الخلاف انما  
 هو فی الخان جتہ من قبل المفضاة ولا خلاف فی عدم النقض فی غیرہا لانہا غیر مذبعتہ عن  
 محل النجاسة کذا فی الہدایۃ وهو یشیر الی ان الرج نفسہا لیست بنجستہ لمرورہا علی محل النجاسۃ  
 اس سے معلوم ہوا کہ خارج من السبیلین کیلئے بھی نجس ہونا ضروری ہے خواہ بنفسہ ہو کالبول والغائط یا غیرہ ہو  
 كالرجح المستتبع للنجاسة وعلل صاحب مرافی الفلاح عدم الانتقاض بروج القبل بقولہ لانہ  
 اختلاج لا رجح وان کان رجحاً فلا نجاسة فیہ ورجح الدبر ناقض لمرورہا بالنجاسة کذا فی السعایۃ  
 اور سعایہ میں ہے علل فی البدائع کون الدودۃ ناقضۃ بالنجاسة لتولدہا من النجاسة وذكر  
 الابیسجائی ان فیہ طریقتین - احدہما ما ذکرنا وثانیۃ کہما ان الناقض ما علیہا واختلا  
 الزلیحی کذا فی السعایۃ یہ روایات نص میں شرط نجاست پر نیز سعایہ میں ہے ان كانت خارجۃ  
 (ای الدودۃ) من قبل المرأة فغیر اختلاف المشائخ فالذین قالوا ینقض الرجح الخارجۃ من



القبل قالوا بنقضها ومن لم يقل به لم يقل به والخارجية من الذكر ناقضة كذا في الذخيرة و  
 الخلاصة وفي التتارخانية الدودة اذا خرجت من قبل المرأة فعلى الاقوال بل لى ذكرنا هـ  
 اس سہی ضرورت اشتراط ثابت ہو اور شرح فیہ میں ہے وكذا الدودة والحصاة اذا خرج من احد النین  
 الموضوعین ای الدبر والقبل فعليه الموضوع الاستتباع الرطوبة هي حدث في السبيلين واقلت  
 بخلاف الريح اس سے بھی اشتراط ثابت ہوا لہذا قال لا استتباع الرطوبة اذا لو كان الخروج مطلقاً  
 لم یحتاج الى التعلیل المذکور عنایہ میں ہوا ان قلت الکلیہ رای ماخرج من السبيلين ناقض منقوض  
 بالريح الخارجة من الذكر والقبل فان الموضوع لا ینتقض به فی اصح الروایتین اجیب بانہ <sup>میں</sup> مخصوص  
 من العموم لان الريح لا تنبعث من الذكر وانما هو اختلاج والقبل محل لوطی وليس فیہ نجاسة  
 یتنجس الريح بالمرور علیها وهو فی نفسه طاهر عند المصنف انتهى۔ ان تمام تنصیصات ثابت  
 کہ سبیلین میں بھی غیر سبیلین کی طرح خروج نجس شرط ہے۔ جبکہ معلوم ہو گیا تو بر تقدیر طوبت فرج کے ظاہر  
 ہونیکے انتقاض ہونکوئی معنی نہیں رکھتا۔ یہی وہ روایت جو مولوی صاحب نے غنیہ سے پیش کی ہے سو اس کی  
 نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ منہی ہے قول نجاست رطوبة یکما یدل علیہ دلیل المذکور بقوله لا استتباع  
 رطوبة پس اس سے استدلال نہیں ہو سکتا اور بحر الرائی کی جو عبارت ہے الشئ الطاهر اذا خرج من السبيلين  
 فنقض الموضوع كالريح اس عبارت میں ظاہر سے مراد ظاہر لذاتہ نجس بغیر یہ ہے کہ ظاہر مطلقاً۔ چنانچہ عبارات  
 مذکورہ سے ظاہر ہے نیز درمختار میں ہے وخروج غیر نجس مثل ریح اور شامی نے اس کے تحت میں لکھا ہے فانها  
 تنقض لانها منبعثة عن محل النجاسة لان عینها نجسة لان الصیحم ان عینها طاهرة  
 یہ عبارات ہمارے بیان پر دلالت واضحہ رکھتی ہیں۔

یہی شرح وقایہ کی عبارت سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں نجس سے نجس لذاتہ کا بول والغالط مراد ہے اور چونکہ  
 اس صورت میں ریح خارج ہوتی تھی اس واسطے شایع نے کہا کہ ان کا نجس او من غیرہ سے متعلق ہے تاکہ  
 ریح داخل ہو جائے جو کہ ظاہر لذاتہ اور نجس بغیرہ ہوتی ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ شایع نے کہا ہے والوطیة النجس یفصح <sup>تسیر</sup>  
 وهو عین النجاسة نیز شایع نے لا دودة خرجت من حرج کی شرح میں لکھا ہے ولاها طاهرة وما علیها  
 من النجاسة قلیلت ولاها الخارجة من الدبر فتعوض لان خروج القلیل مع ناقض اس سے معلوم  
 لا فلا تنقض بنفسها ۱۲ منہ ۱۳ فلا تنقض بغيره فثبت عدم النقص مطلقاً ۱۲ منہ۔



ہوتا ہے کہ خروج طہر من السبیلین ناقض نہیں ہو ورنہ انکو چاہئے تھا کہ وہ لان خروج القلیل منہ ناقض کے بجائے لان خروجہا ناقض مطلقاً کہتے کہ لا یخفی علی من لدہ حق سلیم و معارفہ یا سالیب الکلام پس اس سے ثابت نہیں ہوتا کہ خروج طہر بھی ناقض ہو بلکہ اسکے خلاف ہو و فی عمدۃ الرعاۃ صحیح صاحب الہدایۃ والمدنیۃ والمحیط وغیرہم عدم نقضہا دای الرجح الخارجۃ من القیل <sup>علین</sup> فان الخلل لا یجوز وان كانت رجحاً فلا یجاست اس عبارت سے بھی اشتراط نجاست ظاہر ہے اور مولوی عبدالحی صاحب کے جو عمدۃ الرعاۃ میں فرمایا ہے قولہ ان کان ای الخارج من غیر السبیلین فان الخلل لا یجوز من السبیلین ناقض من غیر تعقید اس کا مطلب یہ ہے کہ من غیر تعقیداً بهذا القید ای کو نہ عین النجاست اور مطلق تعقید کی نفی مقصود نہیں ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ انہوں نے شائع کے قول متعلق بقولہما من غیرہ کے تحت میں لکھا ہے لا یقول داخج من السبیلین والایق ان لا یكون رجح الدبر ناقضاً لاحتیالہست بنجستہ بنفسہا اور وجہ دلالت یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک مصنف کا قول ان کان نجساً نجس بعینہ وغیرہ دونوں کو شامل ہوتا یا وجودیکہ وہ تصریح شائع کے خلاف ہے کیونکہ اس نے اسکو بفتح جیم ضبط کیا ہے اور اسکے معنی عین نجاست بتلائے ہیں تو اس سے بر تقدیر اسکے داخج من السبیلین کے متعلق ہونیکے رجح دیگرہا غیر ناقض ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ گو وہ بنفسہ نجس نہیں ہے مگر نجس نجس ہو و حینئذ بطل قولہ لا یلزم ان لا یكون رجح الدبر ناقضاً والیضا بطل تعلیلہ بقولہ لاحتیالہست بنجستہ بنفسہا لان عدم کو نہ نجستہ بنفسہا لا یسلزم عدم نقضہ لحوار نقضہ بالنجاستۃ اما کتسبۃ العرضیۃ اور اگر بالفرض شائع وقایہ یا صاحب بحر الرائق کا یہی مسلک ہو کہ خروج طہر من السبیلین مطلقاً ناقض ہے تو یہ دیگر فقہ پارحمت نہیں ہے جو کہ نجاست کی شرط لگاتے ہیں فلا اعتراض ہو فثبت المدعی بالحق وجہ واللہ الحمد۔ تم الجواب الثالث اب ناظرین علماء سو اسکی تنقید کر لیں۔

## پچھترویں حکمت مزید تحقیق ابراہیم دہسربا وقیان

حضرت سلامت سلام مسنون، ایک روز زبدۃ المقامات مطالعہ کرتا تھا اسکے صفحہ ۸۸ پر حضرت مجدد الف ثانی رضی اللہ عنہ کا نسب نامہ دیکھا وہو هذا۔

حضرت مدرس ابن شیخ عبد الواحد ابن شیخ زین العابدین ابن شیخ عبدالحی ابن شیخ محمد ابن شیخ علی



ابن شیخ امام رفیع الدین، ابن شیخ نصیر الدین، ابن سلیمان، ابن یوسف ابن اسحاق بن عبد اللہ ابن شعیب۔  
 ابن احمد ابن یوسف ابن فرخ شاہ کابلی، ابن نصیر الدین بن محمود بن سلیمان بن مسعود ابن عبد اللہ الواعظ <sup>صغیر</sup> الا  
 ابن عبد اللہ الواعظ الاکبر، ابن ابو الفتح بن اسحاق بن ابراہیم، ابن ناصر بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ  
 تعالیٰ عنہم۔ اسکو پڑھتے ہی خیال ہوا کہ حضور کے نسب نامہ میں بھی یہی فرخ شاہ کابلی ہیں چنانچہ وجوہ التماثل  
 کے آخر کو دیکھا اور ملا یا تو ٹھیک پایا۔ البتہ بعض ناموں میں قسے اختلاف ہے، وہو ہذا فرخ شاہ کابلی  
 ابن محمد شاہ، ابن نصیر الدین شاہ بن محمود شاہ بن سلیمان شاہ ابن مسعود شاہ بن شاہ عبد اللہ بن شاہ  
 واعظ الا صغیر، ابن شاہ واعظ اکبر ابن شاہ ابو الفتح ابن شاہ محمد محی (ابن سلطان محمود)۔۔۔۔۔  
 ابن سلطان ابراہیم بن ادہم۔ ان دونوں نسب ناموں کو بغور دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ فرخ شاہ آپ کے  
 اور حضرت مجدد صاحب کے جد اعلیٰ ہیں۔ حضرت مجدد صاحب کے نسب نامہ میں جو آگے چلکر ابراہیم ہیں وہ ابراہیم  
 ادہم نہیں ہیں کوئی اور ابراہیم ہیں اسلئے مجدد صاحب کے فاروقی مہنیں کوئی کلام نہیں تمام ارباب سیر و تذکرہ  
 مجدد صاحب کو فاروقی ہی لکھتے ہیں۔

بہر زبۃ المقامات ہی میں لکھا ہے کہ شیخ فرید الدین گنج شکر کا نسب بھی فرخ شاہ سے متصل ہوتا ہے اور بابا فرید  
 بھی سب فاروقی لکھتے چلے آتے ہیں۔ غرض ان دو صاحبوں کی فاروقیت مسلم ہے تو پھر آپ کی فاروقیت میں کیونکر  
 کلام ہو سکتا ہے۔ ہاں اس ابراہیم کو ابراہیم ادہم مانا جائے تو البتہ کلام و اختلاف کو گنجائش ہے، مگر اکثروں نے  
 انکو غیر ابراہیم ادہم مانا ہے اسلئے انکو ابراہیم ادہم کہنا ہی غلط ہے اگر یہ شبہ ہو کہ تاریخ فرشتہ میں جو فاروقیوں کا  
 نسب نامہ مذکور ہے اسمیں ابراہیم ادہم مذکور ہیں تو صحیح ہے مگر تاریخ فرشتہ والے نسب نامہ میں فرخ شاہ  
 نہیں ہیں اور حقیقت ان دونوں نسب ناموں میں سے اور اس سے کوئی تعلق ہی نہیں، اب ضرورت اس  
 بات کی ہے کہ حضور ان ہر نسب ناموں پر غور فرما کر یہ شائع کر دیں کہ یہ ابراہیم ادہم نہیں ہیں، جیسا میں قریب  
 تک سمجھتا ہوں اگرچہ میرا لکھنا گستاخی سے خالی نہیں مگر تاریخی حیثیت کی بنیاد لکھنے کیلئے مجھوں میں۔ امید ہے  
 کہ جوابتہ محروم نہ رکھیں گے جناب کی تحریرات سے لڑو و بعض دیگر اکابر کی تحریرات سے صریحاً معلوم ہوتا ہے کہ  
 تحفہ نسب بھی ضروریات شرع سے ہے اسلئے اسکا تحفظ کرنا بہتر ہے جو خدا کی ایک خاص نعمت ہے۔ ۸۔ رمضان ۱۳۱۳ھ  
**جواب** سرمدی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ آپ کے خط سے بڑی گنجائش ہوئی۔ جزاکم اللہ تعالیٰ علی  
 ہذہ الافادہ۔ اب آپ کی تائید دو سرے بعض نسب ناموں کے دیکھنے سے سمجھ میں آتی ہے جنکو میں نے ایک نامہ میں



جمع کیا تھا، مگر اس وقت اس طرف ذہن نہیں گیا، اب جو مکروہ دیکھا تو اس طرح تائید ہوئی کہ جنہیں فرخ شاہ مذکور ہیں  
ان میں تو ابراہیم کو ابن ادرہم نہیں لکھا اور جنہیں براہیم کو ابن ادرہم لکھا ہے انہیں فرخ شاہ کا ذکر نہیں چنانچہ مشفق شاہ  
محمد حلیم علی پوری کے نسب نامہ میں اس طرح ہے۔

فرخ شاہ ابن مسعود ابن عبد اللہ ابن واعظ اصغر ابن واعظ اکبر ابن ابو فتح ابن اسحق ابن برہم ابن سالم ابن عبد اللہ بن عمر  
اور مولوی ابوبکر صاحب بنوری کو نسب نامہ میں اس طرح ہے، شہاب الدین علی الملقب بہ فرخ شاہ کا بی بی نصیر الدین  
بن محمود بن سلیمان بن مسعود بن عبد اللہ واعظ اصغر بن عبد اللہ واعظ اکبر بن ابو الفتح بن اسحق بن برہم بن ناصر بن عبد اللہ  
بن عمر رضی اللہ عنہ۔

اور قاضی محمد مصطفیٰ صاحب نے چھلی شہزادہ محمد ولی کے فاروقیوں کے مورث اعلیٰ شاہ ابوالحسن ملقب بہ شاہ عبدالملک، پھران کا نسب نامہ اس طرح لکھا ہے۔

شاه ابوالحسن بن زین العابدین بلخی بن شمس الدین بلخی بن عبدالشلیخی بن حمید الدین بلخی بن راج الدین بلخی بن  
ایراهم بن دهم بن سلیمان بن منصور بن عبدالشیرین عمر رضی الشرعہ -

اسل خیر کے نسب نامہ میں فرخ شاہ نہیں ہیں ۱۶ س فرخ شاہ کا فاروقی وغیرہ بھی ہونا متفق علیہ معلوم ہوتا ہے اور ایک مدعا کو اثبات کیلئے یہ کافی ہے، اور حقانہ بھوک کے نسب نامہ میں جو فرخ شاہ سے ابراہیم تک کا سلسلہ اس طرح لکھا ہے۔  
فرخ شاہ بن محمد شاہ بن نصیر الدین بن محمود بن سعود بن عبداللہ بن واعظ اصغر بن واعظ اکبر بن ابوالفتح بن سحان بن ابراہیم۔ یہ تو مجرد صاحب و شاہ محمد علیم و مولوی ابوبکر صاحب کے نسب ناموں کے قریب قریب موافق ہے اور یہ حقوڑا حقوڑا تفاوت اسماء کی کمی بیشی یا تقدیم و تاخیر کا سبب ہیں جو کہ اصل مقصود میں مضر نہیں، باقی آگے جو ابراہیم کا سلسلہ بیان کیا ہے ابن آدم بن سلیمان بن ناصر الدین حضرت عبداللہ بن عمرؓ

سواسمین حاضر نام تو مجد و صاحب دہلوی ابوبکر صاحب کے نسب نامہ میں مشترک ہے اور اسی طرح سلیمان بھی گواہ نامہ میں پہلے ہی مگر کتاب کے ذمہ مولوی اسی تقدیم و تاخیر مستبعد نہیں صرف ادہم کا نام زاید ہے سو اکثر اسماء کا اشتراک قرینہ امکان کہ ابراہیم تو وہی ہیں جو اور نسب ناموں میں ہیں ادہم میں کچھ خلط ہوا ہے سو تعجب نہیں کہ یہ نام سالم ہو جیسے شاہ محمد علم کے نسب نامہ میں ابراہیم کے بعد سالم ہے۔ کتابت غیر مستبینہ میں کسی غیر محقق نے ادہم پڑھ لیا ہو۔

را مچھلی شہر کے نسبتاً میں براہیم سوا و پر تصور نام ہونا اور براہیم سو بیچے ناموں کے ساتھ ملحق ہونا اور ان میں سے بعض کا لکھ نہی ہند کو نقل ہونیکا منقول ہونا یا بیجا مرجع و انکسار ہر ہر ہونیکو چنانچہ تہذیب میں دہم کو ان تصور لکھاری۔



باقی انکی نسبت حضرت عمرؓ کی طرف ممکن ہو کہ ان کی اہمات میں کوئی فارق ہو جسے بعض نے کہا بھی ہو۔ واللہ اعلم۔  
**اعلان**۔ اسکے قبل جو کچھ اسی تحقیق کے خلاف میری تحریر ہو اس سے رجوع کرتا ہوں جیسا کہ ایک بار مختصر اس کے  
 قبل بھی مضامین سادہ بہت نصف آخر سلسلہ ۱۳۱۷ میں ایک دلیل کی بنا پر اسی طرح رجوع کر چکا ہوں بکرم اس  
 رجوع کو مؤکد کرتا ہوں، نصف رمضان ۱۳۱۷ء۔

پھیتریں حکمت تحقیق سماع از حضرت حاجی صاحب روایت لانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ

مضمون خط شید جعفر علی صاحب زبوری مشتمل بر تحقیق سماع

از حضرت مرشدی رحمۃ اللہ علیہ بروایت حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ  
 حضرت تاج محمد گرامی ایک روز بندہ کے دل میں یہ خیال آیا کہ سماع میں یک قسم کا سرور ہوتا ہے اور کسی کو قلب  
 کی بھی ہوتی ہے پھر حرام کیوں ہو۔ بندہ دو بار کو دیوبند میں حاجی عابد حسین صاحب کی خدمت فیض درجست میں  
 حاضر ہوا۔ جب ان کی مسجد چھتے والی میں پہونچا تو حاجی صاحب مکان پر تشریف لیگے تھے اور دو کچے  
 میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ اپنی چھوٹے لٹکے کو حدیث پڑھا رہے تھے انھوں نے مجھ کو دیکھتے  
 ہی اپنے لٹکے کو باہر روانہ کر دیا۔ اور مجھے فرمایا کیا سوال ہے۔ میں نے سماع کے حرام ہونے کی وجہ دریافت کی انھوں نے  
 فرمایا یہ سوال میں نے اپنے حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے کیا تھا اور یہی وقت تھا انھوں نے مجھ کو ایک فقرہ فرمایا  
 میری تسلی ہو گئی تھی وہی فقرہ میں تم کو سناتا ہوں۔ میں نے عرض کیا بہت خوب۔ فرمایا کہ حاجی صاحب نے فرمایا  
 کہ مبتدی راقصان ست و ننتی را حاجت نیست پس میری تسلی ہو گئی تھی میں اسی وقت  
 ان سے رخصت ہو کر واپس سہارنپور آیا اور جب تک میری تسلی ہو گئی والسلام جعفر علی عفی عنہ سہارنپور (ماہ رجب ۱۳۱۷ء)  
 نوٹ۔ مفید سمجھ کر نقل کیا گیا۔

ششتریں حکمت طلب دلیل بر سنت کہ بودن ختم قرآن تراویح

سوال۔ کل ایک صاحب نے مراد آباد میں یہ روایت بیان کی کہ حضور ﷺ نے ایک مجلس میں جہیں مولانا..... صاحب  
 اور مولوی..... جہاں بھی تھے یہ فرمایا کہ مجھے آنا صحابہ و تابعین و تبع تابعین و علیہ السلام عین تراویح میں ختم قرآن



شریف کا سنت ہونا ثابت نہیں ہوا اور اس رمضان میں نے تراویح میں قرآن شریف تمام نہیں پڑھوایا اسکے بعد انہی راوی صاحب کا بیان ہو کہ .... صاحب کی خدمت میں یہ روایت بیان کی گئی اس پر ان صاحب نے فرمایا کہ اس صورت میں فتنہ عظیم کا اندیشہ ہو۔ لوگ کہیں گے کہ ان لوگوں کو ابھی مسائل کی بھی تحقیق نہیں ہوئی کیا معلوم ہے کہ نماز کے متعلق جدید تحقیق نہ ہونے لگے وغیرہ وغیرہ۔

غرض یہ کہ مراد آباد سے یہ روایت سیو بارہ پہنچی اور مخالفین نے اعتراضات شروع کئے چونکہ صحیح واقعہ کا علم نہیں اسوجہ سے اپنے علم کے موافق معترضین کو خدام نے جواب دیا میں اس وقت اسی مسئلہ کی تحقیق میں کتابیں دیکھ رہا تھا جس قسمی سہی مضمون حجت الاسلام سید محمد ثین مولانا شاہ محمد عبدالعزیز صاحب قفس سرہ کے فتاویٰ میں نظر سے گزرا۔ فالحمد للہ تعالیٰ علیٰ ذلک۔ اللہ تعالیٰ کا ہزار ہا اجر ہے کہ حضور والا کے ہم خیال سلف صالحین میں موجود ہیں۔ اب اگر حضور کی جانب فتنہ کی نسبت کی جائیگی تو پہلے حضرت شاہ صاحب قفس سرہ کی طرف نسبت ہوگی یعنی ذی اللہ تعالیٰ حضور کی جانب فتنہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قفس سرہ ارقام فرماتے ہیں۔ وزیر ختم قرآن را دریں نماز سنت میگویند ایں از کجا نم در دست آورده کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در ہر رمضان با جبریل علیہ السلام مدرست قرآن می کرد در رمضان اخیر دوبارہ کرد از سنت ختم در رمضان ثابت میشود لیلۃ الدہار خارج الصلوۃ الخ ص ۱۱ مجموعہ فتاویٰ غزنی مطبوعہ مطبع مجتہبی دہلی امید کہ حضور والا صحیح واقعہ سے مطلع فرمائیں گے۔

الجواب مجھ کو اس مسئلہ میں دو تردد تھے ایک یہ کہ آیا ختم کا سنت ہو کہ نہ ہونا اصل مذمت کے یا صرف مشائخ کا قول ہے۔ مراجعت کرتے رہے فقہیہ سے یہ ثابت ہوا کہ یہ علماء احناف میں مختلف فیہ ہیں اکثر کا قول تو تاکہ یہی ہے بعض کا قول عدم تاکہ یہی ہو اور منشا اختلاف کا یہ سمجھ میں آیا کہ حسن نے امام صاحب اسکی سنت لقل کی ہو مگر بعض تو صریح بنا کدہ او عدم اکثر مشائخ نے اسکو سنت ہو کہ نہ ہو مفسر کیا ہو اور بعض نے تاکہ کی دلیل نہ ملنے سے مطلق سنت پر محمول کیا ہو مستحباً۔ اسی واسطے بعض متون میں اسکی سنت کو لیا ہو اور بعض میں مثل قدوری کے نہیں لیا پھر قائلین بالتاکد میں بھی متاخرین نے عذر کی حالت میں تاکہ کو ساقط کر دیا ومنہ کسل القوم او محققاً خالفوا میں گاہ گاہ ختم ہونا اسی قول عدم تاکہ پر مبنی ہو خواہ یہ عدم تاکد اصل ہے ہو خواہ کسی عذر سے ہو۔ اور ہر ایک کا عذر دوسرے پر رد یہ تھا اور یہ کہ قائلین بالتاکد کی دلیل کیا ہو سو اسی کو میں متعدد علماء سے استفسار کیا کرتا ہوں جس سے مقصود تاکد کی نفی نہیں بلکہ اسے طلب دلیل ہے اگر اسپر بھی اعتراض ہو تو اس اعتراض کا حاصل تو یہ ہوا کہ جو امر معلوم نہ ہو اسکو طلب نہ کرنا چاہئے تو اہل انصاف خود ہی غور کریں کہ آیا دین میں طلب علم مقصود ہے یا بقا علی الجہل میں غرضی



## المختصر في حكمة تحقيق متعلق قبر روضه بويه مع دفع شبهة قبور شجرین

سوال ترجم اخبار الجمعية میں ایک مضمون سبیلین صاحب نے وی کامیری نظر سے گذرا جس میں سید صاحب نے  
نے تحریر فرمایا ہے کہ نجد یوں کہ دست نظم میں بعض فرادات و موالد کی تخریب جو بعض اخباروں میں شائع کی گئی ہے اول  
تو وہ پایہ ثبوت کو نہیں پہنچی و مستزادات و موالد مذکور صلی نہیں بلکہ خلفائے نبی امیہ و عباسیہ کے تعمیر کردہ  
ہیں اور ان کو منہدم کر نہیں دینی مضائقہ نہیں تعمیر کے ان مقامات پر بدعیاتی رسوم جاری ہیں جبکہ انسداد ضروری  
ہے جو حق ان قبول میں مساجد کے ساتھ مماثلت پاتی جاتی ہے اگر یہ تو ضیح درست ہے تو کیا سرور کائنات صلی اللہ  
علیہ وسلم کا قبر شریف اس حد میں نہیں آتا اور اگر آتا ہے تو کیا اسکے ساتھ بھی ایسا سلوک جائز ہے جواب بے نزاع  
سے مطلع و پایا جاویں۔

الجواب سید القیور یعنی فرسید اللقبور صلی اللہ علیہ وسلم ما اختلف القبول والد بوجہ قیاس  
دوسری قبور قیاس مع الفارق ہے حدیثوں میں منصوص ہے کہ آپ کا دفن کرنا موضع وفات ہی میں موقوف ہے  
اور موضع وفات ایک بیت تھا جو حدیان و مسقف پر مشتمل تھا اس سے معلوم ہوا کہ آپ کی قبر شریف پر  
حدیان و مسقف کی مبنی ہوئی اجازت ہے اور بنا علی القبر سے جو مبنی آئی ہے وہ وہی جہاں بنا القبر ہو  
دریاں بہا ہیں اب رہا اسکا بقا یا ابقا سو چونکہ بعد دفن کے خلفاء راشدین میں کسی نے اقباء  
اسے بقا پر تکیہ نہیں فرمایا بلکہ ایک موقع پر استسقاء کی ضرورت شدیدہ سے صرف مسقف میں لیکر شندان  
کھولا گیا تھا جس سے اس بنا کے بقا کا مشروع ہونا بھی معلوم ہو گیا اور ظاہر ہے کہ بقا ایسی اشیاء کا گن  
اہتمام بقا کو عادتہ ممکن نہیں اسلئے اہتمام البقا کی مطلوبیت بھی ثابت ہو گئی اور چونکہ عمارت کا استحکام داخل فی الابقاء  
اسلئے اسکی مقصودیت بھی ثابت ہو گئی خصوص جب اس میں اور مصالح شرعیہ بھی ہوں مثلاً حضور اقدس صلی اللہ  
علیہ وسلم کے جس طرح کو اعداء دین سے محفوظ رکھنا کہ ان کا تسلط (نعوذ باللہ منہ) یقیناً مفوت احترام ہے اور جس  
مبارک کو احترام کا مقصود ہونا اہلی بدیہیات سے ہو اور اسی حکمت پر علماء اہل علم نے آپکی سہادت جلیلیہ کے انتفا کو مبنی  
فرمایا ہے اور مثلاً آپ کی قبر مطہر کو عشاق کی نظر سے مستور رکھنا کہ اس کا نظر آنا علیہ عشق میں محتمل تھا افضار الی التجاوز  
عن الحدود الشرعیہ کو جیسا مرن وفات میں کئی وقت کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور دیکھ کر قریب تھا  
کہ نماز کا انتظام ہی درہم و ہرہم ہو جائے جسکا فو تو حضرت شیخ دہلوی رح نے اس شعر میں کہینچا ہے ۵



در نماز خم ابروئے تو چوں یاد آمد  
حالتے رفت کہ محراب بہ فریاد آمد  
اور یہ دونوں امر (جو کہ حافظ للصلح الشرعیہ ہونیکے سبب مقصود ہیں) بدون بقا رہنا کے خاص اہتمام  
و استحکام کے محفوظ رہ نہیں سکتے اسلئے مقدرہ مقصود ہونیکے سبب یہ اہتمام بھی مقصود ہو گیا۔ نیز قبر منور  
ایسے موقع پر ہے کہ اُسکے پیچھے مسجد کا حصہ ہی بدون حائل کے قبر کی طرف سجدہ واقع ہوتا تو اس بنا میں  
جبلولہ کی بھی مصلحت ہے پس ثابت ہو گیا کہ ایک مٹلی کی طرح قبر ایک مٹل قبر کی حکم بھی کیا جاوے گا۔ واللہ اعلم  
لطیفہ۔ اس تحریر کے بعد شتوی معنوی لیکر دعا کی کہ اگلی اگر یہ حق لکھا گیا ہو تو شتوی میں سکے جو ہو سکی تا بیہ میں  
کوئی مضمون نکال آئے اور بسم اللہ کر کے کھولا یہ اشعار شروع صفحہ ہی میں نکلے جن کا مؤید ہونا بالکل ظاہر ہے۔

ایں نگر دی تو کہ من کردم یقین      اے صفات در صفات ما دین  
تو دریں مستعملی نے عالی      زانکہ محمول سنی نے عالی  
ما رمیت اذ رمیت گشتہ      خوشن در موج چوں کف ہشتہ  
لا شدی پہلوئے الاغانہ گیر      اے عجب کہ ہم اسیری ہم امیر

(دفتر چارم سرخی خشم کردن بادشاہ الخ)

تنبیہ۔ میں اس جواب کو علم پر مبنی سمجھتا ہوں ممکن ہے کہ کوئی صرف محبت پر مبنی سمجھے۔ ۲۰ صفحہ

اس جواب پر ایک دفعہ کے مقام سے اور سوال یا جو مع جو انیل میں کو رہی

سوال۔ اب رہ گیا یہ شبہ کہ آئیں حضرت شجین کی قبریں کیوں نہیں اس کا جواب کوئی سمجھ میں نہیں آتا ہوسکتا  
اسکے کہ حضرت عائشہ صدیقہ نے جواب دیکھا تھا کہ میرے حجرہ میں تین سو بیج با تین چاند نکلے ہیں (اس وقت  
صبح یا دہ نہیں کہ سو بیج ہے یا چاند) اور بروقت وفات کے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا  
تھا کہ ایک چاند آنحضرت سرور کائنات ہیں اور اسکے علاوہ بھی بشارات (اولہ مبشرہ بالفضل نہ کہ مناناً)  
شاید ہونگی جسکی وجہ سے حضرت شجین یہاں دفن فرمائے گئے۔ خلاصہ یہ کہ حضرت شجین تبعاً و ہاں دفن ہوئے  
ہیں اور حضرت عمر بن عبدالعزیز نے جو تعمیر جدید فرمائی وہ اصل میں آنحضرت سرور کائنات کیلئے تھی نہ بالقصد  
حضرت شجین کیلئے اسکے علاوہ کوئی جواب سمجھ میں نہیں آتا ہے۔

۱۱۲ اسم المفعول ۱۱۲ منہ

۱۱۳ و بکبر الدفن فی البیوت لاخصاصہ بالانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام قال لکمال لا یدفن صغیر  
ولا کبیر فی البیت الذی مات فیہ فان ذلک خاص بالانبیاء علیہم السلام بل یدفن فی مقابر المساکین (مرآۃ المفاتیح)



**جواب** سب جواب ٹھیک ہے اور قواعد کے موافق اسی کی تائید دوسری روایت بتاتی ہے وہی حدیث عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج ذات یوم و دخل المسجد و ابو بکر و عمر احدهما عن یمنہ و الآخر عن شمالہ و ہوا خذا بایدہما فقال ہکذا انبعث یوم القیامۃ رواہ الترمذی و قال ہذا حدیث غریب۔ وعن ابن عباس قال فی لواقف فی قوم فدعوا للہ لعمرہ قد وضع علمہ من یومہ اذا رجل من خلفہ قد وضع مرفقہ علی منکبہ یقول یرحمک اللہ الی الارواح یجعلک اللہ مع صاحبہ لا فی کثیر ما کنت اسمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول کنت و ابو بکر و عمر و فعلت و ابو بکر و عمر و دخلت و ابو بکر و عمر و خرجت و ابو بکر و عمر و التفت فاذا علی بن ابی طالب متغوی علیہ باب مناقب ابو بکر و عمر و فی مشکوٰۃ باب نزول عیسیٰ بن مریم عن عبد اللہ بن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینزل عیسیٰ بن مریم الی الارض فیترجم و یولد لہ و یمیکت خمساً و اربعین سنۃ ثم یموت فیدفن مع فی قبری فاوفم انا و عیسیٰ بن مریم فی قبر واحد ای فی مقبرۃ واحد بین ابی بکر و عمر رواہ ابن الجوزی فی کتاب الوفاء و روی الترمذی فی آخر باب من ابواب المناقب عن ابو مود و المدانی ناعثمان بن صفوان عن محمد بن یوسف بن عبد اللہ بن عبد اللہ بن سلیم عن اربیع عن جده قال لکتوب فی التورات صفۃ محمد عیسیٰ بن مریم یدفن معہ قال فقال ابو مود و قد بقی فی البیت موضع قبر ہذا حدیث حسن غریب و فی خلاصۃ الوفاء للسمری آخر الفصل العاشر فی الحدیث المذکور لفظ الطبرانی فی روایت یدفن عیسیٰ بن مریم علیہ السلام مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عمر ضیفون قبر ابی بکر فیدفن عثمان بن الضحاک و ثقہ بن حیان و ضعفہ ابو داؤد۔ روایت اولیٰ مثل صحیح کے ہے کہ تینوں حضرات ایک جگہ دفن ہونگے اور شارع کی خبر بلا تکیہ دلیل ذن ہو اور یہ احتمال کہ بعد بعثت کہ پھر مجتمع ہو جاویں لفظ ہکذا انبعث سے بعید ہے یہ تو عین بعثت کی کیفیت پر دال ہے۔ دوسری روایت میں من معنی کا لطیف استنباط کیا گیا ہے و مؤید بالنص ہونیکے سبب محبت سے تیسری روایت بھی مثل روایت اولیٰ کے صحیح ہے بلکہ اس سے بھی صریح ہے لفظ اقم میں اس مجاز کا احتمال و زیادہ بعید ہے اور بلا ضرورت غیر سموع۔ چونکہ پانچویں روایت کا مجموعہ مجرب ہے کہ حضرات خیر کا بیت میں دفن ہونا تواتر میں بھی مذکور تو شارع من قبلنا سے بھی ثابت ہوا اور سب بڑی بات یہ ہے کہ صحابہ کرام میں ایسا ہوا کسی نے تکیہ نہیں فرمایا تو اس کے اذن پر اجماع ہو گیا اب اس اجماع کی سند خواہ کچھ ہی ہو ہمارے لئے اجماع استنار کیلئے حجت کا فہم ہے۔ ۱۴ ربیع الاول ۱۳۸۵ھ



## اناسی وین حکمت عطار ثواب حاصل ثواب نیر

**سوال**۔ ایصال ثواب کی نسبت بعض وقت خدشہ گزرتا ہے کہ اگر عمل نیک کا ثواب بے مروتوں کی روح کو بخشا جائے تو بخشے والے کیلئے کیا نفع ہوا البتہ مردوں کو اس سے نفع پہنچتا ہے حضور اس خدشہ کو رفع فرمادیں کہ فردی کو اطمینان ہو جاوے گا۔

**الجواب**۔ فی شرح الصدور بتجیح الطبرانی عن ابی عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ التصدق احدکم صدقة تطوعاً فليجعلها عن ابويه فيكون لهما اجرها ولا ينقص من اجره شيئاً یہ حدیث نص ہے ہمیں کہ ثواب بخشنے سے بھی عامل کے پاس پورا ثواب پہنچے اور صحیح مسلم کی حدیث سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے من سن سنت حسنة قلہ اجرها واجر من عمل بها من غير ان ينقص من اجره شيئاً او كما قال وجہ تائید ظاہر ہے کہ دوسرے شخص کی طرف تعدیہ ثواب سے بھی عامل کا ثواب کم نہیں ہوتا (تفاوت ہے کہ حدیث طبرانی میں تعدیہ بالقصد ہے اور حدیث مسلم میں بلا قصد سو یہ فرق حکم مقصود میں کچھ مؤثر نہیں اور فقہاء نے بھی ان روایات کو مدلول کو بلا تاویل متعلق بالقبول کیا ہے کہ فی رد المحتار عن زکاة التائب خافیه عن المحيط الا فضل من يتصدق فقل ان ينوي بجميع المؤمنين والمؤمنات لاها اتصل لا ينقص من اجره شيئاً ۱۵ اور از اسمیل بقمر کے ذوق میں یہ ہے کہ معافی میں توسع اس قدر ہے کہ تعدیہ الی المحل الآخر سے بھی محل اول سوز وال نہیں ہوتا چنانچہ تعدیہ علوم و فیوض میں مشاہدہ ہے بخلاف اعیان کے کہ وہ ایسا نہیں بلکہ مہیہ کر نیکے بعد شرموہر ہر یکے پاس نہیں رہتی و ذکر العارف الروحی فی المشوی بعض آثار التوسع المعنوی۔ فقال ۵ در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیہ فراد نیست

فقط ۲۹ صفر کلاکلا

## اسی وین حکمت تجزیہ یا توفیہ اجر بالایصال الی المتعد

اس جواب پر ایک دوسرے مقام سے اور سوال یا جو مع جواب فیل میں مذکور ہے

**سوال**۔ مسئلہ مذکورہ علینہ سابق میں ایک امر قابل تحقیق اور بھی معلوم ہوا جسکے متعلق کوئی نص معلوم ہونے سے اکثر متردد رہا۔ امید کہ اسکے متعلق بھی اگر کوئی نص حضور والا معلوم ہو تو شرف آگاہی بخشیں۔ اللہ تعالیٰ اجر جزیل فی الدارین عطا فرمادیں۔ وہ جزئیہ یہ ہے کہ وہ اجر تجزیہ ہو کہ مساوی درجہ میں جن جنکو ایصال ثواب کیا گیا ہے



انہیں پوچھا گیا جیسا کہ عدل کا مقتضایہ یا ہر ایک بلا تجزی پورا پورا اس عمل کا ملیگا جیسا کہ اسکے فضل کا مقتضایہ  
**الجواب** ہمیں پہلے بھی کلام ہوا ہو کہ فی حدیث المختار جو وضع ہوا نہ لو اھدی الی اربعۃ یحصل لکل  
 منہم رجب فکذا لو اھدی الی رجب واحد والبقی الباقی لنفسہ اھ لمخصا قلت لکن سئل عن جواز الکی  
 عما لو قرأ اھل المقبرة الفاتحة هل یقسم الثواب بنہم ولا یصل لکل منہم مثل ثواب ذلک  
 کاملًا فاجاب بانہ افتری جمع بالثانی وهو اللامنی بسعة الفضل ص ۹۲ مگر کسی نے دلیل میں کوئی  
 نص ذکر نہیں کی اور ظاہر ہے کہ مسئلہ قیاسی ہے نہیں۔ اسلئے بدون نص ہمیں کوئی حکم نہیں کیا جاسکتا البتہ  
 سوال بالا کے جواب میں جو حدیث طبرانی کی مذکور ہے اسکو ظاہر الفاظ سے عدم تجزی پر دال کہا جاسکتا ہے کیونکہ  
 اجر ہا کا مرجع صدقہ ہے جس کا حقیقی مفہوم کل الصدقہ ہے نہ کہ جزو الصدقہ اور لھما سو بتناد اور شائع اطلاق  
 کیوقت کل واحد ہوتا ہے اور مجموعہ مراد ہونا محتاج قرینہ ہوتا ہے اور قرینہ کا فقدان ظاہر ہے پس یہ معنی یہ ہوئے کہ دونوں  
 میں سے ہر ہر واحد کو پوری صدقہ کا اجر ملیگا۔ اور دوسرا احتمالات مخالفہ غیر ناشی عن دلیل میں اسلئے معتبر نہیں  
 اور مسئلہ قطعیات میں سے نہیں اسلئے یہی ایسے احتمالات مضر نہیں۔

نیز سوال سابق کے جواب میں صبیح معلوم ہوا کہ تعدیہ ثواب من محل لی محل موجب نقص فی احد المحلین نہیں سطح  
 اس سے یہ بھی لازم آیا کہ تجزیہ جیسا کہ مقتضایہ ظاہر ہے تشریک محل مع محل کا ہے۔ نیز موجب نقص فی احد المحلین  
 نہیں کیونکہ تعدیہ و تجزیہ آثار میں متماثل ہی ہوتے ہیں و اشرا علم ۱۹ ربيع الاول ۱۳۳۵ھ

## اکیاسی ویں سکتہ توجیہ قول حنفیہ بوزقارت درقارۃ

**فائدہ**۔ تبعض الدلائل علی قول ابو حنیفۃ او لا یجوز القراءۃ بالغارسیۃ فی التلوخ احتمالاً  
 او حمل قولہ تعالیٰ فافروا ما تنیسرہ القرآن علی وجوب رعایتہ المعنی دون النظم لدلیل لاح  
 لد فی الحاشیۃ کان ذلک الدلیل ما نقل عن بعض الافاضل من ان من فی الامیۃ للتبعض و بعض  
 ما یقرأ من القرآن نوعان بعض ترکیبی کالایۃ ما من بعض مہم الہام بعض بسیط کالمعنی بدون النظم العربی  
 فیکون کل منہما جائز لقراءۃ مرغیہ عن عموم البعض لہذا ہذا اما یظہر مرادہما جعل القراءۃ عبادۃ  
 عن مجموع اللفظ والمعنی اھ قلت کہا فی التوضیح و مشایخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنی  
 والظاہران مرادہم النظم الدال علی المعنی اھ قلت و ممکن ان یکوز ذلک الدلیل قولہ تعالیٰ



وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجْمِيًّا لَقَالُوا الْوَلَا فِقْدَانَتْ آيَاتُهُ وَتَقْرِيهِ أَنْ لَهِ تَعَالَى جَعَلَ لَوُحِي الْعَجْمِي قُرْآنًا  
باعتبار المعنى ومن لوازم القرآن صحة الصلوات لقراءته لقوله تعالى فَأَقْرَأُوا مَا يَنْشُرُ مِنَ الْقُرْآنِ  
ولما احتمل أن يكون من شرائط هذا لزوم كونها مقصوداً بالانزال فلا يستلزم الصحة وقت  
الانزال لقصدى والمعنى منزل لا قصد بل تبعاً للنظم لا يثبت المدعى جوفها ولعل رجحان هذا  
الاحتمال محل لا ما على الرجوع عن هذا القول -

رحمة الله عليه  
بیاسی وین حکمت رسالہ احسن التفهیم مقولہ سیدنا ابراہیم بتحقیق توجیہ لانا رمی  
یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۵۰۶ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۰۸ پر ختم ہو گیا ہے۔

تراسی وین حکمت رسالہ در حجت الحسام من اشارة الاسلام  
یہ رسالہ اس کتاب کے ۵۹۸ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۹۹ پر ختم ہوا ہے۔

چوراسی وین حکمت رفع شبه بسبب و صیف و شتار از تنفس و زخ

سوال - صیف و شتار کو جو حادثہ پیش میں جہنم کے دو سانس ہی سبب فرمایا گیا ہو اسکی کیا توجیہ جو رفع ہکالات  
الجواب - اس باب میں جو روایات وارد ہیں ان میں سے میرے الفاظ اس روایت کے ہیں - عن محمد  
بن ابراہیم عن ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال قالت النار رب  
اکل بعضی بعضاً فاذا نال انفس فاذا نالها بنفس نفیس فی الشتاء ونفس فی الصيف فما وجد  
من برد او زمر فی نفس جہنم وما وجد ثم من حر او حرور فی نفس جہنم رواہ مسلم فی باب الابرار  
بالطہر فی شدۃ الحر من بعضی الجماعۃ وینال الحر فی طریقہ فی شرحہ للنووی قال لفاصلی خلف  
العلماء فمعناہ فقال بعضهم هو علی ظاہرہ قیل بل هو علی وجه التشبیہ والاستعارۃ والتقویہ  
وتقریر ان شدۃ الحر تشبیہاً جہنم فاحذروہ واجتنبوا حرورہ قال والاولی الامر قلت الصواب  
الاول لانہ ظاہر الحدیث ولما نفع من حملہ علی حقیقتہ اھلخصاً - الفاظ میں غور کرنے سے ظاہر ہوا  
حدیث کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ناسی مراد علی سبیل التعلیل عام ہوا اسکے دونوں طبقہ حرارت و برودت و اکل سے  
مراد ہر دو طبقہ کے اجزاء کا تصادم و تزاجم و نفس سے مراد ان دونوں اجزاء کی حرارت یا برودت کی شدت  
باہر دفع ہو جانے سے اس تزاجم میں قدری سکون ہو جانا۔ وجہ طور یہ ہے کہ اگر فاصل طبقہ حرارت کے دو سانس  
دیرونی مراد ہو جائیں و شتار کو اول کا اور صیف کو ثانی کا سبب بنا جائے تو خود آہیں تو چند اس استبعاد نہ ہوگا



لیکن اندونی سانس کو رفع شکایت میں دخل نہ ہوگا کیونکہ اس سے تو اجزاء کا تصادم پڑے گا اور حالانکہ حدیث سے ہر دو سانس کا رفع شکایت میں دخل مفہوم ہوتا ہے تو اس میں توجیہ حدیث کی جیسے حرارت و برودت کے اسباب طبعیہ سے تعارض نہ ہو یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان اسباب طبعیہ میں جو خاصیت حرور و برودت کی ہے یہ مستفاد ہو جنہم کے ان دونوں طبقوں سے جس طرح نور قمر مستفاد ہوتا ہے اور شمس سے پس حرارت موسمی طبقہ حرارت جنہم کا اثر ہو تو بواسطہ اسباب طبعیہ حرارت کے اور برودت موسمی طبقہ زمہر جنہم کا اثر ہو تو بواسطہ اسباب طبعیہ برودت کے۔ پھر حرارت و برودت کا اختلاف شدت و خفت میں یہ دو سبب اسباب معارضہ کی قوت و ضعف سے ہو کیونکہ مفرد کا اثر اور متاثر اور مجموعہ کا اور متاثر ہوتا ہے اور امکانہ کے اختلاف سے آثار موسمیہ کی تقدم و تاخر کا اختلاف یہ اس اثر لفسیق کے جلدی یا بدیر پہنچنے سے ہو جسے نور اور صوت باوجود زمین وقت میں پیدا ہونیکے اسباب خارجہ سے کہیں فوراً پہنچتے ہیں کہیں بدیر۔ اب بفضلہ تعالیٰ اس پر کوئی امکان باقی نہیں رہا اور اگر اب بھی کسی مغلوبہ مادہ کو جی کو نہ لگے تو اس کے لئے بجائے تکذیب حدیث کو حل علی المجاز ہی غیبت سے اور چونکہ شتا میں عادت بھی ہے تعجیل ظہر کی اور تعجب بھی ہے اس لئے بروجنہم سے حفاظت خود حاصل ہو جاتی ہے تصریحاً اس پر تنبیہ کی حاجت نہیں ہوتی پھر یہ کہ اس وقت برد شتا بھی نہیں ہوتا اور جو اوقات شدت برد کے ہیں جسے عشا میں تاخیر ان میں چونکہ عام عادت ہے اس کے تدارک کے اہتمام کی البتہ کسی غیر ہلے اس لئے اس کا خاص اہتمام بھی تعجیل سے نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم ۱۱ رزی الحجۃ ۱۳۲۵ھ۔

## پچاسی ویں حکمت ثبوت لحم بقر خور دن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم

سوال۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی گائے کا گوشت کھائے یا نہیں اگر کھائے تو کون کتاب میں آگاہ فرما کر فرمایا۔  
الجواب عن ابی الزبیر عن جابر قال ذبح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عائشۃ رضی اللہ عنہا بقرة يوم النحر صحیح مسلم کتاب الحج ص ۱۲۲ ج ۱)

وعن الاسود عن عائشۃ رضی اللہ عنہا عن ابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بلحم بقرة فقيل هذا ما تصدق به علی برة فقيل هو لها صدقة ولنا هدیۃ (صحیح مسلم کتاب الزکوٰۃ ص ۱۲۲ ج ۱)

حدیث اول سے فقیر بقرة اور حدیث ثانی سے دسترخوان پر لحم بقرة کا حاضر ہونا اور ان سے الاکل کا جواب پناجہ کا لازم عادی ہو نوش فرمانا یہ سب تصریحاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ ۱۲ رزی الحجۃ ۱۳۲۵ھ۔



## پھیاسی دین حکم شنیدن گراموفون

**سوال**۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین مسئلہ ذیل میں۔ گراموفون (یا فونو گراف) جو ایک عام آلہ جاذب الصوت ہے جس کے اندر مختلف آوازیں (مثلاً راگ سادہ۔ اور سحر المزامیر غزلیں جائزہ اور ناجائزہ حتیٰ کہ فحش اور گندی نظمیں مذاق لیکچر کلام مجید نعتیں۔ مؤذنین کی اذانیں وغیرہ) بھری ہوئی سنائی جاتی ہیں۔ یہ راگ وغیرہ مرد و عورت سب کے ہی ہوتے ہیں اس آلہ کا رواج عام شہروں میں متجاوز ہو کر قصبہات و دیہات میں بھی پہنچ گیا ہے۔ دریافت طلب یہ امر ہے کہ اسکا سننا کیسا ہے عورت یا اہل مرد کی صورت تو سامنے ہوتی نہیں مگر آواز کا عکس و نقل مثل اصل کے ہوتی ہے۔ ان جملہ اقسام میں کون صورت جائز ہے اور کون صورت ناجائز ہے۔ بعض کہتے ہیں چونکہ صوت محض ہے لہذا جائز ہے جو اصل حکم موخر پر فرمایا جائے۔

**جواب**۔ یہ صوت جس صوت کی حکایت ہو عام میں اسی کے تابع ہے پس اصل اگر مذموم ہے جیسے معازف و مزامیر و صوت نسا و مار و دیا فحش و معصیت اسکی حکایت بھی ایسی ہی مذموم ہے اور اگر اصل مباح ہے حکایت بھی مباح ہے۔ اور اگر اصل محمود ہے تو فی نفسہ تو اسکی حکایت بھی ایسی ہی ہے مگر عارض کے سبب اس میں تفصیل ہو گئی ہے وہ یہ کہ اگر اس میں تلمیح مقصود ہے تو طاعت کو آلہ تلمیح بنانا حرام ہے پس قرآن وغیرہ سننا اس میں حرام ہے اور اگر تلمیح مقصود نہ ہو جیسے کوئی مضمون نافع دوسری جگہ پہنچانا ہو اور اس میں بند کر دی جائے وہ جائز ہے اور قرآن میں یہ نیت اول تو فرضی ہے اور اگر واقعی ہے تب بھی تشبہ ضروری اہل تلمیح کیساتھ لہذا اجازت ہوگی جیسے ماندہ پیر طروف شربت کو ہیئت طروف خمر رکھنے کو فقہار نے حرام فرمایا ہے۔ عجمادی الاخریٰ مسئلہ۔

**سوال**۔ یہ عریضہ اس وقت اسلئے لکھ رہا ہوں کہ گناہ و سبوتاظ محمد یعقوب صاحب کا ایک خط اس مضمون کا آیا تھا کہ گراموفون اور فونو گراف کا رواج آجکل گھر گھر مورہا ہے۔ اس کے متعلق مفصل فتویٰ کی ضرورت انکا خیال ہے کہ اسکو طبع کر کے تقسیم کریں۔ اس ضرورت کیلئے احقر نے جناب کافتویٰ امدادیہ دیکھا تو حوادث الفتاویٰ ص ۱۷ میں اس کے متعلق حضرت نے کافی بحث فرمائی ہے جسکو دیکھ کر اطمینان ہوا لیکن ایک غلط فہمی رہ گیا کہ حضرت نے گراموفون کو محض ایک آلہ حاکم صوت مثلاً دیگر آلات حاکمہ ٹیلی گراف و ٹیلی فون وغیرہ قرار دیا اس کے سننے سنائی کو اصل محکم عنہ کرنا ہے۔ اس میں یہ غلط فہمی ہے کہ عام عرف و عادت اور اسکی وضع و مقصد کے لحاظ سے یہ محض آلہ حاکم نہیں معلوم ہوتا بلکہ منجملہ آلات تلمیح و تلعابک و معازف و مزامیر کے معلوم ہوتا ہے عام طور پر



زبانوں پر اسکا نام بھی باجہ پکارا جاتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس سے حکایت صوت کا کام لیا جاسکے سو یہ تو کچھ نہ کچھ دوتار ستار وغیرہ میں بھی ہوتا ہے گو اتنا صاف نہ ہو اور اسی وجہ سے ہندی مثل مشہور ہے "تانت یاچی پایا" بالخصوص ہارمونیم باجہ میں تو تقریباً صاف آواز پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ یہاں حادث صوت جدید ہے اور وہاں بعینہ ہواؤ متکیف کا سماع لیکن ہر حال رکھارڈ لگانا اور اسپر سکی سوئی رکھ کر کسی خاص ہوائی متکیف کا حاصل کرنا یہ بھی ایک درجہ میں احداث صوت کہلا سکتا ہے۔ الغرض عرف و عادت اور عام طور پر اسکی وضع و استعمال ہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی منجملہ آلات لغنی کے ہے ٹیلیفون کی طرح آگے ہاکیہ نہیں اسلئے اصوات مباحہ بھی اسکا نام مباح نہ ہونا چاہیے اور یہ خیال ہوتا ہے (واللہ اعلم بالصواب) کہ عام آلات لغنی اور گراموفون میں دہی فرق ہے جو عام آلات تصویر کشی اور فوٹو گراف میں کیونکہ عام طور پر تصویر ایک حسب الخواہ صورت کا احداث اپنی طرف سے کرتا ہے اور فوٹو گراف ایک محکی عنہ کے تابع ہوتا ہے اور اس کے عکس کو جو غیر قائم تھا مصالحہ کے ذریعہ پائیدار بنادیتا ہے لیکن عکس کو پائیدار بنانے ہی کا نام تصویر کشی رکھا جاتا ہے اور فوٹو گراف اور قدیم طرز کی مصوری کو برابرا جائز قرار دیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ عکس حسب وقت تک عکس تھا جائز تھا اور جب بدیعہ فوٹو اسکو قائم کیا گیا تو اب یہی عکس تصویر کہلا گیا اسی طرح ایک جائز کلام جب تک اپنی اصلی صورت میں تھا وہ ایک کلام تھا کہ حسنہ حسنہ قبیحہ قبیحہ لیکن جب اس آگے کے ذریعہ اسکو قائم کر کے اعادہ کیا گیا تو یہی ایک لغنی و تلیف امید کہ جواب باصواب مطئن فرمایا جائے۔

**الجواب**۔ شبہ کے نشا کے قابل توجہ ہونے سے دل خوش ہوا اسلئے توجہ کر کے مقام کی توضیح کرتا ہوں۔ میں نے اپنی تقریر میں باحث حکایت پر صرف باحث محکی عنہ سے استدلال نہیں کیا بلکہ اسمیں ایک قید بھی ہے جو غایت شریک کے سبب محتاج تصریح نہیں وہ قید یہ ہے کہ اس حکایت نہیں وارد نہ کی گئی ہو اس سے شبہ کا جواب حاصل ہو گیا۔ کیونکہ حکایت صورت حیوانیہ (یعنی تصویر) سونی وارد ہے۔ اسی طرح حکایت صوت بواسطہ آلات معارف و غیرہ منہ عنہ ہے وفاق المقتیس علیہ ورنہ مطلق حکایت صورت تو آئینہ اور بانی میں بھی ہے اور حکایت صوت گنبد کی صدا میں بھی ہے اور اس میں حرمت نہیں۔ اگر شبہ کیا جائے کہ فوٹو گراف میں بھی حکایت صوت ذریعہ آلات لہو محرم ہے تو وہ بھی منہ عنہ ہوتی اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہ غیر مسلم ہے اسلئے کہ ملا ہی مجرمہ وہ ہیں جہاں خود ان ملا ہی کی صوت بخصوصہ مقصود ہو۔ گو اسمیں کوئی خاص لہجہ بھی منضم کر لیا جادو جیسا ہارمونیم میں ایسا اضافہ ہو جاتا ہے اور گراموفون میں خود اس آگے کی صوت بخصوصہ مقصود نہیں بلکہ مقصود اصل صوت محکی عنہ ہے جسکا



اس آلہ کے ذریعہ سو محفوظ کر کے امداد کیا جاتا ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ گراموفون میں جو صوت بند کیے پیدا کیجاتی ہے۔ اگر اصلی محکی عنہ پر قدرت ہو جاوے تو پھر اس آلہ کی طرف اسوقت التفات بھی نہ کیا جائے بخلاف ہارمونیم وغیرہ کے کہ ایسے وقت بھی اس سے قطع نظر نہیں کیجاتی اور راز اسکا یہ ہے کہ گراموفون کی خصوصیت اس صوت میں حظ نہیں بڑایا لہذا اصل کرہوتے ہوئے اسکا قصد نہیں کیا جاتا اور ہارمونیم کی خصوصیت کو خط خاص میں دخل ہے جو سارہ استعمال میں مفقود ہے اسلئے اصل کے ہوتے ہوئے بھی اسکا قصد کیا جاتا ہے اس سے صدا ثابت ہو گیا کہ ان ملاہی میں سے نہیں جنکی صوت بخصوصہ مقصود ہوتی ہے اور حرمت ایسے ہی ملاہی کے ساتھ مخصوص ہے کہ اسکا رہا یہ شبکہ اسکو عرف میں باجاکتے ہیں اول تو اطلاق عرفیہ سے حقائق و احکام شرعیہ پر استدلال نہیں ہو سکتا پھر ممکن ہے کہ باعتبار اکثریت استعمال فی اللہ کے اسکو حرمت مطلقا میں نہ کی جائے۔ اگر یہ کہا جائے کہ علما اطلاق عرفی کو خود واضع کا قصد بھی اس سے تلی ہی ہے جواب یہ ہے کہ اس میں واضع کا قصد مؤثر نہیں بلکہ مستعمل کے قصد کا اعتبار ہے غور فرمایا جاوے کہ اگر طبل سحر یا طبل غزاہ کا جھوکھٹا سنے جائز کہا ہے ورنہ اس نے بقصد تلی بنایا ہو مگر استعمال کرنا والا بقصد صحیح اس سے کام لے تو کیا اسکو محض بنا برنیت واضع نا جائز کہا جاسکتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ اگر استعمال کرنا والیکا قصد بھی تلی کا ہو مگر خاص نہی ریکارڈوں کا استعمال کر دینا اصوات مباح محفوظ ہیں تو کیا اب بھی حرمت کا حکم نہ ہوگا۔ حالانکہ قصد تلی کا ہی ہے جواب یہ ہے کہ تلی حرام نہیں ہوتی حدیث میں سو میں سے تین چیزوں کا جواز کیلئے استثنا فرمایا گیا ہے اور اصل استثنا میں اتصال ہر الابدیل کا دلیل اس سے معلوم ہوا کہ جس تلی میں کوئی مفسدہ ہو وہ حرام ہے اور جس میں کوئی غرض صحیح ہو کما فی الثلثۃ للمذاکرۃ محمود و مطلوب ہے اور جس میں نہ کوئی مفسدہ ہو نہ غرض صحیح نہ عبت اور خلاف اولیٰ ہے۔ پس حکایت صوت مباح میں کوئی مفسدہ تو ہے نہیں ورنہ وہ صوت مباح ہی نہ ہوتی۔ اب دو احتمال رہ گئے اگر غرض صحیح ہے جیسے کہ محقق عالم البیان کا دعنا بند ہو۔ اسکی حکایت محمود ہوگی اور اگر غرض صحیح نہیں تو عبت اور خلاف اولیٰ ہے اور اخیر میں ایک ضروری تنبیہ کافی بھی معروض ہے وہ یہ کہ یہ تفصیل نہ کو رخلوع العوارض کی حالت میں ہے ورنہ اگر کوئی عارض موجب منع پایا جاوے جیسا مباح کی اجازت نفی ہو جائے ابتداء فی المحرم کی طرف تو اس صورت میں قبیح لغیرہ میں داخل ہو کر واجب المنع ہو جاوے گا۔ ایک سری تنبیہ فی بھی واجب النکر ہے جسکو حق نے، حجابی الاخریٰ للکلیۃ کو فقہ میں ذکر کیا ہے وہ یہ کہ قرآن (بقصد تلی) سننا اسمیں سے حرام ہے کہ طاعت کو آلہ تلی بنانا حرام ہے اور اگر تلی مقصود نہ ہو تب بھی تشبیہ و اتساع تلی کیساتھ لہذا اجازت نہ ہوگی جیسے مائدہ بہ ظروف شربت کو بہیئت ظروف خمر کھنے کو فقہاء حرام فرمایا اہل شعبان



**تمت بالا سوال**۔ گراموفون کے متعلق حضرت الاکرمہ قسطلی نے تحریر کیجئے کہ اصل مسئلہ میں تقریباً شفا ہو گئی اور یہ سچ ہے

آگیا کہ حرمت کی کوئی وجہ نہیں لیکن مقورہ اخلجان اس فرق میں باقی رہ گیا ہے جو حضرت نے جملہ معارف و مزامیر اور گراموفون کے درمیان فرمایا ہے وہ یہ کہ گراموفون کی صوت بھی بخصوصہ مقصود معلوم ہوتی ہے (کما فی سائر المعارف) اسکی صوت میں یک قسم کی گونج پیدا ہو کر نسبتاً سادہ استماع ایک خط کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بہت سے آدمی کہ جنکے سامنے اگر اصل صوت اپنی اصلیت پر پیش کیا جاتی تو وہ اس پر کان نہ لگاتے اور اس آلہ میں بند ہونیکے بعد نہایت ذوق و شوق سے سنتے ہیں البتہ ناچ رنگ وغیرہ میں اصل محکی عنہ پر قدرت ہوئی کی صورت میں اس آلہ کی طرف توجہ نہیں رہتی جسکی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ وہاں خط صوت کیساتھ دوسرے خطوط نفس بھی جمع ہو جاتے ہیں ناچ رنگ و لگانے بجائیکے سوا اور چیزوں کے متعلق عام حالات پر نظر ڈالتے ہوئے یہی خیال ہوتا ہے (واللہ و رسولہ و لو ابدا علم) کہ اگر ایک طرف اصل و غلط ہوتا ہو اور دوسری طرف گراموفون میں اسی و غلط کی حکایت ہو تو بہت سے آدمی اسی کی طرف جھک پڑیں گے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود اسکی صوت بخصوصہ مقصود ہی مثل سائر اللہا ہی و المعارف۔

(۲) آخر میں تنبیہ جزئی کے تحت میں جو حضرت نے ارقام فرمایا ہے کہ (اگر تلمی مقصود نہ ہو تب بھی تشبیہ ال تلمی کیساتھ لہذا اجازت نہوگی) اسکا مقتضی بھی عموم منع معلوم ہوتا ہے کیونکہ مواعظ اور ان کے امثال جو مطلوب فی الدین ہیں ان کیساتھ بھی تلمی اور تشبیہ ال تلمی منع کر نیکی قابل ہیں اگرچہ تلمی بالقرآن کی حد تک پہنچیں سوائے اگر کوئی شخص غرض صحیح کے ساتھ بھی سنتا ہو تب یہ تشبیہ مانع جواز نہیں۔

(۳) تنبیہ کلی کے تحت میں جو ارشاد فرمایا گیا ہے اسکا مقتضی بھی حالات و واقعات کو دیکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسکے استماع سے مطلقاً منع کیا جائے کیونکہ اسکی کسی خاص صورت کی اجازت سے ابتداء فی المحرم کا عام طور پر قوی اندیشہ ہے جیسا کہ تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عوام میں تفصیلات و دقیقیات محفوظ نہیں رہتیں۔ الحاصل اولاً خود اس آلہ کو منعاً مزامیر کیساتھ ایک گونہ مشارکت ہے جو اصل عدم جواز کا سبب بن سکتا ہے۔ دوسرے اگر اس میں بھی قطع نظر کیا جائے اور فی نفسہ اس میں حکایت صوت کو مباح قرار دیا جائے تب بھی خارجی عوارض مثلاً اندیشہ ابتداء فی المحرم اسکی حکایت کے مقتضی ہیں۔ تیسرے اگر بلا غرض صحیح سنتا ہے تو اسکا عبث و خلاف اولیٰ ہونا مسلم ہے جو اور اگر غرض صحیح سے سنتا ہے یعنی ایسی چیز سنتا ہے جو مطلوب فی الدین ہے تو اس صورت میں قصداً تلمی یا تشبیہ ال تلمی اسکے نواح ہوا۔ واللہ اعلم و علمہ تم و احکم۔ یہ چند معروضات اعتماداً علی العنایات السنیہ کیے ہیں در نہ جرات نہ ہوتی۔

۵ کرم ہائے تو مارا کرد گستاخ۔ والستدھم۔



**الجواب** بعض طبائع کے اعتبار سے قصد صوت مخصوصہ کا انکار نہیں ہو سکتا مگر اسکے عموم کا دعویٰ بھی مشکل ہے۔ بعض طبائع یقیناً ایسے ہونگے کہ اگر اصل میں کوئی خط بھی نہ ہو تب بھی محض گونج کے سبب تتبع کی طرف التفات نہ کریں اور اگر طبل سحر میں بعض کے قصد ملی سر حکم کی تعمیم مشکل ہو اور اس قصد کی اکثریت اقلیت کا مدار اجتہاد پر ہے۔ لہذا اطلاق منع تفصیل فی المنع مفتی مئی کے پیرا اسکے علاوہ انکار مارت قریب قریب کے اعتبار سے عام ہر دم یہ کہ اس لئے کہ مختلف پلیٹوں میں مختلف اصوات بند ہوتی ہیں اور ان میں سے کسی کو کوئی مطلوب ہوتی ہے کیونکہ کوئی اور یہ تفادات اصل ہی کے تابع ہو ورنہ بلا ہی کو نغمات والحن سبب تقارب محض ہیں اور یہ حسب کم فی نفسہ میں کلام ہے باقی اذضاء الی المحرم یا تشبیہ یا الی القلی کے موثر فی المنع ہونے میں کلام نہیں لیکن اسے فاسد عارضہ اور ضرورت میں اگر تعارض ہو فاسد کے انسداد کیسے نہ تحصیل ضرورت کا انتظام کر لینے کی صورت میں کیا حکم ہوگا اسکو تو اس کے دیکھ لیا جائے مثلاً اگر کسی آلہ میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا وعظ کسی نے بلا اطلاع حضرت کے بند کر لیا ہو تا اور کوئی شخص اسکی تبلیغ عام کیلئے خلوت میں اسکی نقل حاصل کر کے پھر کتابت میں ضبط کر کے اسکو تقریر یا طباعت شائع کر دیتا تو اس خاص مستمع فی الخواہ کیلئے کیا حکم ہوگا۔ یہ قابل تحقیق ہے بخلاف انقرضی بعد الضرورة فیہ ثم لئان انتسح فی الکلام ونقول ان قبح الملاحی لو کان لعینہا لما ارتفع عن طبل السحر والغزو وجرس الساعی کما سیم فی المساجد فاذن ہو لغیرہا فلینظر ان هذا الغیر ما ہو وهل هو منقطع فی هذه الاکثر اذ المرتکن حاکمۃ علی الصوت الغیر المشرع وهذا المراد ذکرہ فیما کتبت من قبل هذا عن غلط بعض العامة فالآن ذکرہ بلسان الخاصیۃ لاینظر وافیہ ویتاید کون هذا البقیع لغیرہ بما فی الدار المختار قبیل فصل اللبس من کتاب الخطر والاباحۃ ونصہ من ذلك (ای من الملاحی) ضرب التوبۃ للتعاخر فلو للتنبیہ فلا یاس بہ کما اذا ضرب فی ثلاث اوقات لتذکیر ثلاث نغمات الصور متناسبة بیدھما فبعد العصر لا شاقۃ الی النغمۃ الفرع وبعد العشاء الی النغمۃ الموت وبعد نصف اللیل الی النغمۃ البعث وتمامہ فیما علقۃ علی الملتغی وفرد المختار تحت قولہ بعد العصر ما نصہ اقول وهذا یفید ان الہ اللہ هو لیست محرمۃ لعینہا بل یقصد اللہ ہوا منہا اما من سامعہا او من المشتغل بہا وبہ تشعیر الاضاۃ الا تری ان ضرب تلك الآلات لعینہا حل تارۃ وجرم لخری باختلاف النیۃ والامور بقا صدہا وفیہ دلیل لساداتنا الصوفیۃ الذین یقصدون سماعہا امور اہم علمہا فلا یباید المعترض بالانکار کیلا یحرم برکۃ فہم السادۃ الاختیار الخ وفیہ علی



قوله وتمام الخ حيث بعد غزوة فامر الى الملاعب لانهم البزوى وينبغي ان يكون بوق الخ  
يجوز كضرب النوبة وعن الحسن لا بأس بالدف في العرس ليشتهر في السراجية هذا اذا لم يكن  
جلاجل ولم يضر بملو هيبة انظر ب اه اقول وينبغي ان يكون طبل المسحر في رمضان لا يقطع  
النائمون للسحر كيقق الحمار تامل اهنعم لو منع من سد الذرائع كان احوط واصوب لدين  
العامة لكن مع هذا لا سبيل لاحد على احد الى المواخذة على ترك الاحوط والمساءة الظن  
به والله اعلم - ۶ رمضان المبارك سنة ۱۳۴۵ هـ -

## ستاسی وین حکیم عمل سمرنیم

السؤال - کیا فرماتے ہیں علماء دین و شرع متین در باب من مسئلہ میں کہ سمرنیم کا سیکھنا اور اس پر عمل کرنا اور یقین  
کرنا مسلمانوں کو ایسا ہی ہو جس طرح شریف جائز ہے یا ناجائز ہے۔ اور ایک دینیتین پاؤں کی بچھا کر مردہ کو  
بلکہ سوال جواب کہتے ہیں اور روح سے دریافت کئے بتلاتے ہیں کہ تمہارا کام ہو گا یا نہیں ہو گا اس پر یقین کرنا مسلمانوں  
کیسا ہے۔

الجواب - اول سمرنیم کی حقیقت سمجھنا چاہئے پھر حکم سمجھنے میں آسانی ہو جاو گی حقیقت اس عمل کی یہ ہے کہ  
قوت نفسانیہ کہ ذریعے بعض افعال کا صادر کرنا جیسے اکثر افعال قوی بدنیہ کہ ذریعے صادر کئے جاتے ہیں  
پس قوت نفسانیہ بھی مثل قوی بدنیہ کے ایک آلہ ہو صدور افعال کا اور حکم اس کا یہ ہے کہ جو افعال فی نفسہ مباح  
ہیں ان کا صادر کرنا بھی اس قوت سے جائز ہے اور جو افعال غیر مباح ہیں ان کا صادر کرنا بھی ناجائز مثلاً جس شخص  
پر اپنا فرض واجب ہو اور وہ وسعت بھی رکھتا ہو اس قوت سے اس کو مجبور کر کے اپنا حق حصول کر لینا جائز ہے اور  
جس شخص پر جو حق واجب نہ ہو جیسے چندہ دنیا یا کسی عورت کا کسی شخص سے نکاح کر لینا اس کو مغلوب کر کے اپنا  
مقصود حاصل کر لینا حرام ہے و علی ہذا القیاس سائر افعال یہ تو اس کا حکم تھا فی نفسہ در ایک حکم سے باعتبار عارض  
کے کہ اگر اس میں کوئی مفسدہ خارج سے منضم ہو جاوے تو اس مفسدہ کی وجہ سے بھی ہمیں ممانعت عارض ہوو گی  
مثلاً اس کو ذریعہ کشف واقعات کا خواہ ماضیہ ہوں یا حال یا مستقبلہ بنانا جیسے کوئی دلیل شرعی نہیں مثلاً چور کا  
دریافت کرنا یا کہ مردہ کا حال پوچھنا یا کسی کام کا انجام پوچھنا یا اعتقاد حسنہ و راجح کا کرنا جیسا سوال میں  
۱۵۰۱ کی بحث بتیسویں غریبہ میں بھی دیکھ لی جاوے ۱۲ منہ -



مذکور ہے کہ یہ سب محض کذب و زور و بلیس غور و جہل خود اکثر عمل کر نیوالے قبل از جہل میں در اسی جہل پر انکی تصنیف  
اس فن میں نبی ہیں بعضے دوسروں کو دہو کہ دیتی ہیں مسموم سوان چیزوں کا کوئی تعلق نہیں و اگر بالفرض ہوتا بھی  
تب بھی مثل کمانت و عرافت و نجوم کے اس سے کام لینا اور اس پر اعتقاد کرنا حرام ہوتا چونکہ احقر کو اس عمل کا خود  
تجربہ ہے اسلئے تحقیق مذکور میں کچھ تردد نہیں۔ ۲۵ رجب ۱۳۲۷ھ

## اٹھاسی ویں حکمت جواب اشکالات بر سئلہ تقدیر

**سوال**۔ براہ عنایت سئلہ ذیل پر اپنی قیمتی رائے کا اظہار فرما کر مشکور فرما دیں کیونکہ یہ سئلہ عرصہ سے مجھے  
اور میرے اہل کمال پریشان کر رہے ہیں میرا خیال ہے کہ آپ کا اس سئلہ پر روشنی ڈالنا صرف میرے لئے ہی  
نہیں بلکہ ہندوستان میں متعدد متفکر و ماغوں کیلئے باعث تسکین ہوگا بھلا ایمان ہو کہ خدا تعالیٰ علیم کل و عالم الغیب  
اسکا عالم الغیب ہونا اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اُسے مستقبل کے ہر چھوٹے سے چھوٹے واقعہ علم حاصل لہذا ہر کام کیلئے  
ایک طریق کا قبل از وقت مقرر ہو گیا پھر اگر یہ بے فکر کے قتل کا ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ کو اسکی بھی خبر تھی اور اُس نے  
بکر کو قبل کیا وہ بھی خداوند کریم کے علم میں تھا یعنی اسے معلوم تھا کہ زید کو بکر قتل کرے گا۔ اسی طرح اس کام کو ہونا چاہئے  
تھا ورنہ علم الہی باطل ٹھہرتا جب ہم خدا تعالیٰ کے اس علم غیب کو ہر انسان کے مستقبل پر مضبوط کرتے ہیں تو انہیں ان  
کو مجبور محض ماننا پڑتا ہے اور خدا تعالیٰ کے عالم الغیب ہونے کی صفت پر ایمان رکھنا فیصلہ کم کو ماننے کا مترادف ٹھہرتا  
ہے اب اس مذموم فیصلہ کم کلام سنتے ہی ہم اپنے عقیدہ کو اس سے بری الذمہ ٹھہراتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہیں ہمارے  
افعال کے ہم خود مختار اور ذمہ دار ہیں جیسا چاہیں کر گزریں اس حالت میں خدا کو ہمارے افعال کے علم سے  
نوعہ باللہ عاری ماننا پڑتا ہے علاوہ ازیں خدا کو عالم الغیب مانکر ہم دعا مانگنے کو بھی بیکار کہنے پر مجبور ہوتے ہیں  
کیونکہ ہر کام کو اسی طرح ہونا چاہئے جیسا کہ اسکے متعلق خدا تعالیٰ کو علم ہو چکا ہے معاذ اللہ وہ خود بھی اپنے علم  
کے خلاف جو کہ ابھی سے مکمل ہے آئندہ کچھ نہیں کر سکتا کیونکہ علم غلط ٹھہرتا ہے مینوا۔ توجروا۔

**الجواب**۔ یقینی ہے کہ وجود اختیار کا بدیہی بلکہ حسی و مشاہدہ ہے اور یقینی بدیہی حسی کی مصادمت اگر دلیل  
غیر یقینی کیسا ہے ہو تو بدیہت جس کی نفی نہ کرینگے بلکہ دلیل کو محذو ش کہیں گے گو تعین اس خدشہ کی نہ کر سکیں  
مثلاً اگر دلیل ریاضی سے معلوم ہو کہ فلاں تاریخ فلاں وقت فلاں مقام میں پورے آفتاب کو کسوف ہوگا  
لیکن مشاہدہ سے کسوف کا عدم وقوع ثابت ہوا تو مشاہدہ کو غلط نہ کہا جاوے گا بلکہ حساب میں غلطی ہو جائیگا حکم



اگر میں گے گو یہ تعین نہ ہو سکے کہ کہاں غلطی ہوئی ہے اور کیا غلطی ہوئی ہے۔ اسی طرح یہاں جب دلیل کافی ہے اختیار کی تو دلیل ہی کو نہ ہم سمجھیں گے خواہ وہ غلطی کچھ ہی ہو۔ مثلاً یہاں اس دلیل میں غلطی ہے کہ علم باری جو واقعہ قتل کیسا تھا متعلق ہوا ہے تو اس قید کیسا تھا متعلق ہوا ہے کہ قتل با اختیار قاتل ہوگا تو اس سے تو جو اختیار کا اور ہو کہ ہو گیا نہ کہ معدوم ورنہ خلاف علم الہی لازم آدینگا۔ اور اگر اس اختیار کی کتنہ اور اسکی وجہ ارتباط بالقدیم کی تفتیش کر کے اسی اشکال نفی اختیار کا اعادہ کیا جاوے تو ایسا اشکال جبر کی کتنہ اور اس کے درجہ ارتباط کی تفتیش کرنے سے بھی ہوتا ہے جس سے جبر کی بھی نفی ہوتی ہے۔ تقریباً اسکی یہ ہے کہ اگر تعلق علم و اتساع خلاف علم سو جبر لازم آتا ہے تو ظاہر ہے کہ علم کا تعلق معدوم محض سے تو ہونے میں سکتا بلکہ وہ عقلاً موقوف ہے وجود معلوم پر اور اسکا وجود اگر بلا ارادہ ہے تو اس معلوم کا قدم لازم آتا ہے اور وہ یا مشاہدہ باطل ہے اور اگر ارادہ سے ہے تو ارادہ میں علم شرط ہے تو علم موقوف ہوا علم پر اور یہ دور ہے اور نیز علم مستلزم جبر ہے جیسا کہ سوال میں کہا گیا اور ارادہ مستلزم اختیار ہے جیسا کہ ارادہ کی حقیقت ظاہر ہے یعنی تخصیص ما شاء لما شاء صتی شاء اور یہ اجتماع متناقض ہے اور یہ دور اور جمع لازم آیا ہے علم اور ارادہ سے تو علم و ارادہ منفی ہونگے اور علم ہی مقتضی تھا جبر کو جب مقتضی منفی ہوا تو مقتضی یعنی جبر بھی منفی ہوگا تو اس انتفاء میں اختیار کی کیا تخصیص ہے جبر بھی منفی ہو گیا اسلئے ان رابطہ کلات سے نجات یہی ہے کہ جبر و اختیار کی کتنہ اور وجہ ارتباط کی تفتیش نہ کی جاوے اور عجیب نہیں کہ شارع علیہ السلام نے اسی لئے اس مسئلہ میں حوض کرنے سے منع فرمایا ہو۔ واللہ اعلم۔ ۳ رمضان ۱۳۳۵ھ۔

## نواستی وین حکمت رسالہ القار السکینہ فی تحقیق البدالۃ

اس سالیں شرعی پردہ کی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۱۱۵ سے شروع ہوا ہے اور صفحہ ۱۲۴ پر ختم ہو گیا ہے۔

## نوٹے وین حکمت حکم خطبہ و غیر عربی

تمہید سوال و جواب آئندہ۔ زبان مشلویت ایک عالم کا رسالہ ہے جس میں خطبہ کے عربی زبان میں ہونے کی ضرورت اور غیر عربی میں ہونے کی گراہت روایات فقہیہ سے ثابت کی گئی ہے اس پر احقر کی بھی تقریظ تھی ایک مقام سے احقر کے پاس ایک خط آیا جس میں دو سوال تھے ایک میں حوالہ روایات کے متعلق خلط کا اثبات اور دوسری میں غیر عربی سے گراہت کی نفی کی گئی ہے۔ احقر نے اس خط کا جواب لکھا یہ سب ذیل میں منقول ہے۔



**سوال اول** - اس کا خلاصہ تمہید اول میں لکھا جا چکا اور چونکہ جواب میں بھی اس کے محض اجمالی تعرض ہے اس لئے اس کو بعینہ نقل نہیں کیا گیا۔  
**سوال ثانی** - صاحبین عاجز عن العربیہ کو معذور اور عاجز قرار دیا ہے اور اس لئے غیر عربی دانوں کو غیر عربی میں خطبہ پڑھنا جائز ہوگا یا نہیں کیونکہ بحیر تحریر کے متعلق قاضی خان لکھا ہے کہ اگر عربی نہیں جانتا تو فارسی میں نماز کو شروع کرے گا ورنہ غیر عربی میں نہیں شروع کر سکتا بالکل یہی اختلاف بقول درمختار خطبہ میں بھی ہے اس لئے عربی نہ جانتے والے کیا صاحبین کے نزدیک غیر عربی میں خطبہ نہیں پڑھ سکتے اور اگر بکراہت جائز ہے تو مکروہ تنزیہی مراد ہو یا مکروہ تحریمی کیا وہ مکروہ تنزیہی ہی بحالت موجودہ نہ سمجھ میں آئے کہ عذر سے معاف نہیں ہو سکتا اور زمانہ کی ضرورت ہم کو شرعی ضروریات کہلے اور وہ میں خطبہ کو جائز قرار نہیں دیتی حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے احیاء العلوم میں آداب الخطبہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا موقوفہ پیش فرمایا ہے کہ جو عبادت کے سمجھے ہو اس میں برکت نہیں ہوتی اور جو تلاوت بلا تامل ہو وہ تلاوت نہیں ہے اگر کوئی شخص خطبہ شرعیہ کے حدود میں رہ کر اور وہ میں خطبہ پڑھتا ہے تو وہ شاب ہو گیا انہیں نیت اس کی یہ ہے کہ عبادت ہے سمجھے نہ ہونا چاہئے خصوصاً خطبہ جو تذکیر کے لئے بھی ہو جس میں سامعین کو سننا مقصود ہو۔

**الجواب** - تنبیہات ممنون ہو اجر کو اللہ تعالیٰ غالباً اکثر اہل علم کا تصدیق رسائل کے باب میں یہی ممول ہے کہ نفس مسئلہ کا توافق پیش نظر رہتا ہے اور روایات کو بنا بر اعتماد صاحب سالہ ماضیہ نظر نہیں کیا جاتا چنانچہ اس وقت آپ کی تحریر کی روایات میں بھی اسی اعتماد کا ہونا یہ تطبیق کا اہتمام نہیں کیا اگر یہ کوتاہی ہے تو میں اپنی کوتاہی کا مقرب ہوں بلکہ اس کی اشاعت کی اجازت دیتا ہوں۔ البتہ نفس مسئلہ میں اب بھی میرا ہی خیال ہے اگر اس میں مجھ کو اپنی غلطی معلوم ہو جاوے گی حسب معمول رجوع کر لوں گا یہ تو سوال کا جواب ہے باقی سوال ثانی کے متعلق یہ عرض ہے کہ کلام غیر عاجز میں ہے اس کے لئے جواز دینی صحت بلا کراہت نہیں اور عاجز کے معنی ہیں پڑھنے سے عاجز نہ کہ سمجھنے سے کما سیاقی رہا یہ امر کہ کوئی کراہت ہو تنزیہی بھی عوارض سے تحریری ہو سکتی ہے مسئلہ حکم فیہا میں بڑا عارض اس وقت میں یہ کہ سنت پر اس مکروہ کو ترجیح دی جانے لگی اس لئے تغیر مشروع کے سبب کراہت تحریر کا حکم بعید نہیں اور یہ عجز اور عدم عجز عن القراءة ہونہ کہ عن العجز چنانچہ کسی سے بھی یہ احتمال خیر منقول نہیں اور قیاس ایک کا دوسری پر ہمارا منصب نہیں اور امام غزالی سے بقول نقل کیا گیا یہاں سمجھنے سے مراد توجہ ہے چنانچہ اس قول کی عبارت اس عبادت کو بھی شامل ہے جس میں کوئی قراۃ نہیں ورنہ اگر ترجمہ مراد ہو تو کیا تلاوت میں بھی ترجمہ پڑھنا اہل قرآن کے پڑھنے سے افضل ہو گا۔ ربا حکمت تذکیر سے استدلال یہ تو قرآن میں بھی جاری ہو بلکہ قرآن مجید میں خطبہ کا لقب تو ذکر آیا ہے اور قرآن کا ذکر کیا حکم اس حکم میں بھی جاری ہو گا۔ ہمارے بیع الاول مسئلہ ۱۱

اس کے بعد سائل بالاسے حسب ذیل مکاتبت ہوئی

**سوال** - حضور والا نے تحریر فرمایا ہے کہ عجز و عدم عجز عن القراءة مراد ہے نہ کہ عن العجز۔ صرف اتنی بات میں مجھے شبہ باقی رہ گیا ہے اس لئے خود بانہ طور پر چند جملے عرض کر چکی جرات کرتا ہوں تحقیق الخطبہ میں امام راضی رحمۃ اللہ علیہ (شافعی المذہب) کی حسب



ذیل عبارت نقل فرمائی گئی ہو وہل بشرط كون الخطبة كل بابا عربية وجهان الصحيح اشتراط فان لم يكن فيهم من يحسن العربية  
خطب بغيرها ويجب عليهم التعلم والاعتصام ولا جمعة لهم (منقول من شرح الاحياء للسيد المرتضى الزبيدي ج ۲)  
الجواب۔ اس عبارت کے معنی اول عرض کرتا ہوں اس سے آپ کو اپنے استدلال کا حال معلوم ہو جائیگا کہ صحیح یہی ہے کہ عربیہ شرط  
ہے لیکن اگر ان ماضین جمعہ میں کوئی ایسا شخص نہ ہو جو عربی میں پڑھ سکے تو فی الحال غیر عربیہ میں پڑھ لے لیکن آئندہ کیلئے ان  
لوگوں پر واجب (علی الکفایہ) ہو گا کہ عربی سیکھیں تاکہ عربی میں خطبہ ہو سکے ورنہ سب غاصی ہونگے اور ان کا جمعہ بھی صحیح نہ ہو گا  
جیسا بعض فقہاء حنفیہ نے بعینہ اسی طرح نوید کے متعلق فتویٰ دیا ہے کہ جب سیکھنا چھوڑ دیا نماز صحیح نہ ہو گی اور اگر عربی نہ سمجھتا مراد ہو تو کیا  
اس فتوے کو بھی مانا جاوے گا کہ عربی نہ سمجھنے والوں پر عربی کا سیکھنا واجب ہے ورنہ ان کا جمعہ نہ ہو گا۔ اگر یہ فتویٰ مانا  
جاتا ہے تو اس سے آپ کے خلاف مدعا ثابت ہے۔ ۲۔ رسیع الغافی مسئلہ ۱۳۰۔

سوال تتمہ بالا۔ رہا کلام مجید کے متعلق کہ اسکو ذکر کیا گیا ہے اور خطبہ کو ذکر۔ اس کے متعلق یہ عرض ہے کہ قرآن مجید کو بھی ذکر  
کہا گیا ہے جیسا کہ وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس معلوم ہو کہ ذکر کیلئے تبیین کی ضرورت ہے اسی طرح اگر خطبہ کو ذکر  
کہا گیا ہے تو اس کیلئے بھی تبیین کی ضرورت ہے بہر صورت ذکر کی اور ذکر میں انفعالی نہیں بلکہ اجتماع ہے ورثۃ الانبیاء پر جس طرح  
قرآن کی تبیین عاید ہے اسی طرح خطبہ کی بھی اور تبیین مضمون لغت ہی میں ممکن ہے ولا قطع من اغفلنا قلبہ عن ذکرنا فرمایا گیا ہے ذکرنا  
مراد انزلنا الیک الذکر کے مطابق کلام مجید ہی ہوا کیلئے فاستلوا اهل الذکر ای عالم القرآن فرمایا ہے۔ پس جب خطبہ بھی ملقب  
ہے ذکر اللہ ہے تو اسکو بھی تبیین للناس ہونا ضروری ہے۔ اس سے بھی واضح ہوا کہ خطیب ذکر (قرآن) ہی کی نصائح کرے ورنہ خطبہ ذکر نہ ہو گا  
جواب۔ میرا یہ مطلب نہ تھا کہ قرآن کو ذکر نہیں کہا گیا بلکہ یہ مطلب تھا کہ ذکر ہی کہا گیا ہے اور خطبہ کو کہیں ذکر ہی نہیں  
کہا گیا۔ پس قرآن میں جب دونوں صفتیں ہیں تو ان دونوں کا حق ادا کرنا ضروری ہے تو پھر ترجمہ کچھ کر کیوں نہیں پڑھا جاتا۔  
تتمہ سوال بالا۔ جناب اللہ نے مکتوب گرامی میں ارشاد فرمایا ہے کہ اس مکرہ کو سنت پر ترجیح دیجاتی ہے اسلئے اس عارض مکرہ کو تحریم  
بعید نہیں مگر حضور والا جب اس نیت سے اسکو مادی زبان میں پڑھا جاوے کہ اس طرح بہت سی مودہ سنتوں کا احتیاء کیا جاوے تو  
پھر مکرہ کیوں ہو گا۔ بہت سے جہلدار ایسے ہیں جو نماز رفقہ کی ضرورت سے بے خبر ہیں وہ صرف جمعہ میں آتے ہیں اگر خطبہ  
ہے ان کی زبان میں سمجھا دیا جائے تو کیا اثر کی امید نہیں ہے ممکن ہے کہ خدا کچھ لوگوں کو اس طریقہ سے ہدایت نصیب کرے  
الجواب۔ امور تعبدیہ میں مصالح سے تفسیر نہیں ہوتا۔ تاریخ بالا۔

سوال تتمہ بالا۔ اور پھر کیا خطبہ میں یہی ایک سنت ہے یہ بھی تو سنت ہی ہے کہ بلا کتاب خطبہ دیا جائے۔ حضور نے کبھی  
کتابی خطبہ نہیں دیا نہ صحابہ کرام نے ایسا کیا اس سنت کا ترک دھڑلے پر رہا ہے اور کچھ خیال بھی نہیں ہوتا حالانکہ خطبہ میں



مناطین کی طرف رخ اسی کو ضروری ہو کہ مناطین کو با حسن پیر نصیحت کی جا مگر جب کتاب پر آنکھ لگی ہوگی تو ہرگز وہ توجہ الی المناطین نصیب کی  
جو مقصود اور جو کیفیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوتی تھی وہ یہ ہے کہ مسلم شریف کے الفاظ یہ ہیں اذ خطبت حمت عیناہ و علاقتہ و اشتد  
غضبہ حتی کانہ منذ رجیش یقول صبحکم و مساءکم الخ بھلا اس طریقہ کی کون خطبہ دیتا ہے سب اسکو ترک کرے مگر کوئی اسکو مکرر نہ کرے  
الجواب یہ سن مستحبہ میں اور عربیہ مؤکدہ فلا یقاس احدہما علی الآخر تاریخ بالا۔  
اکیا نوے ویں حکمت تنقید بر رسالہ مقام محمود کے درال و مکہ شفاعت بر عبارت تقویت اعتراض کردہ شد  
تمہید ایک خط مع ایک رسالہ کے جسکا نام مقام محمود ہے ذیل کے پتہ سے آیا جس میں تقویۃ الایمان کی ایک عبارت متعلقہ شفاعت پر اعتراض  
ہے وہ اعتراض مزاحمت کے جواب کے ذیل میں دونوں منقول ہیں۔ سوال یہ ایک نسخہ مقام محمود بذریعہ بکریٹ ہذا ارسال خدمت بعد نظر  
جواب باصواب مشکور و ممنون فرماوین اگر جملہ کتاب کا جواب تحریر کریں عدم الفرصتی منع ہو تو براہ نوازش شفاعت بالاذن کے متعلق صلی پر جو  
عبارت مشرک لکبر کے تحت میں تحریر کی گئی ہے اسکا جواب تلخیص فصل تحریر فرماوین سائل فلک سار ملک محمد امین چوب فروش چوک حضرت امام ناصر الدین صاحب  
عبارت تقویۃ الایمان (بعد بیان شفاعت بالوجاہت شفاعت بالمجتہ تیسری صورت یہ ہے کہ چور پر چوری ثابت ہوگی  
مگر وہ ہمیشہ چور نہیں اور چوری کو اس نے کچھ پیشہ نہیں ٹھیرایا مگر نفس کی شامت سے قصور ہو گیا اس پر شرمندہ ہو اور رات دن ڈرتا ہو  
اور بادشاہ کے آئین کو ستر نکھوں پر رکھنے میں تفسیر سمجھتا ہو اور لائق سزا کے جانتا ہو اور بادشاہ کی بھاگ کر کسی میر وزیر کی  
پناہ نہیں ڈھونڈتا اور اسکے متعلق کسی کی حمایت نہیں چاہتا اور رات دن اس کا منہ دیکھ رہا ہو کہ دیکھو میر حق میں کیا حکم فرماے  
سوا سکا یہ حال کچھ دل میں ترس آتا ہو مگر آئین بادشاہت کا خیال کر کے بے سبب گور نہیں کرتا کہ کہیں لوگوں کے دلوں میں اس کے آئین کی قدر  
نہ گھٹ جائے سو کوئی امیر وزیر اسکی مرضی پر اس تقصیر کی شفاعت کرتا ہو اور بادشاہ اس امیر کی عزت بڑھانیکو ظاہر میں  
اس کی سفارش کا نام کر کے اس چور کی تقصیر معاف کر دیتا ہو سو اس افسر نے چور کی سفارش سنے نہیں کی کہ اس کا قربتی ہے یا آشنا یا  
اسکی حمایت اس نے اٹھائی بلکہ محض بادشاہ کی مرضی سمجھ کر کہو کہ وہ تو بادشاہ کا امیر ہے نہ کہ چور نہ کا تھا لگی جو چور نہ کا حمایتی بن کر اسکی  
سفارش کرتا اور آپ بھی چور ہو جاتا۔ اور اسکو شفاعت بالاذن کہتے ہیں پس سفارش خود اس مالک کی پروا لگی ہوتی ہے ہوائی کی  
جناب میں اس قسم کی شفاعت ہو سکتی ہے اور جس لی ذبی کی شفاعت کا قرآن و حدیث میں مذکور ہے اسکے معنی یہی ہیں سو ہر بند کو ہر چاہے  
کہ وہ ہر دم اللہ ہی کو پکارے اور اس سے ڈرتا ہے اور اس سے التجا کرتا ہے اور اس کے روبرو اپنے گناہوں کا قائل ہو اور اسکو اپنا مالک سمجھے  
سمجھے اور حمایتی بھی اور جہاں تک خیال دوائے اللہ کے سوا کہیں اپنا بچاؤ نہ جانے اور کسی کی حمایت پر بھروسہ نہ کرے کیونکہ وہ بڑا  
غفور رحیم ہے و شکلیں اپنی ہی فیض سے کم ولد لگا اور گناہ اپنی ہی رحمت سے بخشید لگا اور جسکو چاہے اپنے حکم سے اپنا شفیع بنا دیکو غرضیکہ جیسی ہی  
حاجت ہو اسی کو سونپنا چاہئے اسی طرح شفاعت بھی اسی کے اختیار پر چھوڑ دے جسکو وہ چاہے ہمارا شفیع کرنے نہ یہ کسی کی حمایت



پر بھروسہ رکھے اور اسکو اپنی کپاسے پکارے اور حمایتی مجھکر اصل ملک کو بھول جائے۔ **اعتراف**۔ اس مضمون پر نگاہ دوڑانی سے مندرجہ ذیل نتائج بڑی آسانی سے مرتب کیے جاسکتے ہیں (۱) شفاعت و جاہلیت پر عقیدہ رکھنا اصل شرک ہے (۲) شفاعت محبت پر ایمان لانا شرک اکبر ہے۔ (۳) ہمیں کسی ایک کی شفاعت پر بھی بھروسہ رکھنا چاہئے (۴) کوئی نبی یا ولی کسی گنہگار کی شفاعت اسے نہیں کر سکا کہ اسے بوجہ نبی رحمت ہونیکے اس پر ترس آتا ہو یا بسبب ہمدردی بنی نوع انسان رحم کیونکہ ایسا کرنے پر وہ مجرم کا حامی مددگار ہو کر خود مجرم قرار دیا جائیگا۔ (۵) خدا کسی گنہگار کو بھی بدون شفاعت نہیں بخشوگا کیونکہ ایسا کرنے سے اس بات کا ڈر ہوگا کہ کہیں لوگوں کے دوست اسکے آئین قوانین کی قدر نہ گھٹ جائے۔ (۶) مرتبہ شفاعت میں کوئی حقیقی فضیلت و بزرگی نہیں کیونکہ شفاعت تو قوانین الہیہ کی عظمت شان برقرار رکھنے کیلئے ایک ذریعہ ہے نہ کہ حقیقی عزت افزائی کا نشان۔

**الجواب**۔ میری رائے میں اس مسئلہ کو کسی محقق سے زبانی منع کرنے کی ضرورت ہے خصوصاً میں ۱۶۱۵ء سے زیادہ قابل تحقیق ہے کہ اس جزو کو بعینہ وجہ تشبیہ میں دخل نہیں ہے صرف مشابہہ کی جانب میں اس شفاعت کے تحقیق کی ایک صورت ہے جس کا تحقق بعینہ جانب مشابہہ میں ضروری نہیں صرف قید بالافظ میں تشبیہ ہے گو بنا اذن کی مختلف ہے ایک جگہ بنا غرض ہے ایک جگہ حکمت اگر اس جزو کو بھی لیا جائے تو امید ہے کہ سب اشکالات ختم ہو جائیں۔ واللہ الہادی الی سواء السبیل۔ تاریخ ۲۸ ربیع الثانی ۱۳۸۵ھ

**بانو کے دیں حکمت خلاصۃ الکلام فی اذان المجتہدین** یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۶۲ سے شروع اور صفحہ ۵۶۳ پر ختم ہے

**ترانوے دیں حکمت رسالہ اقامۃ الطامانہ علی زاعم بقاء النبوة العامة** اس رسالہ میں شیخ ابوبکر

کے کلام سے جو بقاء نبوت معام ہوتا تھا اس کی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۶۵ سے شروع اور صفحہ ۵۶۶ پر ختم ہوا ہے

**چورانوے دیں حکمت فصل فی لزوم و تحقیق صلوٰۃ برہوانی جہاز** میرا ایک فتویٰ اسے متعلق رسالہ الامداد و محرم ۱۳۸۵ھ

میں صفحہ ۳ پر چھپا تھا اس کے متعلق ایک تحریر شکل و سوال جوابی جو ذیل میں منقول ہے اور اسکے ایک حاشیہ میں جو بعد اظہار شروع ہوا ہے میری ایک عبارت مضمون بہ دفع اشتباہ پر اعتراض بھی تھا اسکا جواب مولوی صاحب نے لکھا تھا کہ وہ کھلایا جو اس تحریر کے بعد منقول ہے۔

**سوال**۔ برہوانی جہاز نہ حالت طیران او یا وقوف ہو اور ہوا سجدہ کر دن یا نماز فرضی خواندن جائز است یا نہ۔ منیہ التوجروا۔

**جواب**۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ قال لعلاء القہستانی فی شرح مختصر الوقایۃ السجود لغۃ ہو الخضر و شرعاً واضح الجہۃ علی الارض وغیرہا۔ انتہی۔ وفی البحر شرح الکفر تحت قولہ وکوة باصل ہا وکوة عمامۃ من فضل اذا اراد الخوف فی الصلوٰۃ فی اثناء ما بسط والاصل انہ کما تجوز السجۃ علی الارض تجوز علو ما ہو بمعنی الارض فان تجوز جہۃ حمود تستقر علیہ تفسیر وجدان الحجۃ ان الساجد لو بالغ لا یستقل راسہ ابلغ من ذلک انتہی وفی الوقایۃ فی الخرب صفة الصلوٰۃ فان سجد علی کور عمامۃ او فاضل ثوبہ لوشئ یجد حجۃ تستقر علیہ الجہۃ تجاز و ان لم تستقر لا یجوز انتہی فالمرکوب الہوائی ان کان مرکباً من



اشياء صلبة بحيث تستقر عليها الجبهة ولا تنسفل بالنسفل تجوز السجدة عليه ولما هوانه لم يحس بالدابة كالسفينة السائرة  
والموقوفة بالسط الخير المستقرة على الارض فانها المحقة بالدابة كما يستفاد من الاحتار قبيل سجدة التلاوة فالصلوة المكتوبة  
على المركب الهوائي لا تجزى دون العذر كما هو حكم الصلوة على الدابة والسفينة السائرة وهل يلزم التوجه الى القبلة ههنا  
كما في السفينة اولا كما في الدابة. والظاهر انه يلزم لان المركب الهوائي بمنزلة البيت كالسفينة فان لم يمكنه يمكنه من الصلوة  
الا اذا خاف فوت الوقت لما تقر من اقل العاجز جهة قدرته (وما من حادثة الاوله اذكر في كتاب من الكتب المعتمدة  
اماميين او بذكر قواعد كلية تشتملها ١٢) والله تعالى اعلم.

یگانہ ہے وہ حکمت و تحقیق مضمون تظلیل غمام

ہو تو فرمایا کہ صاحبِ موابب لدنیہ کو یہ حدیث نہیں ملی۔ کیا فقہم من استدلالہ بحديث واجلق نوراً اور میں یہ سمجھتا تھا کہ ہا  
 علی المشہور اگر حدیث ثابت بھی ہو تو مراد یہ ہوگی کہ اگر آپ کے ساتھ گاہے گاہے رہتا تھا کا مدح فی قصۃ بحیر الراحب و دستور الرا  
 ذکوالادل فی الخصائص البکری ص ۳۶ بتحسین الترمذی و تصحیح الحاكم و الثانی فی تاریخ حبيب الہ ص ۱۸ بغیر سننہ اور گاہے گاہے کی  
 قید ملے لگائی کہ صحیح حدیث میں وارد ہو وہ خروج مسند کہ آپ پر ایک بار ایک صحابی کپڑا روکے ہوئے کھڑے تھے گرمی کی وجہ سے تاکہ  
 آپ پر سایہ ہو جلوس میں معلوم ہوا کہ علی الدوام سایہ نہیں رہتا تھا سو سایہ کا نہ ہونا اس وقت کیساتھ تھا جس ہنگام جبکہ ابوہریرہ مبارک پر ہو لیکن  
 اس حدیث سے اس گمان کی تغلیط ہوئی کیونکہ انہیں کی گرمی روکنے کیلئے ہوتا تھا میں جس کا ذکر حدیث میں ہے۔ کونسی گرمی تھی جس کیلئے اگر  
 حاجت ہوتی وہ حدیث خصائص کبریٰ ص ۶۶ مطبوع حیدرآباد میں ہے اور اُس کے لفظ یہ ہیں ساخر الحکیم الترمذی (وہو محمد بن عیسیٰ  
 الاولیاء الکبار والمحدثین والحکماء المتصوفین افاضاً مد علی من برکات انعامہ القدسیہ جامع عن ذکوان لارسل  
 صلی اللہ علیہ وسلم لو یکن یری لہ ظل فی شمس ولا قمر راہ۔

خط مولوی محمد احمق بردوانی۔ الامداد ماہ ربیع الثانی ۱۳۶۲ھ کے مضمون عدم اقل تطلیل انعام کے متعلق عرض ہے  
سید احمد دحلانؒ نے السیرۃ النبویۃ الآثار المحمدیہؑ میں حدیث ہجرت کے اس جملہ کے تحت میں درجی اصابت الشمس رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم واقبل ابو بکر رضی اللہ عنہما حتی ظل علیہ برداء اللہ لکھا ہے ولا یردان تظلل النعام یعنی تطلیل ابی بکر لای۔ ذلک کان  
قبل البعثۃ اور ہا صا النبوتہ صلی اللہ علیہ وسلم ولو یقتل احد ووقع ذلک بعد البعثۃ اھ۔ اس سے حضرت والا کی اولیٰ  
کی کجی کی تائید ہوتی ہے اور حدیث ذکوٰۃ اگر ثابت بھی ہو تو ارباب قبل النبوتہ پر محمول ہونا انظار چنداں مستبعد نہیں۔

الجواب۔ واقعی اس میں بھی ایک احتمال ہے اور دوسری توجیہ بھی جو کہ اس رسالہ میں مذکور محتمل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ باوجود ابرہہ ہونیکے بھی آپ کا سایہ قاہر نہ ہوتا ہوا اور حرشیں محسوس ہوتا ہو جس سے توفی کے لئے تظلیل ابو بکر رضی کی حاجت ہوتی۔ فقط قریب ۳۳۳



چھیانوے ویں حکمت و کشف شہر مجیہ بودن حنفیہ از عبارت غنیہ (ایک صاحب علم کا خط رسالہ تھا)  
 کے جواب شہر مجیہ کے متعلق میں نے اس شہر کو جواب میں یہ لکھا تھا غنیہ عجب کو نہیں ملی ان صاحب غنیہ کے جواب کیلئے ذیل کی تحریر لکھی ہے  
 جواب شہر مجیہ مستم۔ فرقہ ضالہ مرجیہ حنفیہ سے مراد یہاں فرقہ مرجیہ میں سے ایسا گروہ ہے جو اپنے آپکو بطریق افراتر جناب امام  
 ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے منسوب کرتا تھا جیسا کہ شرح مواقف کی عبارت سے بھی ظاہر ہے ورنہ جناب امام ابوحنیفہ صاحب کو تو  
 جناب پیر صاحب اپنی اسی کتاب شریف غنیۃ الطالبین میں امام تسلیم فرماتے ہیں اور ان کا اجتہاد عوام کی نفع رسانی کیلئے بیان  
 فرماتے ہیں جیسا کہ ص ۱۷ پر غنیۃ الطالبین مطبع اسلامیہ لاہور فی باب الصلوۃ خطر باعظیم دامر باجسیم میں فرماتے ہیں۔  
 وقال الامام ابوحنیفہ لا یقتل الخسۃ ظاہر ہے۔ ترجمہ۔ اور فرمایا امام ابوحنیفہ نے کہ وہ (یعنی تارک صلوۃ) نہ قتل کیا جاوے گا  
 اور نیز امام ابوحنیفہ کے مقلدین فقہاء پر اور ان کے مختلف فیہ اجتہاد پر اپنے یعنی امام احمد حنبل کے مذہب والوں اور امام شافعی کے  
 مذہب والوں کو انکار کر دینے سے فرماتے ہیں کہ انکار نہ کیا جاوے اور اپنے مذہب کو ان پر ترجیح نہیں دیتے گویا باہمی ایک سمجھتی ہیں  
 (کہا ہو فی الحقیقت) جیسا کہ ص ۱۱۱ و ۱۱۲ پر فی باب امر بالمعروف فصل والذی یؤمر بہ وظاہر ہے عبارت اس طرح شروع ہوتی  
 ہے واما اذا کان الشیء مختلف الفصول فیہ الخ ترجمہ۔ لیکن جب ہو وہ چیز (بیان امر وغیرہ) ان چیزوں میں سے جن میں اختلاف  
 کیا ہے فقہاء نے اور گنجائش ہے اس میں اجتہاد کو جیسے دنیا عامی کا بنید کو تقلید کر کے امام ابوحنیفہ کی اور کالج کرنا عورت کا بغیر اقل  
 ولی کے جیسا کہ مشہور ہے ان کے مذہب میں تو نہیں کسی کو ان میں سے جو امام احمد اور امام شافعی کے مذہب پر ہے اسکا یعنی  
 مذکورہ اجتہاد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یا ایسا ہی اور مختلف فیہ مسائل کا انکار کرنا کیونکہ امام احمد نے فرمایا ہے مروزی کی روایت  
 میں نہیں ہے جائز فقیہ کہ اٹھائے لوگوں کو اپنے مذہب پر اور نہ سختی کرے ان پر الخ نیز اگلے بیان اسکی اور زیادہ تصدیق  
 ہوتی ہے کہ مرجیہ حنفیہ کیساتھ ہو گئے آپ تحریر فرماتے ہیں والمعاذیۃ جس فرقہ مرجیہ میں ایسا گروہ مراد ہے جو اپنے آپکو بطریق افراتر  
 حضرت معاذ سے منسوب کرتا ہو (ایک تہذیب مرجیہ کی جو جناب پیر صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ لا ینارعت فی معنی انھوں نے رقم کر لیا کہ  
 تحقیق ایک تکلیف دیے گیوں سے جب کہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ اور کرے بعد اس کے سب گناہ تو نہیں غل ہوگا ورنہ میں  
 ہرگز یہ حضرت معاذ کی روایت کی ہوئی اسی حدیث کو استدلال بطریق غلط مرجیہ نے کیا ہے جو اپنے اپنے انتقال کی وقت اقرا شہاد  
 کی بابت بیان فرمائی تھی جس سے وجہ نسبت کرنیکی آپ کی طرف (یعنی حضرت معاذ کی طرف ظاہر ہے) وہ نہ حضرت معاذ اصحاب آں سرور علی اللہ  
 علیہ وسلم میں ہیں اور آپ کی اقتدار راست (بوجہ حدیث شریف باہم اہل بیتہم عنہم ہدایت ہی اور آپ کے مقتدی (درست  
 اہل سنت والجماعت۔ تو واضح ہو گیا کہ جناب پیر صاحب ان بدو اصحاب کی اقتدار کو ان کو (نہ خود بالشر) مرجیہ نہیں شمار فرماتے  
 بلکہ مرجیہ کے ایسے گروہ کو بیان فرماتے ہیں جو بطریق افراتر اپنے آپکو ان حضرات کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اپنا نام مرجیہ حنفیہ مرجیہ

بوار النوار



ستانوئے وین حکمہ در تحقیق جزئیت تسمیہ عند العاصم سوال بدخا کسانہ آید او میں ایک عبارت بعنوان اول

و جواب بسم اللہ کے بارہ میں دیکھی تھی جس کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بسم اللہ بمسلمین کے یہاں جزو ہر سورت نہیں اور شاطبی کا جو شعر ہے ۵  
و بسمل بین السورتین بسنتہ ۶ و جلال موعودۃ و تحمد اس کے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بسم اللہ بمسلمین کے یہاں جزو ہر  
سورت ہو بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ انھوں نے ہر سورۃ کے پہلے بسم اللہ پڑھی ہے بیشک یہ تو صحیح ہے لیکن شاطبی پشاور کی جو کاشیہ  
پر دو تشریحیں چڑھی ہیں مغلطائے شرح کنز المعانی بھی ہے۔ کنز المعانی کے صفحہ ۳۸ پر اسی شعر کی تشریح میں ہے: ثم المبتدئون بعضهم  
عدها آیت من کل سورۃ سوی برأۃ وہم غیر قائلون وعدھا حمزۃ عن التارکین آیت من الفاتحۃ فقط۔ اس عبارت کے  
صاف معنوں ہوتا ہے کہ امام ابن کثیر اور امام عاصم اور امام کسایی کے یہاں بسم اللہ ہر سورۃ کا جزو ہے۔ جناب اس کا جواب تحریر فرماؤ  
اجواب مجھ کو بھی اس عبارت کے اپنے جواب میں تردد واقع ہو گیا اور جس سوال کا میں نے جواب دیا تھا وہ پھر محتاج جواب ہو گیا۔  
میرے پاس نہ کتب میں نہ وقت دوسرے علماء و قراء و رجوع کیا جائے اور کوئی شافی جواب بے بشرط مہلت مجھ کو بھی اطلاع دیجئے۔

میں نے کسی رسالہ میں نقل کر دیا تھا۔ ایک توجیہ سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ ہر سورۃ کی ساتھ بسم اللہ پڑھنا پڑھنا تو روایت کے متعلق ہے اور جزو  
ہونا نہ ہونا اجتہاد کے متعلق ہے روایت میں عاصم کا قول حجت ہو گا اور اجتہاد میں امام صاحب کا پس میرا اصلی جواب سالم رہا اگر سوال  
مخدوم و مکرم دامت فیوضہم بعد سلام بصدیقہ عرض ہے کہ والا نامہ صادر ہو لجناب قاری عبد الرحمن صاحب محدث انصاری  
پانی پتی تسمیہ کے بارہ میں ائمہ فقہ کے اقوال نقل کر کے یوں لکھتے ہیں وہ قول حق انداز قبیل اختلاف قرار دے رہے ہیں اور اسی عبارت  
پر خود ہی منہیہ لکھتے ہیں وہ یہ ہے بعد انکہ چون در جزو بودن و نبودن بسمل از ہر سورت اختلاف قرار دے است پس بر قاری قرارة

بمسلمین در تلاوت قرارة بسمل ہر سورۃ جہرا واجب شد و لا ترک یک صد و چہار دہ آیت و ختم لازم آید و اس جائز  
نہست و معمول دیا ر حنفی المذہب برخلاف آن است پس سبب اہل ترک غفلت معلوم نیست۔ اور دوسرے رسالہ میں جو خاص  
اس مسئلہ میں ہے یوں لکھتے ہیں تسمیہ کا مسئلہ اجتہادی بھی نہیں چونکہ منصوصات میں اجتہاد جائز نہیں لہذا ہم چونکہ حضرت امام ابو حنیفہ  
کے مقلد مسائل اجتہادیہ میں ہیں مسائل منصوصہ میں تو ہم کو اس بات کا قائل ہونا پڑا کہ ہم مسائل فقہیہ میں تو امام ابو حنیفہ کو مقلد  
ہیں کیونکہ وہ امام اور مجتہد مطلق تھے اور قرارة میں مقلد ائمہ قرآن اور راویان قرارة کے ہیں کیونکہ وہ ہر ہر حرف اور ہر ہر نقطہ کی  
سند متصل و متواتر آنحضرت تک رکھتے ہیں اور قرارة میں ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ بھی مقلد راویان قرآن کے تھے اور احتمال اجتہاد  
اس مسئلہ میں قابل پذیرائی نہیں ہو سکتا۔ اور آگے جا کے لکھتے ہیں۔ دلائل مسلمین اور تارکین دونوں کے احادیث صحیحہ ہیں۔

یہاں اجتہاد کا کیا دخل ہے دونوں قرآن میں اجتہاد کو دخل نہیں دیتے اگر دخل دیتے ہیں تو بتلاؤ نشان اجتہاد عاصم و ابو حنیفہ  
کا اگر اجتہاد سے مراد فرض و تحسین ہے تو مقبول نہیں ہو گا اور اگر مطلقاً قیاس فقہی ہے تو یہاں مقیس و مقیس علیہ دو صنف



مشترک اور نفس اور پر علیہ وصف اشترک کے کیا ہے۔ انتہی۔

**الجواب۔** فی غیت النفع بعد نقل بعض الاختلاف فی البسملة تحت عنوان البسملة وسورة الفاتحة مانصب وايضا فان المحققين من الشافعية وعزاه الما ویدی للجمهور علی ما آیت حکما لافطعا۔ قال النووی والصحیح انہا قرآن علی سبیل الحکم ولو كانت قرآنا علی سبیل القطع لکننا فیما ہو خلاف الإجماع وقال المحلی عند قول المنہاج ففہم والبسملة منہا ای من الفاتحة عملا لانه صلی اللہ علیہ وسلم عدھا آیت منہا صحیح۔ ابن خزيمة والحاکم وبکفی فی ثبوتھا من حیث العمل انظر انتہی۔ ومعنی الحکم والعمل انہ لا تصح صلوة من لم یأت بہا فی اول الفاتحة وهو نظیر کون الجوز من البیت ای فی الحکم باعتبار الطواف والصلوة فیہ لا باعتبارہ من البیت اذ لم یثبت ذلک بقاطع ودلنا انہا آیت قطعاً لا حکماً کما ہو ظاہر عبارة کثیر فیکون من باب اختلاف القراء فی مسقط بعض الکلمات واشباتھا وکل قرأ بما تواتر عندہ والفقہاء تبع للقراء فی هذا وکل علم یسال عند اهل والمسئلة طویلة الذیل وما ذکرناہ لب کلامہم وتحقیقہ ص ۱۹۔ اس عبارت کے صاف معلوم ہوا کہ میرا قول بھی گنجائش رکھتا ہے اور قاری صاحب کا بھی دوسرا امر قابل غور ہے کہ اگر قاری متاویف سابق تسلیم کر لے جاوے تو تراویح کی کیا تخصیص ہے یہ مقدمات تو قراءۃ فی الغرض میں بھی جاری ہیں تو کیا اختلاف وجوب جہر بالبسملة فی الغرض کا التزام کرینگے **المحال ہے ویں حکمتہ وقرص نسائشعر اس را سوال۔** اخبار زمیندار مورخہ ۲۳ فروری ۱۹۲۵ء میں ایک فتویٰ عطار دہلی وغیرہ کا بھیجا ہے جس میں علاوہ اور خرافات دھوکہ دہی کے عورتوں کے سر کے بال کٹا کر یا جواز صحیح مسلم (باب المقدس) من المار فی نفس الجنابة ص ۳۴ نقل کیا ہے کہ بعض ازواج مطہرات بال کٹا کر مثل وفرہ کے کر دیتی تھیں اور لفظ یاخذن من مدو سھن حتی تکون کالوفہ اب سوال ہے کہ کیا عورتوں کیلئے بال کٹانے اور وفرہ کے مثل بننے جائز ہیں یا نہیں اور کسی صحیح حدیث کے اندر بال کٹانے صاف ممانعت ہے یا نہیں اور صحیح مسلم کی حدیث کا مکمل کیا ہے۔

**الجواب۔** اس وضع مسئول عنہ کی حرمت پر دلائل صحیحہ قائم ہیں اور جواز کی دلیل میں چند احتمالات ہیں۔ اسلئے حرمت ثابت اور جواز پر استدلال فاسد۔ امراول کا بیان یہ ہے کہ معنی اس وضع کا یقیناً تشبہ بنساء الکفار ہے جو ان وضع کو مقصود بھی ہے اور اس میں تشبہ بالرجال بھی ہے گو انکو مقصود نہ ہو اور اطلاق دلائل پر تشبہ ہر حال میں حرام ہے خواہ اسکا قصد ہو یا نہ ہو اور علاوہ تشبہ کے منع پر اور دلائل بھی قائم ہیں کہ کیا سیاقی فی الجواب لاتی اور امثالی کا بیان یہ ہے کہ اولاً راوی نے اپنا مشاہدہ بیان نہیں کیا اور گو راوی حضرت عائشہ کے محرم ہیں مگر نہ الفاظ حدیث شمول عائشہ میں نہیں ہیں۔ نہ راوی دوسری ازواج کے محرم ہیں کہ شعور کا مشاہدہ کیا ہو نہ کسی صاحب مشاہدہ کا نام لیتے ہیں۔ نہ صاف مشاہدہ کا ثبوت غیر ثبوت ہونا معلوم نہ یہ معلوم کہ اس نے تحقیق سے کہا ہے یا تخمین سے۔ بعض اوقات عورتیں بالوں کو ایسا متداخل کر لیتی ہیں کہ دیکھنے والے کو شبہ تخفیف شعور کا ہوتا ہے۔ ثانیاً وفرہ بقول صحیح مسلم سے شیع ہے



اور لہ وہ جو تکسین کے لگتا ہو (نقلہ النووی) پس فرد مکسین سے بھی نیچے ہوا۔ پھر ان شعور کو ذرہ نہیں کہا گیا کالو فرہ یعنی مشابہ فرہ کے کہا گیا تو اس میں یہ بھی حتمال ہو گیا کہ فرہ سے بھی نیچے ہوں بلکہ عور کرنے سے یہی احتمال جمع بلکہ مثل متعین کے ہے کیونکہ اگر فرہ سے کم ہوتے تو اس کیلئے لغت موضع ہے مثلاً لہ تولد سے تعبیر کیا جاتا کالو فرہ کہنے کی کیا ضرورت تھی اور فرہ سے زائد کیلئے کوئی لغت نہیں اسلئے اسکو کالو فرہ سے تعبیر کیا گیا اور اس حالت میں اس میں یقیناً ذائب قرون بن سکتے ہیں غایت فی الباب اور عورتوں کے قرون ذائب کے ہمیں قدر کی اور تخفیف ہوگی تو حدیث کا مدلل نفی قرون نہیں ہوا بلکہ تخفیف شعور ہو چنانچہ نووی نے کہا ہے فیلیل علی جواز تخفیف الشعور للنساء اور غرض اس تخفیف کے ترک شعور زینت تھی۔ کما قال النووی عن عیاض لمعال زواج النبی ﷺ فعلن حقا بعد فاقا حصول اللہ علیہم لدرکھن الذین ۴ اور اس تخفیف کو اخذ کیا صحیح اور شعور کو من رو سہن کیا صحیح و ثانیاً اس سے قطع نظر علی سبیل التمثیل ممکن ہے کہ اس زمانہ میں وضع رجال نسائے کے درمیان مشترک ہو پس کجا یہ وضع شخصیت اور کجا صانع ازواج مطہرات ۵ کا رپا کاں راقیاس از خود گیر گرچہ ماند در نوشتن شیر و شیر معجزہ را با سحر کردہ قیاس ہر دو برابر مگر بنیادہ اساس

اطلاع کا یہ ظاہر ہے اللہ ذکر کتاب اولانی ثانی مضامین آخری فی عاشر شریک بھذا العبادۃ تفصیلاً و تھیلاً اسکے بعد ایک اور صاحب کا خط اسی کے متعلق آیا جو مع جواب ذیل میں منقول ہے سوال مجھے ذاتی طور پر حالات حاضرہ کے مسائل کے متعلق جناب کی کتب اور خیالات کافی طور پر واقفیت حاصل ہے اور پوری موافقت ہے صرف ایک مسئلہ یعنی عورتوں کے بال کٹوانے کے متعلق مزید تحقیق مطلوب ہے کہ جناب کی تصانیف بہشتی زیور کے آخر حصہ اور صفائی معاملات میں بناؤں کے احکام کے ضمن میں آپ کا فتویٰ موجود ہے کہ کتراہ حرام ہے اور وہاں عمل طور پر حدیث میں آئیہ کا ذکر کیا گیا ہے لیکن تکسین قلب کیلئے اگر اس حدیث کا حوالہ معلوم ہو جائے تو جناب کی نہایت ہی شکر گزار ہوں گا۔ نیز ضروری ہے کہ کتب حنفیہ میں بھی کہیں کہیں ذکر ہوگا اس کیلئے بھی توجہ فرما کر اس کتاب کا حوالہ عطا فرمادیں۔ اور اگر مزید طور پر اس مسئلہ پر اپنے معقارہ خیالات کا اظہار فرما سکیں تو باعث عنایت ہوگا۔

الجواب فی الد المختار عن المجتبى قطعت شعر رأسها اثمت ولعنت زاد فی البنزلیۃ فان باذن الزوج لاهلا طاعة الخلق فی معصیۃ الخالق ولما یحرم علی الزوج قطع لحيۃ والمعنی للمؤثر ان تشبہ بالرجال ۴ فی الاشیاء حکام الانثی قوله وتمنع من حلق رأسها ای حلق شعر لہا الی قوله الظاهر ان المواد بحلق رأسها ازالۃ سوا کلین بحلق او قص او تنقیف او نورق فیلحیر والمراد بجم الجواز کہ لہا اختیار فی مصلح النفاذ ولو طقت فان فعلت فلا تشری



بالرجالی فہو مکروہ لا یرہا ملعونۃ ۱۰ وعن علی قال فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تخلق المرأة رأسہا رواکہ النساء  
 مشکوٰۃ باب التخیل اقلت الخلق عام للقصر ایضا کما ذکر فضیل الحدیث واللہ اعلم۔ اور اگر خلق عام بھی نہ ہوتا  
 تب بھی چونکہ اس جدید فیشن میں اہل مشاہدہ سے معلوم ہوا کہ سر کا بیچے کا حصہ منڈایا بھی جاتا ہے تو خلق بالمعنی الخاص بھی  
 اس کو شامل ہوتا اور شبہ کلامی اس کے علاوہ ہے جس میں نہایت شدید و عیدیں وارد ہیں اور جو قطع نقشا منہی عمدہ ہے  
 اس کو معطل بعلت شبہ کہنا بلا دلیل ہوگا اس لئے وہ علی الاطلاق منہی عنہ ہوگی خواہ اس میں شبہ ہو یا نہ ہو۔ کا خلق بالمعنی  
 العام اور بالمعنی الخاص اور جو قطع نقشا منہی عنہ نہ ہوگی اس کا حکم شبہ پر دائر ہوگا۔ ۲۶ رمضان ۱۳۳۷ھ۔

### منانوتے دیں حکمت رسالہ جزل الکلام فی عزل الامام

اس رسالہ میں امام یعنی بادشاہ اسلام کی سزوی کے اسباب کی تحقیق اور متعارض روایات کی  
 تطبیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ سطر سے شروع اور صفحہ سطر پر ختم ہو گیا ہے۔

### سورس حکمت رسالہ ضم شار والابل فی ذم شار وابل

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ سطر سے شروع ہوا اور صفحہ سطر پر ختم ہو گیا ہے۔ وقد توہمنا  
 القہر من الثانی المسمی بالکلمۃ الدالۃ علی الحکمۃ الضالۃ واللہ الحمد۔

(نوٹ) اصل مسودہ میں اس فہرست دوم میں بعض مضامین فہرست اول کے مکرر لکھے گئے تھے مگر یہ فہرست دوم  
 کی تہذیب کے حاشیہ میں اس تکرار کی ایک توجیہ بھی کی گئی تھی بقولہ اور بعض مضامین الی قولہ تمایز ہے لیکن نظر ثانی میں مکرر  
 کو حذف کرو یا جس کے بعد اس توجیہ کی بھی حاجت نہیں رہی اسی طرح بعض ایسے مضامین کو بھی حذف کر دیا گیا  
 جو محض وقتی ضرورت کیلئے تھے بس مطبوع سابق سے جو انور میں شائع ہوئے ہیں اختلاف دیکھ کر شبہ نہ کیا جائے۔



الحمد لله والمنة

# برکات النعمان

جلد دوم

انرافاضات

حضرت قطب العالم مجدد الملة حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی حسنا

تمھانوی قدس الشریعہ

درماہ رمضان المبارک ۱۳۶۵ھ

بانتظام احقر العباد محمد زکی دیوبندی عفا اللہ عنہ

از مکتبہ اشرف العلوم دیوبند ضلع سہارنپور

شائع گریڈ

کمال پرنٹنگ پریس دہلی



## عرض ناشر

بعد الحمد والصلوة ناکارہ خلاف حق احقر محمد شفیع عرض کرتا ہے کہ یوادر النوادر دراصل چار اجزاء سے مرکب ہے۔  
 اول مسائل فہرست اول غرائب الرغائب دوسرے مسائل فہرست دوم الکلم الدال علی الحکم الصالہ تیسرے  
 مسائل فہرست سوم سنی نوادر جو تھے وہ رسائل مستعجلین کا حوالہ کتابت کیونہیں اجزاء میں دیا گیا ہے۔ طبع اول میں  
 بیچاروں اجزاء ایک ہی مجموعہ میں طبع ہوئے تھے جس کی وجہ سے ضخامت کتاب موزونیت کے خلاف زیادہ  
 ہو گئی۔ اس لئے احقر نے طبع ثانی میں اس کو دو جلدوں میں تقسیم کر دیا پہلے دو جزو کو جلد اول اور آخری دو جزو کو  
 جلد ثانی قرار دیا اور یہ تصرف چونکہ اصل تصنیف میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتا اس لئے اس پر اقدام کی جرأت کی گئی  
 وائشرفی۔  
 بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ۔

## مسائل فہرست سوم

### لقا اذنا

یعنی مضامین جدیدۃ التدریس

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پہلا تاوڑہ ورد و تاویل لفظ و جال یا جوج یا جوج خلافت جمہور

متعلق مضمون یورپ اور اسلام مندرجہ پرچہ ایک اخبار سچ من ابتداء مار اگست ۱۹۲۹ء تا  
 ۱۹۳۹ء جس میں لفظ و جال و لفظ یا جوج یا جوج کو غیر معنی معارف پر محمول کیا گیا ہے۔  
 (۱) نصوص کا اپنے ظواہر پر محمول کیا جانا اجماعی منقول مسئلہ ہے اور عقل بھی ورنہ تمام نصوص اور  
 کلام کے امور پر تفسیر ہو جاتا ہے البتہ اگر کوئی عقلی یا نقلی صراف ہو تو ضرورت میں ظاہر پر محمول کیا جاوے گا مگر صراف



کا محض خیالی یا ذوقی ہونا کافی نہیں ورنہ ہر فرقہ قرآن و حدیث کا تحریف کرنے والا ایسے خیال یا ذوق کا مدعی ہو سکتا ہے اور صوفیہ کی تاویل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ وہ ان معانی کے مدلول نص ہونے کے مدعی نہیں بلکہ اصل مدلولات کو قبول کر کے ان مدلولات کے مشابہ کو بطور اعتبار کے ذکر کرتے ہیں۔

(طے) احادیث متضمنہ خروج دجال و یا جوح و ما جوح کو جو صحیحین میں مذکور ہیں جو شخص خلوفہ بن کے ساتھ پڑھے گا اُس کے ذہن میں بے تکلف جو معانی آویں گے وہی ان احادیث کے مشہور اور صحیح محمل ہیں۔

(طے) ان معانی کا امتناع نہ کسی دلیل عقلی سے ثابت اور نہ کسی دلیل نقلی سے مثلاً کسی دوسری ویسی ہی صحیح حدیث میں اس کے خلاف آیا ہو یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے خروج کا کوئی زمانہ معین فرمایا ہو اور وہ زمانہ گزر گیا ہو۔ مگر ایسا بھی نہیں ہو بلکہ صحیح حدیث میں تصریح ہے کہ آپ کو دجال کے متعلق یہ بھی احتمال تھا کہ شاید میرے ہی زمانہ میں ظاہر ہو جائے تو ایسی حالت میں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز مراد لینا کیسے صحیح ہو گا۔

(طے) پھر وہ مجاز بھی بعض قلیل عبارات میں جاری کیا گیا ہے اور جو عبارات اس مجاز سے بھی خالی چھوڑ دی گئیں وہ بہت زیادہ ہیں چنانچہ مضمون مذکور کی تلویحات کو احادیث پر منطبق کرنے سے واضح ہو سکتا ہے چنانچہ نمونہ کے طور پر ایک عبارت بالمعنی پیش کرتا ہوں کہ ان دونوں واقعات کے وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام تشریف رکھتے ہوں گے جس میں ایک واقعہ ختم ہو گا اور دوسرا شروع بھی ہو گا اور حدیثوں میں آپ کے نام مبارک کی ساتھ لفظ بنی اللہ بھی آیا ہے اس لئے اس میں کوئی صحیح تاویل بھی نہیں ہو سکتی اگر کسی کا دل چاہے مشکوٰۃ کے باب ان مدعی صاحب کے سامنے لیکر بیٹھا دے معلوم ہو جاوے گا کہ کتنی جگہ گامی اٹکے گی۔

(طے) اسی لئے علمائے امت میں خصوص سلف خیر القرون میں کسی کو ایسی معانی کا احتمال بھی نہیں ہوا اگر یہ کہا جاوے کہ وقوع سے پہلے حقیقت سمجھ میں نہیں آتی اول تو یہ بات غلط ہے جب حقیقت واضح ہو سمجھ میں نہ آنے کی کوئی وجہ نہیں پھر اس میں کلام ہے کہ جس کو وقوع کہا گیا ہے یہ وقوع ہے یا نہیں ممکن ہے کہ وقوع اُسی طور پر ہو جیسا مدلول متبادر ہے (طے) پھر اگر صحابہ یا علماء نہ سمجھے ہوں تو خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم میں تو یہ احتمال نہیں بچے جب بعض صحابہ کا متبادر معنی بہ محمول کرنا آپ کو معلوم ہوا تھا آپ نے اس کی نفی کیوں نہ فرمادی اُس معنی کی تقریر کیوں فرمائی چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ابن صیاد پر دجال ہونیکا شبہ ہوا تو حضور سے اس کے قتل کی اجازت چاہی آپ نے فرمایا اگر یہ وہی ہے تو تم اس پر مسلط نہیں ہو سکتے اور اگر وہ نہیں ہے تو اس کا قتل کرنا اچھی بات نہیں ہے آپ نے یوں کیوں نہیں فرمایا کہ یہ دجال نہیں ہو سکتا کیونکہ دجال شخص واحد کا نام بھی خاص قوم کا نام



ہے اس لئے یہ دجال نہیں ہو سکتا خصوص جبکہ وہ اس قوم میں سے بھی نہ تھا۔

(حک) پھر اگر ایسی تاویلات کا باب مفتوح ہو تو اس کی کیا دلیل ہے کہ جو اس وقت سمجھا گیا وہی مراد ہے ممکن ہے دوسری قوم اور دوسرے واقعات مراد ہوں جو واقع ہو چکے ہوں یا آئندہ واقع ہوں اور اس حالت میں مزرا کی تاویل پر بھی حتیٰ کہ دعویٰ نبوت میں بھی کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا حالانکہ اسی تحریر میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے۔ اس نے بھی ایسی ہی تطبیق کی کوشش کی ہے یہ دوسری بات ہے کہ دونوں تطبیقوں میں تعداد احادیث کی کئی بیشی کثافت ہو (حک) کسی مدعا کے اثبات میں زیادہ کوشش کرنا کوئی حقانیت کی دلیل نہیں ہے اہل باطل نے اپنی آراء و اہوار کے اثبات میں اس سے زیادہ کوشش کی ہے مگر ان کے باب میں یہ ارشاد ہوا ہے الذین ضل سعيهم في الحیوة

الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا۔ اور ارشاد ہوا ہے یا لونیسک خبالا۔

(حک) اسی طرح دعاء کے بعد رائے نہ بدلنا کوئی شرعی دلیل نہیں۔ مرنے بھی ایسے دعویٰ کئے ہیں شرعی ادلہ متعین ہیں یہ ان میں سے نہیں اور نیز اس کا یہ ہے کہ بعض دعا شرائط سے خالی ہوتی ہے اس لئے قبول نہیں ہوتی۔

(حک) پھر غضب پر غضب یہ ہے کہ بلا دلیل اپنے دعوے پر اتنا جھوٹ ہے کہ مخالف پر جس کے پاس شرعی دلیل بھی ہے طعن تشنیع و استہزاء و استخفاف بلکہ یہ سب دشتم بھی کیا گیا ہے کہ یہ مجاز ایسا قوی راجح ہو گیا کہ حقیقت کا قائل تسخر و ابطال کے قابل ہو گیا۔

(حک) مدیر صاحب کی یہ شکایت ہے کہ قبل تحقیق اس کو شائع کر دیا خدا جانے کتنی امر محمدیہ غلطی میں مبتلا ہو گئی ہو گی بعد جو عذر اشاعت کا لکھا گیا ہے محققین علماء سے استفتاء کر لیا جاوے کہ وہ عند اللہ عذر ہو سکتا ہے یا نہیں تا وقتیکہ اس مضمون کے بطلان کی اور اشاعت کے خطا ہونے کی تصریح شائع نہ کی جاوے ۱۳۰۷ھ ۱۳۰۸ھ ۱۳۰۹ھ۔

## دو شرانادرہ در ز داخل ربو دار الحرب درنی

سوال کل واقعہ ایک صاحب علم کا حیدر آباد سے میرے ایک بہان کے پاس خط آیا جس میں مجھ سے دریافت کرنے کو لکھا تھا کہ جرنی کمال تو یافنی ہے یا غنیت۔ کیا کجی حالت میں کجی نص سحر جی کے مال کا معصوم ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔ جواب کا واقعہ۔ ان کے جواب میں رافع الضمنک کی عبارت ذیل مع اضافہ لکھی گئی۔

عبارت۔ آیات تحریم ربامیں ارشاد ہے۔ یا ایہا الذین امنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین اور ظاہر ہے کہ اس بقیہ ربکا معاملہ جس وقت ہوا ہے لینے دینے والے حسب مرنے تھے تو تحریم کے بعد اگر جرنی سے ایسا معاملہ



جائز ہوتا تو تحریم کے قبل تو بد رجبہ اولی جائز ہوتا اور وہ رقم حلال ہوتی تو اس کا ترک کرنا کیوں فرض ہوتا۔

اضافہ۔ اور سبب اس کا حربی کے مال کا محترم یعنی فی نفسہ معصوم ہونا نہیں بلکہ اُس کا العارض معصوم ہونا،  
 دو عارض معاہدہ ہے جس کے سبب ہر ایک دوسرے مامون ہے اور معاہدہ عام ہے۔ قالی ہو یا حالی ہو یعنی باہمی سی  
 معاشرۂ کسی کو کسی سے خطرہ نہ ہو اور بارود دینے بلکہ سلم العدو میں اور بخاری نے بالشر و طنی الجہاد میں وغیرہ کا قصہ اور کیا  
 حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ذکر کیا ہے وکان المغیرۃ صحب قومانی الجاہلیۃ فقتلہم وخذوا مالہم ثم جاءوا سلم فقال  
 النبی صلی اللہ علیہ وسلم اما الاسلام فاقبل اما المال فلست فی شیء الخ۔ اور اس پر قسط لانی لکھا ہے لان اموال ملشر کون  
 وان کانت مغنومۃ عند القهر فلا یحل خذھا عند لاھم فاذا کان الانسان مصاحباً لھم فقد امن کل واحد منھا  
 صاحبہ فسفک الدماء وخذوا الاموال عند ذلک غدر بالغد بالکفار محظور انما تحل موالھم بالمحاربة والمغایۃ  
 وذكر نحوه الکروانی وصاحب الخیر الحارثی پس مال حربی کا فنی یا غنیمت ہونا مخصوص ہے حالت مغالبہ کیساتھ کما فی  
 المختار باب المغنم وقسمتہ عن شرح السیر الکبیر لان الغنیمۃ اسم لمال مصاب باجواء الخیل والکباب الفی  
 اسم لہا یرجع من موالھم الی ایدینا بطریق القهر الخ فقط ۲۱ ج ۲ مشکوٰۃ۔

ضمیمہ۔ قلت املح کو اخذ المغیرۃ علی قواعد الخفیۃ فما فی الذل المختار دخل مسلم دار الحرب بلعان جرم تعرضہ  
 نشؤ من مال و فرج منھم فلو اخرج الیناشیئاً شیئاً مملکاً حراماً للغد فلیتصدق بہ وجوباً الخ فقط ۲۳ ج ۲ مشکوٰۃ  
 واقعہ۔ ایک دوست نے اخبار رسچ میں یک منظرہ عالم کا مضمون مسئلہ اغدر بؤ من الحربی کا دکھلایا۔  
 جس میں اس ربو کو فنی میں داخل کر کے اباحت کا حکم کیا ہے اس کا جواب حسب ذیل دیا گیا۔

وھو ہذا۔ یہ سب تقریر امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ اور تائید ہے جو شخص : او امام صاحب کا قول ماننا ہے اسکو  
 اس توجیہ تائید کی چنداں حاجت نہیں وہ بدون اس کے بھی ماننا ہے لیکن باوجود اس سبب کے صحیح ماننے کے اگر وہ اس  
 قول کو نہیں لیتا بلکہ ابو یوسف کے قول کو لیتا ہے اس پر یہ تقریر محبت نہیں ہو اور یوسف کی طرف سے وہ اس کا جواب دے سکتا ہے  
 چنانچہ ایک ہل جو اب بھی ہے کہ اگر یہ فنی ہے تو فنی فائزہ مسلمین کا حق ہے نہ کہ کسی خاص شخص کا بلکہ بعض جزئیات میں تو غیر غنیمت  
 وغیر فنی کا حکم بھی یہی نہ کہ ہے کما در المختار باب المغنم وقسمتہ بعد نقل عبارة الشرح السیر الکبیر التي مروت قبل  
 بفصل مسئلۃ واحدة مقتضیان ما اخذ بالقتال الحرب غنیمۃ وما اخذ بعد ما وضع علیہم قهراً بالخیرۃ والحرۃ والحرۃ  
 فنی وما اخذ منھم بلا حرب لا قهر کا لھنۃ والصلم فھو لا غنیمۃ ولا فنی و حکم المذموم الخ خمس موضع فیہ تسلل  
 فماملہ قلت یکن ان یکن قولہ فماملہ شارح الی ما فی لھنۃ (من الاختلاف فی هذا الخبر) اذ کر قبل ہذا



العبارة ما نصه الغنية اسولما يوخذ من اموال الكفرة بقوة الغزاة وقهر الكفرة والفقى ما اخذ منهم من غير قتال كالخزير والجزء  
وفي الغنية الخمس دون الفقى وما يوخذ منهم هدية او سارقة او خلسة او هبة فليس بغنية وهو لا اخذ  
خاصة انه قلت لكونه غيوشى لم يدخل احد من الفقهاء في الفقى في ذكر هذا الجزئ وفي كتاب السير ايضا كما  
في المختار باب المستامن عند قول الدار المختار دخل مسلم دار الحرب بامان حرب تعرضه لشيء مانصه -

**تنبیه** - فی کافی الحاکم وان یلیم هو الدھم بدھمین بنقل او نسیئة او با یعیس یا الخمر و الخنزیر والمیبة  
فلباس بذلك لان له ان یاخذ اموالهم برضاهم فی قولهم لا یجوز شیء فی قول ابی یوسف انه فانظر انه ذکر هذا  
الجزئ ولو حکم علیه بكونه فیدا فعله ان ما هذا الروایة من اخر فی مسئلة مستقلة ولو كانت من فروع الفقى  
لم یختلف فیما ابی یوسف ولو اختلف لم یکن مانع من ذکره با عنوان الفقى فتدبر - نیز امام صاحب قول کتبت نیک  
یہ امر قابل غور ہے کہ مال کی اباحت عقد کی اباحت کو مستلزم نہیں تو مصیبت برارت حاصل نہیں جیسے امام صاحب  
نزدیک قضا قاضی ظاہر و باطن نافذ ہو جانے سے غیر کی منکوحہ بعد عوی طلاق کھنچ کر نکاح کیا عورت حلال الیور فی ربیعہ  
حرام - و یؤید قولہ تعالیٰ کتاب من اللہ سبق لمسکرم فیما اخذتم عذاب عظیم فکلو اوما غنتم حلالا لاطلبوا الیہ حیث  
یحوز الطريق او اخذوا لفظا وحسن المقصود والاکل فدل علی ان حسن المقصود لا یستلزم حسن الطريق فقط ۲۲/۲۳

## تیسرا نادرہ تطبیق عجیب ورمقدار یوم بعث الف خمسين الف

**سوال** - سورہ ج میں دو وحشی درازی اس طرح بیان فرمائی گئی ہے ان یوما عند ربك كالف سنة مما

تعدون - اور سورہ معارج میں فی یوم کان مقدارہ خمسین الف سنة ان دونوں کی تطبیق بیان القرآن میں  
اس طرح ہے کہ کچھ امتداد کچھ اشعار سے کفار اس قدر طول محسوس ہوگا اور چونکہ حسب تفاوت مراتب کفر اشتداد میں  
تفاوت ہوگا اس لئے ایک آیت میں کالف سنة آیا ہے الخ صفحہ ۲۰ جلد ۱۲ (صفحہ ۷ جلد ۶) آیت اولیٰ کیلئے پہلی آیت  
میں عند ربك یہ ہمارا ہے کہ اس دن کا طول واقعی اتنا ہے یا کم از کم اللہ کے نزدیک اتنا ہے جتنا تم لوگوں کی شمار میں انگیزا  
برس کا - اس کے ساتھ معلوم ہوگا کہ اس دن کی مقدار ہی اتنی ہے اور ایسا نہیں ہے کہ واقعی مقدار اس کی کچھ آدھ سے امتداد دو  
اشتداد حسب تفاوت مراتب کفر کی وجہ سے ہزار برس معلوم ہو گئے کیونکہ عند ربك اسکا قرینہ ہے ورنہ عند الکفار یا  
مثل ذلك کوئی اور لفظ ہوتا اور اس کی تائید حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث ۱۱ کے کلام سے بھی ہوتی ہے وہاں انہی الخفا

قلت لیکن ان الجمع بینہما ان البدیۃ والہیۃ الحاصلین کلام فی حکم الفقى والما صلیت بغیر الامام للاخذ خاصۃ و یؤیدہ قرینہ بالخلسۃ والسرقة  
فی الروایۃ الثانیۃ وقرنہ مع الصلح فی الروایۃ الاولیٰ والصلح خاص بالامام ۱۲ منہ +



میں اس حدیث کی شرح میں کہ میری امت کو نصف یوم کی مہلت دی گئی (اور کما قال) تحریر فرماتے ہیں کہ اس مراد ہوا سیلو کی خلافت جو پورے پانچ سو سال ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک دن ایک ہزار برس کا ہے اور پانچ سو سال اس کے نصف جب یہ واضح ہو گیا کہ الف سنہ سے واقعی الف سنہ مراد ہیں نہ کہ اعتباری الف سنہ۔ اب میں کہتا ہوں اسی طرح کا مقدار خمسين الف سنہ میں فضائل ناقص ماضی لایا گیا ہے جو باعتبار زمانہ کے نہیں بلکہ باعتبار ترقی وقوع فی المستقبل کے ہے اور یہاں نفس وقوع کا تعلق نہیں دلا گیا ہے اس لئے یہاں بھی واقعی خمسين مراد ہیں نہ کہ اعتباری خمسين پھر اگر اعتباری ہوتا اس کیلئے عدد کا ذکر کیوں ہوتا کوئی اور لفظ ہوتا جو اس کے مترادف طول پر دلالت کرتا مثلاً کان مقداراً طویلاً او ممتداً او مثلاً الخ اور اگر یہ کہا جائے کہ الف سنہ کے ساتھ ممتعدون کی قید اور یہاں قید نہیں اس لئے تعارض نہیں یعنی وہاں کے ایک ہزار برس سے مراد تھوڑے ایک ہزار سال ہیں اور یہاں پچاس ہزار سے کوئی اور حساب ملو ہے جو اسی ایک ہزار کے مساوی ہے مگر جب ایک ہی دن کی مقدار بیان کی جا رہی ہے اور ایک جگہ اس میں ممتعدون کی قید ہے اور دوسری جگہ نہیں کیوں نہ سمجھا جائے کہ وہی قید یہاں بھی ہے خواہ کسی اس حالت میں کہ معنی طلب بھی ایک ہی ہے پھر کوئی وجہ نہیں کہ ایک جگہ تو معنی طلب کے اعداد کا شمار ہے اور ایک جگہ کسی اور عالم کے اعداد کا اگر خمسين اعتباری مانا جائے جیسا کہ حضور والا اشارہ ہے تو شاید اس کی تائید اس سے ہو کہ سورہ معارج مکیہ ہے اور وہاں کے لوگوں کا عناد و سرکشی ناممکنی اس لئے انہیں خمسين معلوم ہو اور سورہ فتح مدنی ہے وہاں اس چیز میں کمی تھی اس لئے انہیں الف سنہ معلوم ہوا واللہ اعلم مگر سب نکات ہیں ان سے نہ تسکین ہوتی ہے اور نہ سکوت۔ دل کسی قوی بات کا جو یاں ہے کیونکہ یوں تو تمام عذاب میں یہ شبہ ہو گا کہ واقعی کچھ اور ہے اور امتداد و اشتداد کے تفاوت سے فرق اعتباری پیدا ہو گیا۔

الجواب عند ربك قید نسبت میں الموضوع والحوال کی نہیں ہے تاکہ اس کا یہ مدلول ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یعنی واقع میں ہزار برس کا ہو گا بلکہ یہ قید یوم کی ہے یعنی وہ دن جو تھوڑے رکے پاس کا ہے یعنی آخرت کا دن محاورہ قرآنیہ میں آخرت کی چیزوں کو عند الرب کہا گیا ہے جیسے لھو جرحہ عند ربہ کہ وہ واقع میں کتنا بڑا ہو گا قرآن اس سے اس کا تشبیہ اس کی الف سنہ کے ساتھ اس میں خود دو احتمال ہیں کہ وجہ تشبیہ امتداد ہے یا اشتداد کو کما اشرف الی فی بیان القرآن البتہ حدیث ظاہر اس پر اس کے اس کی مقدار واقع میں ہزار برس ہوگی مگر بیان القرآن سے اس کو تعارض نہیں کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ بعض کو مقدار واقعی کی برابر معلوم ہو گا بعض کو زیادہ رہا یہ کہ جب واقعی مقدار کی برابر معلوم ہوا تو اس میں کفر کا کیا دخل۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کفر نہ ہوتا تو حسب حدیث مذکور فی بیان القرآن ایسا خفیف معلوم ہوتا جیسا فرض نماز کا وقت ابھی دوسری آیت کان مقلدو خمسين



الف سنة۔ سو اس میں بھی نصاً کوئی دلالت ملتی مقدار پر نہیں اور جو وجہ دلالت کی سوال میں مذکور ہے وہ مسلم نہیں کہنے  
اگر قرآن کی عبارت یوں ہوتی کہ مقدار فی عینہم خمسین الف سنة تو کیا اس وقت یہ کلام صحیح نہ ہوتا اور  
کیا آیت کے اجزاء میں تعارض ہوتا کہ ان مقدار خمسین الف سنة میں فعل ناقص ماضی لایا گیا ہے انی قولہ اس کی  
مقدار کا یقین دلایا گیا ہے اھجر کا مقضی یہ ہے کہ یہ مقدار واقعی ہے اور فی عینہم کا مقضی اس کے خلاف ہے اسی طرح  
آیت کے اجزاء میں تعارض ہے اس صاف معلوم ہوا کہ ان کا یہ مقتضا نہیں ہے اور کلام بھی صحیح ہے جیسے آیت فتنۃ تقال  
فی سبیل اللہ واخری کافرة یرونہم مثیلہ مورائی لعین علی التفسیر المشہور اور آیت واذیریکوہم اذا التقیتم فی عینہم  
خلیلًا ویقللکم فی عینہم الایہ۔ البتہ اگر کوئی دلیل معارض نہ ہوتی تو یہ آیت ظاہر مقدار واقعی پر دلالت ہوتی مگر جب  
دوسری آیت معارض ہے تو ظاہر کو ترک کر کے خلاف ظاہر محمول کرنا واجب ہو گا جبکہ اس حمل سے کوئی امر مانع بھی نہیں  
رہا یہ کہ سب نصوص میں ایسا ہی شبہ خیالی ہو نیکا ہو جاوگا سو ظاہر کو بدون دلیل چھوڑنا جائز نہیں یہاں دلیل ہے  
اور نصوص میں دلیل نہیں فشتان مابینہما ایسے ہی ظاہر کو دلیل سے چھوڑنے کی اور بھی نظائر ہیں کقولہ تعالیٰ فی قصۃ  
ذی القربین وجدہا تغرب فی عین حمۃ ووجد عندہا قوما۔ وجدان کا مادہ دو جگہ آیا ہے مگر اول وجد کو  
خیال مجہول کیا جاتا ہے دوسرے کو واقعہ پر اول سے دوسرے میں شبہ واقع نہیں ہوتا اور یہاں تکضابطہ کا جواب ہو گیا اب  
تبرہ لایک سہرا جواب دیتا ہوں جس میں دونوں آیتوں میں واقعیت محفوظ ہے وہ یہ کہ دنیا میں جس طرح معدل النہار کی حرکت  
یومیہ کسی مقام پر دو لابی ہے کہیں جماعی کہیں وحی اور اس اختلاف سے کہیں دن رات کا مجموعہ جو بیس گھنٹہ کا ہوتا ہے کہیں  
بیس روز کا جیسے عرض تسعین میں کہیں ان کے درمیان مختلف تقادیر پر اور سب واقعی ہیں اور یوم نام ہے مابین الطلوع  
والغروب کا پس جو شخص استواء پر ہے اس کے افق پر مجتہزمانہ میں تین سو بار سے زیادہ طلوع وغروب ہو چکتا ہے اس زمانہ  
میں عرض تسعین والے افق پر ایک بار طلوع وغروب ہوتا ہے پس یہ سہرا شخص برس برس کے زمانہ کو ایک لیل نہار کہتا ہے  
اور پہلا شخص جو بیس گھنٹہ کو ایک لیل نہار کہتا ہے اور دونوں صحیح ہیں مگر یہاں دونوں شخصوں کو موافق پر ہونا شرط ہے  
اگر آخرت میں بھی ایسا ہی ہو کہ اس کے طلوع وغروب میں ایک افق پر بوجہ بطور حرکت ایک ہزار برس کا فاصلہ ہو اور  
اُس کے واقعات اُسی میں طے ہو جاویں اور ایک افق پر اسی طلوع وغروب میں پچاس ہزار برس کا فاصلہ ہو اور اس کے  
معاملات اس میں طے ہوں اور کچھ آفاق پر ان دونوں مدتوں کے درمیان ہیں وہ طلوع وغروب ہو مگر وہاں ان لوگوں کا  
جداجداً افق پر ہونا شرط نہ ہو اس میں کوئی استحالہ نہیں اور اس کا حاصل ہو گا کہ واقع میں وہ طلوع وغروب مختلف مقامات  
پر ہو گا جیسے دنیا میں اگر بطور خرق عادت کے خط استواء پر دو شخصوں میں سے ایک اپنا افق منکشف ہو جائے دوسرے



پہا پہا حق مستور ہو جائے اور عرض معین منکشف ہو جائے تو ایک کا یوم جو بیس گھنٹہ کا ہو جاوے گا دوسرے کا برس روز  
کا اور دونوں واقعی ہیں مگر یہاں ایسے خادق کا وقوع کم ہوتا ہے وہاں ہر چیز خارق ہی ہوگی اس لئے یہاں کسی  
کا مستبعد ہونا وہاں بھی اس کے مستبعد ہونے کو مستلزم نہیں خوب سمجھ لو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ایک قسم  
کے لوگوں کے آفاق مختلف ہوں یعنی ایک جماعت کا افق وہ ہو جہاں ایک ہزار برس کا دن ہو اور دوسری  
جماعت کا وہ افق ہو جہاں پچاس ہزار برس کا دن ہو اور کچھ جماعتیں ان کے درمیان ہوں تو اس میں خرق  
عادت کی بھی ضرورت نہیں صرف بطور حرکت شمس میں مثلاً خرق عادت ہو گا اور یہ سب اس اشکال کا جواب ہے  
جو کسی خاص تفسیر پر واقع ہوتا ہے مگر دوسری تفسیر اختیار کر لی جائے تو اصل سے یہ اشکال ہی واقع نہیں ہوتا چنانچہ  
در منثور میں دوسری تفسیر بھی منقول ہے پس قرآن پر اشکال کے وقوع کا شبہ نہ کیا جائے۔ واللہ اعلم بہ شہدائے

## بہ جو تھاندرہ در تنقید حصہ معینہ جلد سوم سیرۃ النبی

اظہار رائے در باب حصہ معینہ سیرۃ النبی جلد سوم حسب استدعا مولف حصہ مذکورہ

الاشرف علی عرفی عنہ۔ بخدمت مری جناب مولانا عبد الباری صاحب دام لطفکم السلام علیکم۔ سیرۃ النبی جلد سوم  
پہنچی حرب اللہ شاد عزرات اور فلسفہ جدیدہ کا باب دیکھا گو نظر فائز سے دیکھنے کا وقت نہیں ملا تاہم سرسری نظر بھی میرے  
خیال میں ضرورت کیلئے انشاء اللہ کافی سے کم نہیں ہے۔ حسب اللہ شاد اپنی عرض کرتا ہوں اگر تو افق نہ ہو قبول نہ ہوتے مگر  
مکدر نہ ہو جئے کیونکہ ماسور معذور ہے۔ وہ ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس باب میں ایک کام تو اتنا بڑا اور کافی بھی  
زیادہ ہو گیا کہ غالباً اس میں اضافہ کی حاجت بلکہ گنجائش بھی نہیں ہے اور وہ کام دفع استبعاد ہے فلسفہ قدیم کے  
اصول علمی میں ان کی بناء پر جو استبعاد ہوتا ہے وہ علوم ہی سے دفع ہو جاتا ہے مگر اس کے صرف عقل کو قناعت ہو جاتی ہے  
جو کہ واقع میں کافی ہے لیکن فلسفہ جدیدہ زیادہ تر بلکہ تمام تر علم خود مشاہدات کا ہے اور بزرگم خود اس طرح کیا  
واقع میں وہ اس کا بھی پابند نہیں چنانچہ مادہ کے متعلق اس کے اکثر احکام محض جرائفی و خیالی ہی ہیں تاہم اس کی نازا  
کہیں بے دیکھے نہیں مانتا اس لئے ایک شخص جس نے اول ہی سے عقل کو چھوڑ کر جو اس ہی کی خدمت کی ہو وہاں عجائز  
میں بھی ان کے نظائر کے مشاہدات کا جو یاں رہتا ہے اور بدون اس کے اس کی قوت ہمیتہ کو قناعت نہیں ہوتی  
اور استبعاد دفع نہیں ہوتا اور اس زمانہ قحط علم و عقل میں کثرت اسی مذاق کی ہو گئی ہے اس لئے ان اصول پر بھی دفع  
استبعاد کی ضرورت یا صحت تھی سو اس تحریر میں استبعاد کا تو نام و نشان نہیں رہا لیکن اس کی ساتھ ہی عین بائیں



ایسی بھی پائی گئیں جو میرے خیال میں محتاج نظر تھانی ہیں ایک کہ بعض اقوال پر معجزات کو انبیاء کی قوت سے مسبب مانا گیا۔  
 دوسرے کہ صدور معجزات کے چند طرق مختلفہ تجویز کئے گئے لیکن معجزات میں جو طریق واقعی ہے اس کی تعیین نہیں کی گئی اور  
 وہ صرف یہ ہے کہ ان کے صدور میں اسباب طبعیہ کو اصل داخل نہیں ہوتا نہ جلا کیے نہ غیب کو نہ صاحب معجزہ کو کسی قوت نہ خارجی  
 قوت کو نہ براہ راست حق تعالیٰ کی مشیت سے بلا تو سب اسباب عامہ کے واقع ہوتے ہیں جیسا صادر اول بلا کسی واسطہ کے  
 صادر ہوا ہے پھر قیامت تک بھی کوئی شخص اس میں سبب طبعی نہیں بتلا سکتا کیونکہ معدوم کو موجود کون ثابت کر سکتا ہے  
 ورنہ اگر معجزہ سے کسی زمانہ خاص میں صاحب معجزہ کی تائید ہو جاتی دوسرے زمانہ میں سبب خفی بتلانے سے اس کی تکذیب  
 ہو جاتی تو کسی نبی کی نبوت پر یقین مؤید نہیں ہو سکتا۔ وھذا کہاتوی۔ یہی سبب ہے کہ کسی معجزہ پر اس کی جنس کے ماہرین نے  
 کوئی سبب خفی بتلا کر باقاعدہ شبہ نہیں کیا نہ اس کی مثل کو ظاہر کر کے مقاومت کر سکے بالخصوص اگر نبی کی قوت  
 اس سبب ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام اپنے معجزہ سے خود نہ ڈرتے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض فراموشی معجزات  
 کے قمتی پر یہ فرمایا جاتا فان استطعت ان تتبغی نفاق الارض او سلما فی السلا فتاتھم بایۃ الخ۔ اور استناد  
 الی الاسباب الخفیه کے احتمال پر معجزہ دیگر عریب طبعیہ میں کی فرق واقعی نہیں رہتا اور جو فرق اس تحریر میں کا لگایا ہے اس پر  
 معجزہ خود مستقل دلیل نہیں ٹھہرتا حالانکہ وہ خود بھی مستقل دلیل ہے خواہ کسی خاص ہی طبقہ کے لئے ہو تبیس انضمام اخلاق و کمالات  
 کے ساتھ جس میں قوت بھی داخل ہے جو اس کی دلیل کہا گیا ہے تو ان اخلاق کی مخصوص نوعیت کو پہچاننے میں حتی غلطی ہو سکتی  
 ہے وہ معجزات کے متعلق غلطی ہونے سے کہیں زیادہ صحیح کہ اسی تحریر میں ایک مشہور ہندو کا بھی ذکر اس طور کیا گیا ہے  
 کہ کتاب کا پڑھنے والا یہ ضرور سمجھے گا کہ مولف کے اعتقاد میں بھی کمالات روحانیہ رکھتا ہے قطع نظر اس کے کہ سیرۃ نبویہ میں  
 ایک ایسے شخص کا ذکر جو صاحب سیرۃ صلی اللہ علیہ وسلم کی اصل السیر یعنی نبوت ہی کی تصدیق اسلامی نہیں کرتا کس قدر اہم  
 و خطبہ دلیل ہے جس کا اثر حدیث میں وارد ہے اذا مدح الغاسق اھتد لللعوش جبکہ ترجمہ مولانا عثمانی میں اس طرح کیا ہے ۵  
 می بلزد عرش از مدح شقی بدگساں گردوز مدحش متقی  
 اس سے قطع نظر ایک بڑی غلطی میں ڈالنے والا ہے وہ یہ کہ دیکھنے والا اس سے سمجھے گا کہ جو اخلاق و کمالات علامات  
 نبوت ہیں اس سند کے اخلاق و کمالات بھی ان ہی کے مشابہ ہیں پھر اس پر وہ غلطی کا وقوع نہایت قریب ہے اس طرح  
 سے کہ جب یہ مندوبی نہیں ہے اور اخلاق میں مشابہتی کے ہے تو کسی نبی پر غیبی ہو نیکایا غیر نبی پر نبی ہو نیکاشبہ  
 ہو سکتا ہے اور یہ کتنا بڑا مفسدہ ہے۔ یہ عروضات تھے جو سرسری نظر سے پیش کرنے کے قابل سمجھے گئے اگر  
 یہ کچھ وقعت رکھتے ہوں ان کا تذکر فرمادیا جائے ورنہ میری جسارت معاف کی جائے۔ ۵ ارشعбан مسلمہ



## پانچواں دورہ تحقیق بعض عبارات متعلقہ استواء علیٰ عرش جواب بعض سئلہ

سوال گذارش ہے کہ رسالہ تائید الحقیقہ بالایات العتیقہ کے معنی ۳ پر جناب نے تحریر فرمایا ہے صوفیوں کا قول نسبت محدثین کے صحیح ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے جہت علو ثابت نہیں کرتے کما صرحتمہاں ہذا دلیل علیٰ انہما لخصصہ مکاناتہ بالعرش والابجہۃ دوزجۃ فافہمہ۔ حالانکہ ائمہ اربعہ مذاہب اربعہ اور جملہ محدثین جن کو جناب نے اہل ظاہر سے تعبیر فرمایا ہے سب اللہ تعالیٰ کے لئے جہت علو ثابت کرتے ہیں وجاء فی حدیث صحیحہ فاشارت الی السماء بالجواب عن سوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ فی فقیہت از اللہ تعالیٰ علی العرش کما ہو منہ ہب الام المذنبۃ مالک واکابر المحدثین امام الائمۃ وسراج الایۃ الخفیۃ وفخر المصلحین الامام البخاری وقدرۃ السالکین الشیخ عبد الجیلانی والامام احمد بن حنبل الشافعی والشیخ الامام ابن تیمیہ الحرانی وتلمیذ الامام الحافظ ابن قیم وغیرہم علیہم اہل السنۃ والجماعۃ واهل الحدیث۔ اور یہی مسلک ہے حجۃ الہند حضرت مولانا شیخ شیوخنا شاہ ولی اللہ مرحوم دہلوی وغیرہ کمالا حظہ فرمایں فقہ الکبر شرح فقہ الکبر مصنفہ ملا علی قاری وشرح حدیث نزول مصنفہ امام ابن تیمیہ وفتح بخاری وفتح مبارکی وقسطانی وفتح مسلم وفتح ترمذی وتفسیر مدارک وجایع البیان فتح البیان وحجۃ اللہ البالغہ وکتاب الصفات امام ذہبی وتفسیر معالم وتفسیر جلالین قصیدہ نوینیہ مصنفہ حافظ ابن قیم حنبلی وغنیۃ الطالبین۔ مشکوٰۃ شریف ابوالودود تفسیر ابن جریر وشرح تفسیر ابن جریر وغیرہ۔ الغرض سلف صالحین صحابہ تابعین وائمہ مجتہدین اور جملہ محدثین کا مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور اس کے لئے جہت علو ثابت ہے اور معیت اور احاطہ اس کا علی ہے معلوم ہوتا ہے کہ جناب اللہ نے اس میں اپنا عرش اور عطا کی مسئلہ کے متعلق زیادہ تحقیق نہیں فرمائی۔ اور معتزلہ اور اہل سنت کے مسئلہ کو خلط ملط کر دیا اسی واسطے شاید جناب نے تفسیر بیان القرآن میں بھی ایسے معنی لکھ دیئے جس سے معتزلہ کے مذہب کی تقویت ہو اور جہمیکہ مذہب کی تائید اور مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری کا توافقی ہو اور اہل سنت کا خلاف ہو حالانکہ محققین صوفیہ کرام کا بھی یہی مسلک ہے جو اہل سنت والجماعت اہل حدیث کا ہے سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی کا یہ مذہب ہرگز نہیں ہے جس کے نصوص قرآنیہ احادیث نبویہ کا خلاف لازم آئے باطنی فرقوں والوں نے اپنے باطل مذہب کی تائید میں جنید کی طرف غلط روایات منسوب کر دیں اور ان کو اپنے ساتھ شامل کرنے میں جرات کی اور اپنا نام صوفی رکھا اور لوگوں کو اپنی طرف راغب کر کے یہاں طریقہ کمال اور مکمل جو فلسفہ میں پھنس گئے اور پھر نکل نہیں سکے جیسے امام رازی و امام غزالی رحمہما اللہ ان کی تحقیق شرعاً حجت نہیں حالانکہ بعض سے منقول ہے کہ غزالی نے اس مسئلہ میں جمع کیا ہے



اور معتزلہ کے مسلک اور متکلمین کی روش سے توبہ کی ہے جیسا کہ کیمیائے سعادت سے مفہوم ہوتا ہے۔  
 الجواب میں اس عقیدہ میں حضرات سلف کے مسلک پر ہوں کہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں مگر نہ اس کی  
 معلوم نہیں اور صوفیہ کے مذہب کو سلف کے خلاف نہیں سمجھتا وہ حقیقت کے منکر نہیں بلکہ جہت کے منکر ہیں اور جہت  
 کی نفی نقل و عقل دونوں سے ثابت ہے۔ اما النقل فقوله تعالى ليس كمثله شيء واما العقل فلان الجهة مخلوق محادث  
 والله تعالى حادثة عن الانصاف بالحوادث لان محل الحوادث حادث اور استوار یا علو کا حکم مستلزم جہت کے نہیں بلکہ  
 جہت کا حکم کیا جاوے گا تو استوار و علو کے کثرت کی تعیین ہو جاوے گی جو کہ خود حضرات سلف کے خلاف ہے کہ وہ کہنے کے نامعلوم ہو چکی  
 تصریح فرماتے ہیں پس حاصل یہ ہوا کہ استوار و علو میں دو حیثیت ہیں ایک مع الحکم بالجهت ایک مع عدم الحکم بالجهت  
 بل مع الحکم بعدم الجهة اول مذہب ہے ثانیہ دو سلسلہ مذہب ہے اہل سنت کچھ میں محدثین صوفیہ سب ٹھل ہیں اگر کسی عبارت کے  
 اس کے خلاف کا یہاں ہوتا ہو وہ تسامع فی التعمیر جیسا تا ئید الحقیقہ کی عبارت ہے ہم ہو گیا وہ نہ اس میں یہ نہیں کہا گیا  
 کہ صوفیوں کا قول نسبت الخ صرف لزوم کا شبہ ہو گیا جیسا کہ صریح حتم میں اس کا اقرار ہے جو کہ مسلم نہیں اور بر تقدیر  
 لزوم اس کی اس پر محمول کیا جائے گا کہ بعض لوگ جو نصوص کے اثبات جہت سمجھتے ہیں اس کے مقابلہ میں نفی جہت صحیح ہے ورنہ  
 جو حقیقت میں مذہب ہے محدثین کا وہ خود مذہب صوفیہ سے معارض نہیں کیا بلکہ باقی اگر کسی غیر محقق سے اس کے خلاف  
 منقول ہو وہ غیر مقبول ہے سورہ اعراف متعلق میں اس کے قبل عرض کر چکا ہوں جو مجھ کو اس وقت ملا نہیں اگر محفوظ  
 ہو تو اس کی بھی دیکھ لیجئے وہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ اس کے خلاف نہ ہو گا اگر وہ محفوظ نہ ہو بیان القرآن میں اس مقام کا ملاحظہ  
 کر لیجئے کہ سلف کے مذہب کو اس میں ترجیح دی ہے۔ ۲۱ ربيع الاول ۱۳۳۹ھ

چھٹا تاوہ و تحقیق نسیان ذنوب علامت قبول توبہ بودن تحقیق  
 قول شیخ اکبر کہ علامت قبول توبہ محو ذنوب است از ذہن

حدیث۔ جب بندہ توبہ (داخل) کرتا ہے جو مقبول ہو جاتی ہے  
 اللہ تعالیٰ اس کے گناہ (ملاحظہ) حافظین اعمال کو بھی بخلا دیتا ہے اور اس کے  
 جوارح کو بھی بخلا دیتا ہے اور زمین کی نشانات کو بھی بخلا دیتا ہے یعنی جس جگہ  
 وہ مصیبت کی جو قیامت میں گواہی دے گا اس جگہ وہ شخص اللہ تعالیٰ سے  
 ایسی حالت میں ملتا ہے کہ اس پر گناہ کا کوئی گواہی دینے والا نہیں ہوتا  
 ف۔ ملاحظہ حدیث کا ظاہر ہے اس حدیث کو اس ضمن میں

حدیث را اذا تاب عبد الله الحفظ ذنوبه  
 وانسى ذلک جوارحه ومعالمه من الارض حتى يلقى  
 الله وليس عليه شاهد من الله بذنب ابن عساكر  
 عن انس (رضی)

ف۔ مدلول الحدیث ظاہر و یحکم ان یوحد



بالقیاس ما نقل عن بعض اعارفین ان من علائم قبول التوبۃ نسیان العبد لذنب فان القلب الذی بہ یتذکر الذنب کالجوارح کما فی رولہ قولہ تعالیٰ ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عندہ مسئولا ای کل واحد من هذه الاعضاء کان عندہ ای عما نسب الیہ مسئولا لیشہد علی صاحبہ (تبصیر الرحمن) هذا هو السر فی الاخوة واما السر فی الدینا فہو ان تذکر الذنب قد یكون حجابا طبعیا من التوجہ الی اللہ تعالیٰ بالانصراف فیفسد اللہ تعالیٰ ایاک عندہ ان هذا لیس بلا ضرر ولا داتر فان بعضہ من غلب عقلہ علی لطفہ فلا یمنعہ الذکر عن التوجہ فہذا العلامة لبعضہ افراد القبول ولا لجمیعہا

یہ ممکن ہے کہ نسیان ہو جاوے اور توبہ قبول نہ ہو بلکہ نسیان بوجہ غفلت ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ توبہ قبول ہو جاوے اور نسیان نہ ہو بلکہ اس مصلحت سے یاد رہے کہ ہمیشہ استغفار کرے مدارج قبول میں ترقی کرتا رہے۔

**سوال** ۱۱۱ فتومات میں حضرت شیخ اکبر فرماتے ہیں۔ قبول توبہ کی علامت یہ ہے کہ اس گناہ نفس بالکلیہ ذہن سے محو ہو جاوے کہ کبھی ظہر ہو یا دنہ آئے اس مسئلہ کا نام قاصۃ الظہر رکھا ہے اور شعرائے نے اپنی کتابوں میں اس طرح نقل کیا گویا ان کو بھی یہ معلوم ہے۔ اور عام کتب طریقت میں جمہور لکھتے ہیں کہ سالک کو لازم ہے کہ ہمیشہ ہر وقت اپنے گناہوں کو پیش نظر رکھے کبھی بھولے۔ امام شعرائے علی الخصوص اس مسئلہ پر بہت زور دیا کرتے ہیں بظاہر و ذہن میں معلوم ہوتا ہے حقیقت کیا ہے اور جواب۔ محو ہوجانے سے مراد نہیں کہ یاد نہیں بلکہ مراد ہے کہ اس کا اثر خاص یعنی قلوب طبعی نہیں گویا دیکھ رہے اور قلوب اعتقادی بھی ہے تو یہ مرگناہ کو یاد رکھنے کی تعلیم سے معارض نہیں ہوا اور یہ بھی کلیا نہیں بعض طبائع کے اعتبار سے جن کے لئے قلوب طبعی عاجب ہوتا ہے۔ انشراح فی الطاعۃ سے اور اس وقت اصل عبارتیں میری نظریں نہیں عبارت منقولہ سوال کی بنا پر لکھ دیا ورنہ ممکن ہے کہ اس سے بھی اچھی وجہ جمع کی ہو۔

بطور قیاس کہ بعض عارفین منقول ہے کہ منجملہ علامات قبول توبہ کے یہ بھی ہے کہ ہند گناہ کو بھول جاتا ہو کیونکہ قلب جس گناہ یاد رہتا ہو وہی مثل جوارح کبھی جیسا مفسر نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عندہ مسئولا ہر شہادت میں دو شاہدوں میں قلب بھی داخل ہو گیا تو قلب سے بھی گناہ کو بھول دیا جاتا ہے اور یہ لازم تو آخرت میں ہے اور دنیا میں اس کا کبھی باطنی یا ظہری قلب بھلا دینے کا یہ راز ہے کہ گناہ کا یاد ہونا بعض اوقات بعض سالکین کیلئے انشراح کیساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ ہونے سے طبعی حجاب ہو جاتا ہو اور لو حکمت الہیہ بھی بعض کی مصلحت سے طبعی حجاب بھی رفع فرمادیتی ہے اور کبھی نزدیک ہو کر یہ (بھول جاتا) نہ لازم ہے نہ دائم ہے کیونکہ بعض سالکین کی عقل طبیعت پر غالب ہوتی ہے تو ایسے شخص کو یہ یاد ہونا توجہ سے مانع نہیں ہوتا پس یہ علامت بعض افراد قبول کی ہے نہ کہ سب کی دو یہ ممکن ہے کہ نسیان ہو جاوے اور توبہ قبول نہ ہو بلکہ نسیان بوجہ غفلت ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ توبہ قبول ہو جاوے اور نسیان نہ ہو بلکہ اس مصلحت سے یاد رہے کہ ہمیشہ استغفار کرے مدارج قبول میں ترقی کرتا رہے۔

**سوال** ۱۱۱ فتومات میں حضرت شیخ اکبر فرماتے ہیں۔ قبول توبہ کی علامت یہ ہے کہ اس گناہ نفس بالکلیہ ذہن سے محو ہو جاوے کہ کبھی ظہر ہو یا دنہ آئے اس مسئلہ کا نام قاصۃ الظہر رکھا ہے اور شعرائے نے اپنی کتابوں میں اس طرح نقل کیا گویا ان کو بھی یہ معلوم ہے۔ اور عام کتب طریقت میں جمہور لکھتے ہیں کہ سالک کو لازم ہے کہ ہمیشہ ہر وقت اپنے گناہوں کو پیش نظر رکھے کبھی بھولے۔ امام شعرائے علی الخصوص اس مسئلہ پر بہت زور دیا کرتے ہیں بظاہر و ذہن میں معلوم ہوتا ہے حقیقت کیا ہے اور جواب۔ محو ہوجانے سے مراد نہیں کہ یاد نہیں بلکہ مراد ہے کہ اس کا اثر خاص یعنی قلوب طبعی نہیں گویا دیکھ رہے اور قلوب اعتقادی بھی ہے تو یہ مرگناہ کو یاد رکھنے کی تعلیم سے معارض نہیں ہوا اور یہ بھی کلیا نہیں بعض طبائع کے اعتبار سے جن کے لئے قلوب طبعی عاجب ہوتا ہے۔ انشراح فی الطاعۃ سے اور اس وقت اصل عبارتیں میری نظریں نہیں عبارت منقولہ سوال کی بنا پر لکھ دیا ورنہ ممکن ہے کہ اس سے بھی اچھی وجہ جمع کی ہو۔



## سأتوان نادره رساله القطائف من اللطائف

اس رسالہ میں لطائف سنہ کے متعلق نہایت مفصل نہایت لطیف اور عجیب بحثیں ہیں۔  
یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۶۰ سے شروع اور صفحہ ۶۳۳ پر ختم ہوا ہے۔

## آٹھواں نادرہ ومعنی حدیث الرویا علی رجل طائر

السؤال - تعبیر کے باب میں ایک حدیث میں الرویا علی رجل طائر ما لم تعبر فاذا عبرت وقعت رواہ  
ابوداؤد ای وقعت کما عبرت کما هو الظاہر اور دوسری حدیث میں حضرت ابوبکرؓ کی تعبیر کے متعلق آپ کا  
ارشاد ہے اصبت بعضا وخطأت بعضا رواہ الشيخان والترمذی ابوداؤد ای عبرت البعض کما یقع ولم  
تعبر البعض کما یقع کما هو المتبادر پس دونوں متعارض ہیں وجہ تطبیق کیلئے؟

الجواب - اصابت وخطا کی جو تفسیر کی گئی ہے اس پر کوئی دلیل نہیں یہ بھی احتمال ہے کہ اصابت کی تفسیر موافقت لاصول  
التعبیر سے اور خطا کی تفسیر عدم موافقت لاصول التعبیر سے کی جائے اور اس احتمال کی نفی کی کوئی دلیل نہیں اور وقوع حال  
خطا میں بھی سب تعبیر ہی ہو جیسے رمی بالسم میں اگر خطا بھی ہو جائے تب بھی کما خرج من القوس ہی ہو گا جیسے مشہور ہے  
کہ کسی نے اپنی ایک ٹانگ مشرق میں ایک ٹانگ مغرب میں دیکھی تھی اور کسی معبر سے پوچھا تھا اور ایک غیر ماہر کی تعبیر لگیں  
جہنے کی بھی نقل کر دی تھی اُس نے کہا تھا کہ اجتویوں ہی ہو گا در نہ تیرا مشرق و مغرب میں تسلط ہوتا اور اگر تعبیر یقینی  
میں خطا کا محل جزا غیر مستقلہ ہوں مثلاً اسلامیا قرون کی تشبیہ تو پھر صحت سے سوال ہی متوجہ نہیں ہوتا واللہ اعلم بالصواب  
(نوٹ) اس جواب پر مفتی صاحب نے حربیہ دلیل کا ظاہر فرمائی صحیفہ گرامی باعث عزت ہوا اور نہایت توجہ سے اُس کو  
حل فرمایا گیا اور حل بھی ایسا کہ خاطر نشین ہو جائے اور بیساختہ کہنا پڑے کہ ہذا هو الحل فجزا کر اللہ تعالیٰ وعلیکم والبقا

## نوانا درہ تحقیق فاتحہ خواندن بر طعام و تبرک بودن از فاتحہ

السؤال - حضور اقدس ﷺ ہوا از شاہ ولی اللہ صاحب عبارت یکم از کتاب انتباه فی سلاسل اولیاء اللہ  
پس وہ مرتبہ درود بخوانند تمام کنند و بر قدسے شیرینی فاتحہ بنام خواجگان چشت عموداً بخوانند و حاجت زخدا آغا  
عبارت دوم ایک سوال کے جواب میں جیسا کہ مجوزین فاتحہ پیش کرتے ہیں اگر طیدہ و شیر برنج بنا بر فاتحہ



بزرگ بقصد ایصالِ ثواب بروح ایشان پرند و بخور اند مضائق نیست طعام نذر اللہ اغنیار خوردن حلال نیست اگر فاتحہ بنام بزرگ دادہ شد پس اغنیار ہم خوردن جائز است انتہی۔ از شاہ عبدالعزیز صاحب عبارت سوم۔ جواب سوال نهم سوالات عشرہ محرم۔ طعامیکہ ثواب آن نیاز حضرت امامین نمایند و بر آن فاتحہ و قل و درود خوانند تبرک میشود خوردن آن بسیار خوب لیکن بہ سبب بردن طعام پیش تعزیہ ہا و نہاد لیل طعام پیش تعزیہ ہا تمام شب بہ بکفارت پرستان می شود پس ازین سبب کرامت پیدائی کند واللہ اعلم انتہی۔ از کتاب جامع الاورلو عبارت چہارم۔ اگر بر طعام فاتحہ کردہ بفقرار دہند البتہ ثواب می رسد انتہی۔ باب حضور والا بصدارب یہ گذارش ہے کہ آیا ہر چہار عبارت اصلی اور ان ہی حضرت کی ہیں یا نہیں اگر ہو تو مندرجہ ذیل سوالوں کا جواب مع توضیح عبارت زیب قلم فرما کر عند اللہ ماجور عند الناس شکور ہو جائے۔

(۱) عبارت اول میں الفاظ بر قدرے شبیرینی فاتحہ سے اور عبارت دوم میں اگر فاتحہ بنام بزرگ دادہ شد۔ اور عبارت سوم میں بر آن فاتحہ و قل و درود خوانند سے اور عبارت چہارم کل عبارت سے جواز فاتحہ بر طعام وغیرہ قبل خوردن نکلتا ہے یا نہیں لہذا فاتحہ مروجہ بر طعام جائز ہے یا نہیں؟

(۲) عبارت سوم میں الفاظ تبرک می شود و خوردن آن بسیار خوب است سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ طعام پر چھ لایا پڑھنے سے وہ طعام تبرک بناتا ہے بنا بریں جو طعام بغرض ایصالِ ثواب پکا دیں اس پر فاتحہ و قل و درود شریف پڑھنے سے طعام میں کوئی قباحت پیدا نہیں ہوتی ہے بلکہ بقول شاہ عبدالعزیز صاحب تبرک ہو جاتا ہے پس ہر انسان اپنے طعام ایصالِ ثواب کو تبرک بنا کر کھانا چاہتا ہے جو شاہ صاحب کے فرمان کے مطابق بسیار خوب ہے تو فاتحہ مروجہ بقول شاہ صاحب جائز اور فعل مستحسن ہے یا نہیں؟

مذکورہ بالا اقوال سے مجوزین فاتحہ کو بڑی تقویت پہنچ گئی ہے اس لئے حضور والا سے امید قوی ہے کہ نہایت توضیح ارشاد فرمائیں تاکہ ہر وہ گروہ کو یعنی مجوزین کو کافی تردید اور مانعین کو شافی تسکین ہاتھ آئے۔ والسلام۔ ار جون السلام الجواب جب دلائل صحیحہ ان رسوم کا خلاف سکت ہو نا ثابت ہے پھر اگر کسی ثقہ سے اس کے خلاف منقول ہو گا اس کی تاویل واجب ہے اور تاویلیں مختلف ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ثبوت میں کلام کیا جاوے جیسے اس کے قبل بھی بزرگ کے کلام میں الحاق کے احتمال سے جواب دیا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ دلالت میں کلام کیا جاوے جیسا بعض عبارات میں سکی گنجائش ہے۔ تیسرے بعد تسلیم ثبوت دلالت یہ کہ یہ مقید ہو عدم مفاسد کے ساتھ اور منع مقید ہو مفاسد کی تنجی اور اب چونکہ مفاسد غالب ہیں اس لئے باقید منع کیا جاوے گا۔ ۲۱ محرم ۱۲۵۵ھ۔



## وسوال تحقیق قیام امام و مؤمنین حی علی الصلوٰۃ و بکیر ما برقد قامت الصلوٰۃ

فائدہ فقہیہ فی وقت قیام الامام و الجماعۃ و حکمہ و وقت التکبیر  
 فی العالمگیریۃ ان کان المؤذن غیر الامام و کان القوم مع الامام فی المسجد فانہ یقوم الامام و للمؤذن اذا قل  
 حی علی الفلاح عند علمائنا الثلاثۃ و هو صحیح فاما ان کان الامام خارج المسجد فحی علی المسجد من قبل المصنوف  
 فکما بلان و صفا قام ذلک المصنف لیلۃ شمس الائمة العوضی شیخ الاسلام خواہر زادہ و ان کان الامام داخل  
 المسجد من قبلہ یقوم من کمالہ الامام لا یقوم و الریسا الامام المسجد (ص ۳۵) و عد فی نور الایضاح من  
 الادب قل صاحب عراق الفلاح الادب اخذ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او مرتین لم یواظب علیہ و قد شرع لا  
 کمال لسنہ لمحاوی علم المرقمۃ و الیہ یل عن کونہ ندبما اخرج محمد فی الآثار عن البخیری عن طلح بن  
 مضمر عن ابراہیم بن ہریرہ قال قال المؤذن حی علی الفلاح فینقی للمقوم ان یقوم و للصلوٰۃ فاذا قل قد قامت الصلوٰۃ  
 کبر الامام و جامع لم یسجد الامام صلاۃ ابراہیم قال محمد بن کثیر الامام حق فوج للمؤذن ثم کبر فلا یسجد ایضا کل ذلک  
 حسن و ما قل صاحب المضمحل تبال کراہیۃ یعمل علی خلاف الاعمال و لا یقد ثبت عن الصحابة انہم کانوا  
 یقومون اذا شرع المؤذن فی الإقامة فقد اخرج عبد الرزاق عن ابن جریر عن ابن شہاب ز الناصر کانوا ساعدہ یقول  
 المؤذن اللہ اکبر یقومون فی الصلوٰۃ فلا یاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ حتی تعقد الصلوٰۃ فکبر الحافظ الفقیہ (ص ۳۶)  
 و هذا کان کلاہ فی القیام و اما تکبیر الامام فوقتہ علی المشہور اذا قال المؤذن قد قامت الصلوٰۃ و لکن نقل هذا الذی المختار رجحان  
 التاخییر نصہ شروع الامام فی الصلوٰۃ من قبل قد قامت الصلوٰۃ و لو اخرجتہ تم بالباسم اجماعا و هو قول المناذری و للثلاثۃ  
 و هو عدل المذہب کما فی الشرح المجمع لمصنفہ فی القیاس علی ما فی الخاتمة انہ الاصح و رد المختار قولہ انہ  
 الاصح لانہ محفوظہ علی فضیل محتاجۃ للمؤذن و اعادۃ علی الشریع مع الامام (ص ۳۷) و دلیل الامام ما فی مجمع  
 الزوائد عن عبد اللہ بن ابی و فی قال کان بلا اذا قال قد قامت الصلوٰۃ فخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 بالتکبیر لہ البراہین و للسنۃ فکبر بدیل قولہ بالتکبیر و حملہ لقولہ فخص علی معنی علی الصلوٰۃ و متلبسا بالتکبیر لہ قول  
 فکبر علی العطش التفسیری و حملہ علی معنی قام بعد ان کان قاعدا و لكل وجه و المسئلۃ ظنیۃ فقط  
 السؤال کانہو کی بعض مساجد میں کچھ عرصے تک بکیر کے وقت مؤذن کے علاوہ سب ہی میٹھ جاتے ہیں اور جو وقت  
 مؤذن حی علی الصلوٰۃ کہتا ہے اس وقت سب لوگ کھڑے ہوتے ہیں اور شرع و قایم کی اس عبارت کا حوالہ دیتے ہیں



(و یقوم الامام والقوم عند حمله الصلوة و یشروع عند قد قامت الصلوة) صفحہ ۵۵ (سطر ۱۲) اور جو شخص پہلے سے ہی کھڑا ہو جائے اس کی بڑی نگاہ سے دیکھتے ہیں اس سلسلہ میں جناب کی کیا رائے ہے اور اس سلسلہ پر عمل کرنے والے کو بدعتی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور عمل نہ کرنے والے کو وہابی کہتے ہیں۔ فقط۔

الجواب شرح وقایہ کی عبارت مبہم ہے کیونکہ اس میں اس عمل کا درجہ بیان نہیں کیا گیا اور دوسری بعض کتابوں میں مبہم ہے اس لئے مبہم کو مبہم کی طرف راجع کریں گے چنانچہ درمختار میں قبیل فضل صفحہ ۵۵ صلوٰۃ یہ عبارت ہے ولما ادا اب ترکھا لا یوجب اساءة ولا اعتبارا کثر لیسنة الزوائد لکن فعلا افضل الی قوله القیام الامام و مؤتم حین قیل حی علی الفلاح من ثمة قال یشروع الامام فی الصلوة مذ قیل قد قامت الصلوة و لو اخرجوا منہا الا باسباب اجمالا و هو قول لثانی والثلاثہ و هو رای النخیر اعدال لمذاہب فی شرح المجمع لمصنفہ فی القہستانی مغربا للفتاویٰ اذ لا یصح ما ورد اختصارہ انہ الاصح لان فیہ محافظۃ علی فضیلتہ متابعتہ المؤذن معانۃ لہ علی یشروع مع الامام ان عمارتک اموزہ ذیل مستفاد ہرے علی عمل آداب میں ہے جب تک ترک موجب اسارت یا اعتبار نہیں تو اس کے تارک پر تکبیر کرنا تجاوز عن الحد ہے جو کہ بدعت کی فہم ہے پس اس کی عامل اگر تارک پر تکبیر نہ کرے عاملی لا دبت اور اگر تکبیر کرے مبتدع ہے۔ علی مجملہ ادا جب کہ قد قامت الصلوة کے کہنے کے وقت امام کا نماز شروع کر دینا ہے مگر باوجود اس کے ایک غرض کر دینا ہے مگر باوجود اس کے ایک غرض سے تاخیر کو اعدال اصح کہا ہے جو مستلزم ہے فضل ہونے کو اور وہ عارض شروع مع الامام پر مؤذن کی اعانت کے ایسے ہی اس میں بھی ایک غرض ہے کہ وہ عامرہ ہاں کے اعتبار کی وجہ سے مثل لازم کے ہو گیا ہے گنجائش ہے کہ قبل قامت کے قیام کو افضل کہا جائے اور وہ عارض تسویہ ہے صفوف کا جو کہ نہایت مؤکد ہے اس لئے کعامرہ ناسک عدم اہتمام و قلت مبالغت کی وجہ سے شاید ہے کہ حمله الصلوة پر کھڑے ہونے سے امام کی تحریمہ وقت تک صفوف کا تسویہ نہیں ہو سکتا بلکہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ پہلے سے کھڑے ہو جائے پرمی اگر تسویہ صفوف کا انتظار کیا جائے تو اقامت اور تحریمہ امام میں فضل کی ضرورت ہوتی ہے۔ ۲۰ صفحہ ۵۳

## گیارہواں نادرہ عدم افطار صوم بہ عمل انجکشن

الاستفتاء کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ آجکل جو انجکشن کے ذریعہ دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے یہ مفسد صوم ہے یا نہیں اولہ شرعیہ سے جواب عنایت فرمایا جائے۔

جواب فتویٰ صاحب فتویٰ کا نہیں مگر چونکہ صاحب فتویٰ کا مصدقہ صحیح ہے اس لئے ان کی اجازت کے احاد الفتاویٰ کا جزو بنایا گیا ہے۔



الجواب۔ ڈاکٹروں کے تحقیق کرنے سے نیز تجربہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دو اجوف عروق میں پہنچائی جاتی ہے اور خون کیساتھ شریانیں یا اور وہ میں اس کا سر جان ہوتا ہے جو تین ملغ یا جو تین ملغ میں دو انہیں پہنچتی اور فساد صوم کے لئے مفطر کا جو تین ملغ یا جو تین ملغ میں پہنچنا ضروری ہے مطلقاً کسی عضو کے جو تین ملغ میں یا عروق (شرائین) و اور وہ) کے جو تین ملغ پہنچنا مفسد صوم نہیں لہذا انجکشن کے ذریعہ جو دو بدن میں پہنچائی جاتی ہے مفسد صوم نہیں فقہاء کی عبارتیں و طح پر تقریباً بلکہ حقیقتہً اس دعوے کی تصریح کرتی ہیں۔ اول تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دو اڈالنی کو مطلقاً مفسد نہیں فرمایا بلکہ جائز یا آم کی قید لگائی ہے کیونکہ انھیں دو قسم کے زخموں کے دو اجوف ملغ یا جو تین ملغ کے اندر پہنچتی ہے ورنہ جو تین عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخموں کے بھی دو پہنچ جاتی ہے۔ دوسرے بہت سی ہزینات فقہیہ مسلمات فقہاء میں ایسی ہیں جن میں دو وغیرہ مطلقاً جو تین بدن میں پہنچ گئی لیکن چونکہ جو تین ملغ یا جو تین ملغ میں نہیں پہنچتا اس لئے اس کو مفطر و مفسد صوم نہیں قرار دیا جیسے مرد کی پیشاب گاہ کے اندر دو یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باقی

امثلة ثلاثة روزه فاسد نہیں كما صرح به الشافعي حيث قال افاد انه لو بقي في قصبة الذكرا يفسد تفاقولا في ذلك شافعي ومثله في الخلاصة ص ۲۴۸ نقل الى بكر البجلي اگر دو امثانہ تک پہنچ جائے تب بھی امام اعظم اور امام محمد کے نزدیک مفسد صوم نہیں۔ امام ابو یوسف جو مٹانہ میں پہنچ جانے کو مفسد قرار دیتے ہیں وہ بھی اس بناء پر کہ ان کو یہ معلوم ہو کہ مٹانہ اور معدہ کے درمیان منفذ ہے جس کے دو معدہ میں پہنچ جاتی ہے ورنہ نفس مٹانہ میں پہنچنے کو وہ بھی مفسد نہیں فرماتے اسی لئے صاحب ہدایہ نے اس اختلاف کے متعلق فرمایا ہے فکان وقع عند ابی یوسف ان بینہ بین الجوف منفذاً ولهذا يخرج منه البول ووقع عند أبي حنيفة ان المثانة بينهما حائل البول يتشرب منه وهذا ليس باباللفظ محقق ابن ہمام اس کی شرح میں فرماتے ہیں یفیدانہ (اخلاف) لو اتفقوا علی تشرب هذا العضو فان قول ابو یوسف بالافساد انما هو علی بناء قیام المنفذین المثانة والجوف (الی قولہ) قال فی شرح الذکری وبعضہم جعل المثانة نفساً لجوفاً عند ابی یوسف وحکی بعضہم الخلاف فادام فی قصبة الذکری لیسا بشئ انتہی۔ الغرض اسی طرح اگر کان میں پانی ڈالے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا کما صرح به فی الدال المختار والخلاصة حالانکہ کان بھی ایک جو تین ہے۔ اسی طرح اگر کوئی انگور وغیرہ کو ایک تنگے میں باندھ کر ٹھکرائے اور پھر معدہ میں پہنچنے سے پہلے کھینچنے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا کما قال فی الخلاصة وعلی هذا لو ابتلع عنباً مربوطاً بخیط ثم اخرج لا یفسد صومہ۔ خلاصہ ص ۲۴۸ ومثله فی لعل المکرمۃ معبود الہند ص ۲۸ ولفظ ومن ابتلع لحمًا مربوطاً علی خیط ثم اذرع من ساعته لا یفسد ان ترک فسد کذا فی البدایع۔

اگر مطلق جو تین بدن میں کسی شے کا پہنچنا مفسد ہوتا تو خود پیشاب گاہ بھی ایک جو تین ہے، اور مٹانہ تو بدرجہ اولیٰ جو تین ہے



تھان اور خلق بھی جوف ہیں ان میں پہنچنا بلا خلاف مفسد صوم ہوتا اس معلوم ہوا کہ مطلقاً جوف بدن میں مفسد صوم نہیں  
 کا پہنچنا مفسد صوم نہیں بلکہ خاص جوف دماغ اور جوف بطن مراد ہیں بلکہ جوف دماغ بھی اس میں اصل نہیں وہ بھی اس  
 وجہ سے لیا گیا ہے کہ جوف دماغ میں پہنچنے کے بعد بذریعہ منفذ جوف معدہ میں پہنچ جانا عادت اکثر ہے جیسا کہ صفا  
 بحر کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے قال فی البحر التحقیق ان بین جوف الرأس وجوف المعدن منفذاً اصلياً فاصل  
 الجوف الرأس وصل الجوف البطن من الشامی مینہ۔ اس عبارت میں اس مقصد کی بالکل تصریح ہو گئی کہ جوف سے  
 مراد صرف جوف بطن ہے اور جوف دماغ سے چونکہ جوف بطن میں پہنچنا لازمی ہے اس لئے اس میں پہنچنے کو بھی تبعاً  
 جوف المعدن مفسد قرار دیا ہے۔ اسی طرح حقنہ وغیرہ کو تبعاً جوف المعدن مفسد کہا گیا ہے۔ فتاویٰ قاضی خان  
 میں، اما الحقنۃ والوجور فلا ینوصل الی الجوف ما فیہ صلاح البدن و فی لقطور والسعوط لانه وصل  
 الی الرأس ما فیہ صلاح البدن۔ اس عبارت کے بھی یہی معلوم ہوا کہ جس جوف میں پہنچنا مفسد صوم ہے وہ جوف معدہ  
 اور جوف دماغ ہے مطلقاً جوف مراد نہیں۔ اور خلاصۃ الفتاویٰ کی عبارت اس مضمون کیلئے بالکل نص صریح ہے  
 هذا ما وصل الی جوف الرأس البطن من الاذن والانف والدبر فهو مفسد بالاجماع و فیہ القضاء و فی مسائل  
 الافطار والاذن والسعوط والوجود الحقنۃ و کذا من الجائفة والامۃ عند ابی حنیفۃ اسی طرح عالمگیری کے  
 الفاظ بھی اس کے قریب ہیں۔ وفی ذوالجائفة والامۃ اکثر المشائخ علی ان العبدة الوصول الی الجوف والدماغ مفسد  
 مطبوعہ الہند ص ۲۔ اور بدائع کی عبارت ان سے زیادہ اس مضمون کیلئے صریح و واضح ہے و هذا ما وصل الی الجوف  
 والدماغ من المخارق الاصلیۃ كالانف والاذن والدبر بان استطاعوا احتقن او اقطر فی اذن فوصل الی الجوف والدماغ  
 فسد صومہ اما اذا وصل الی الدماغ لانه منفذ الی الجوف فكان بمنزلة زاویۃ من زوایات الجوف الی قولہ اما اذا وصل  
 الی الجوف والدماغ من غیر المخارق الاصلیۃ بازواوی الجائفة والامۃ فان داواها بدیہا باس لا یفسد لانه لم یصل  
 الی الجوف لا الی الدماغ ولو علم ان وصل یفسد فی قول ابی حنیفۃ بدائع صنائع هذا والله سبحانه وتعالی اعلم  
 بالصواب الیہ المتاب فی کل بارئہ۔ کتبہ الاحقر محمد شفیع غفرلہ۔ خادم دار الافتاء دار العلوم دیوبند۔ ۱۵ رجب الاول ۱۳۵۰ھ

الجواب صحیح و هو رائی منذ برهة من الزمان۔ اشرف علی۔ ۱۵ رجب الاول ۱۳۵۰ھ

بارہواں تاوہرہ بہارت بول برار حضرات انبیاء علیہم السلام

السؤال۔ ایک واعظ صاحب یہاں تشریف لائے تھے انھوں نے حسب ذیل روایات بیان کیں کہ منقول



یہاں کثر اصحاب اختلاف کرتے ہیں۔ حضور براہ کرم برائے اعلیٰ ان اہل اسلام ان روایات کے متعلق تحریر فرمادیں کہ وہ صحیح ہیں یا غلط اور اگر تکلیف نہ ہو تو کسی کتاب کا حوالہ بھی تحریر فرمادیں۔

روایات سے انبیاء علیہم السلام کا بواہر پاک ہوتا ہے اور خصوصاً ہمارے رسول کرم کے فضائل باہل پاک تھے کیونکہ آپ سرایا نور تھے۔ اہل انبیاء علیہم السلام کے بول و براہ کوز میں فوراً مضمون کر جاتی ہے۔

الجواب۔ خواہ مخواہ انھوں نے ایسی باتیں بیان کر کے مسلمانوں کو پریشان کیا جو عقائد ضروریہ میں سے ہیں نہ احکام میں۔ بیان کرنے کی چیز عقائد و احکام ہیں نہ کہ ایسی روایات جن پر دوسری اقوام بھی منہس ہیں۔ ایسی روایات بعض معتبر کتابوں میں آئی ہیں جن کی تصدیق واجب ہے کیونکہ سند صحیح نہیں اور نہ تکذیب واجب ہے اس لئے کہ فی نفسہ ممکن ہیں اس لئے ایسے صود میں مشغول ہی نہ ہونا چاہئے نہ تصدیقاً نہ تکذیباً اور ایسے واعظوں کو وعظ ہی کیوں سنا جاتا ہے اور ان سے مطالبہ سند کا کیوں نہ کیا گیا اسی جلسہ میں حقیقت کھل جاتی۔ ۸ ربیع الثانی ۱۳۵۰ھ

اس کے بعد اس کے متعلق دوسرا خط آیا جو ذیل میں منقول ہے

السؤال۔ جناب ماسٹر محمد شریف خاں صاحب کے حال میں ایک استفتاء خدمت عالی میں پیش کیا تھا جو ہمیشہ معروضہ ہوتا ہے جو اسے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ روایات مذکورہ ضعیف ہیں اور ان کی کوئی سند نہیں حسب اتفاق ایک صاحب کتب نشر الطیب میں انھیں روایات کو دیکھنے کا اتفاق پیش آگیا انھوں نے نشر الطیب کے صفحات ۱۳۶ و ۱۳۷ مجہ کو دکھلائے اب وہ فتویٰ اور یہ تحریر معلوم ہوتی ہیں۔ نشر الطیب میں روایت بقول حضرت علامہ صدیقہ بیان کی گئی ہے جو اب جلد عطیہ فرمائیے تاکہ تسکین ہو۔ ۲۲ اگست ۱۳۵۰ھ

الجواب۔ ضعیف بلا سند نہیں ہوتی بلکہ سند ضعیف ہوتی ہے جو عقائد میں بحث نہیں فضائل میں کھپ جاتی ہے میں نے تحریر سابق میں ہی لکھا ہے کہ صحیح نہیں تو دونوں تحریروں میں تضاد نہیں کیونکہ ضعیف کی نفی نہیں کی اور اس ضعیف سند ہی سے ایسی کتاب کو غیر معتبر بتلایا تھا کیونکہ معتبر صحیح کو کہتے ہیں ضعیف کو نہیں کہتے باقی یہ کہ پھر کتاب میں کیوں لکھا سو کتاب فضائل میں عقائد و احکام میں نہیں اگر شاذ و نادر ایسی بھی کوئی روایت لکھی جائے کھپت ہو جاتی ہے بخلاف وعظ کے کہ وہ عقائد و احکام کی تعلیم کے لئے ہوتا ہے اس میں ایسے مضامین نہیں کھپتے۔ دوسرے وعظ سننے والے اکثر کم فہم ہوتے ہیں اور کتاب پڑھنے والے اکثر فہیم۔ ۸ ربیع الثانی ۱۳۵۰ھ

اضافہ۔ بعد تحریر جواب ہذا شرح الشفا للاعلیٰ القاری میں یہ بحث نظر سے گزری انھوں نے فضل لطافت جسٹس نوئی میں اس پر بہت مبسوط لکھا ہے خلاصہ اسکا یہ ہے کہ بعض روایات کا تو ثبوت مقدوح ہے اور بعض کی دلالت







شستر صواں ناورہ رسالہ عبور البراری فی سرور الذاری  
اس رسالہ میں دو لا مشکر کے دخول بنت ناری تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۳۳ سے شروع اور صفحہ ۶۴۰ پر ختم ہوا ہے۔  
اٹھارہواں ناورہ در رسالہ ظہور العدم بنور القدم  
اس رسالہ میں سلمہ وحد الوجود اور وحد الشہوت کی نہایت عجیب اور مفصل تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۴۰ سے شروع اور صفحہ ۶۵۵ پر ختم ہوا ہے۔

انیسواں ناورہ در رسالہ احکام الایتلاف فی احکام الاختلاف  
اس رسالہ میں اتفاق و اختلاف کی حقیقت اور قسم و نادرہ تحقیقات ہیں۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۵۵ سے شروع اور صفحہ ۶۷۰ پر ختم ہوا ہے۔  
بیسواں ناورہ رد التوحید فی الطلاق ذات التعدد  
اس رسالہ میں اس کی تحقیق ہے کہ تین طلاق تین ہی واقع ہوتی ہیں غیر مقلدوں کا قول صحیح نہیں۔  
یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۸۸ سے شروع اور صفحہ ۶۹۲ پر ختم ہوا ہے۔

اکیسواں ناورہ افکار دینی ضمیمہ اخبار ربیعی  
اس رسالہ میں اخبار جاری کر نیک شری مولیٰ میں یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۹۳ سے شروع اور صفحہ ۱۹۴ پر ختم ہوا ہے۔  
بائیسواں ناورہ در بیان فرق قیاس فقہی اعتبار صوفیہ و فال مشرع و فال غیر مشرع  
حاصل مقام و خلاصہ مرام یہ ہے کہ اس تفسیر مجتہد عنہ کے تین درجے ہیں ایک یہ کہ حدود و شرعیہ کے اندر نہ ہو یعنی  
اس سے قرآن کی تغیر لازم آجائے جیسا بعض اقوال منقولہ فصل سوم کی حالت ہے جو تنبیہات کے ملاحظہ سے واضح ہو سکتی ہے  
یہ تو غلو کے درجہ میں ہے ایک یہ کہ حدود کے اندر ہو یعنی اس سے تغیر قرآن کی لازم نہ آئے صرف غیر مدلول قرآنی کو مدلول  
قرآنی پر کسی مناسبت و مشابہت قیاس کر لیا جائے اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ غیر مدلول قرآنی حکم دینی ہو  
جیسا بعض اقوال میں ہے۔ دوسری یہ کہ وہ غیر مدلول قرآنی حکم دنیوی ہو جیسا اکثر اقوال میں ہے اور ان دو قسموں میں  
یہ امر مشترک ہے کہ یہ قیاس حجت شرعیہ نہیں اسی لئے اس قیاس سے اس حکم کو اس نص کی طرف منسوب کرنا جائز  
نہیں حجت شرعیہ صرف قیاس فقہی ہے جس کا حاصل بضرورت عمل اشراک علیت کے تعدد حکم کا ہے مقیس علیہ مقیس  
کی طرف اور چونکہ اصل حکم منصوص میں بھی مؤثر وہی علیت ہے اور وہ مقیس میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے اس کے حکم کو  
بھی نص کی طرف مستند کیا جاتا ہے بخلاف اس قیاس کے کہ یہاں مقیس میں حکم دوسری مستعمل دلیل ہے ثابت ہے اس  
قیاس کے محض توضیح و تائید مقصود ہوتی ہے پس حقیقی قیاس نہیں محض صورت قیاس کی ہے اسی لئے اس کے



قیاس کے احکام ثابت نہیں پس یہ امر خود دونوں قسموں میں مشترک ہے پھر اگر ان میں ایک تفصیل ہے جس سے دونوں کا درجہ جدا جدا ہو جاتا ہے وہ یہ کہ اگر وہ غیر مدلول قرآنی مقصود دینی ہے تو اس قیاس کا درجہ علم اعتبار ہے اور وہ معمولات کا رہا ہے بشرطیکہ اس کے درجہ تفسیر تک پہنچایا جائے اور اگر وہ غیر مدلول قرآنی مقصود دنیوی ہے تو اس قیاس کا درجہ فال متعارف یا شاعری سے زیادہ نہیں گو مضمون صحیح ہی ہو یا اتفاق سے صحیح ہو جائے چنانچہ شعرا بھی اپنے خیالی دعاوی میں ایسے ہی قیاسات استدلال کیا کرتے ہیں اور کبھی وہ دعاوی فی نفسہ صحیح بھی ہوتے ہیں۔ ایک دو کا شاعر کہتا ہے

سرخ رو ہو گیا پیش حکما بطلیموس جب وہ خورشید ہو اگر دنبارس دوار سے

اس شاعر کا مدح ایک ہندو جو بنارس گیا تھا شاعر نے مدح کو افتاب تشبیہی ہے اور بتخانہ بنا کر کئی زمانہ لو اس کے گرد و طواف کرنے سے بطلیموس کے مذہب کی صحت پر استدلال کیا کہ افتاب میں کے گرد گھومتا ہے ایک فارسی شاعر کہتا ہے

فدا گنگ و جن بر ہر دو چشم اشکبار من + منی آئی چہر از بہر شان در کنار من

اس میں اپنی دونوں آنکھوں کی گنگ و جن سے تشبیہی اور اسے محبوب کیلئے غسل کی واسطے اپنے پاس آنے کی ضرورت پر استدلال کیا ایک عربی کا شاعر کہتا ہے

ارالی ظننت السلاف جسمی ففقتہ + علیک بد من لقلہ التراب

اس میں اپنے جسم کو برہم محبوب خیط حقد کے مشابہ قرار دیکر سینہ سے جدا کھٹنے کی تجویز پر استدلال کرتا ہے تو کیا ان استدلال کو علوم کمالیہ میں بلکہ علوم الہیہ میں بھی کوئی شمار کرتا ہے یا ان کو قابل تسلیم سمجھتا ہے اسی طرح اہل فال کبھی قرآن سے اپنے خاص احکام خبریہ یا انشائیہ پر استدلال کیا کرتے ہیں تو کیا وہ علوم قرآنیہ میں داخل ہو جاتے ہیں مثلاً اگر کسی شخص مسی زید کا اپنی بی بی سے کچھ جھگڑا ہوا اور اس کی یا تو یہ ترود ہو کہ اس معاملہ کا انجام کیا ہو گا یا یہ ترود ہو کہ مجھ کو اس کی کیا کرنا چاہئے اور وہ قرآن سے تھادل کرے اور اتفاق سے اس میں سورہ انزاب کی آیات بوزید بن حارثہ کے باب میں نازل ہوئی ہیں نکل آویں اور اس سے اپنے انجام پر استدلال کرے کہ مفارقت ہوگی یا اس مشورہ پر استدلال کرے کہ اس سے مفارقت کر لینا مناسب ہے، اور واقع میں بھی ایسا ہی ہو تو کیا یہ استدلال صحیح ہے اور کیا قرآن سے اس خبر یا انشائیہ کی صحت کا اعتقاد جائز ہو گا اسی واسطے محققین علمائے ایسے تھادل کو حرم کہا ہے (کمافی الفتاویٰ للحدادین رحمہ اللہ) ۱۲

اور جس تھادل کی اجازت ہے اس کی حقیقت صرف تقویتِ رجاء کی ہے بنا برضعیف پر جو کہ بدون ایسی بنا کے بھی مامور ہے نہ کہ استدلال اور اس درجہ میں تھادل من المصحف بھی جائز ہو گا اگر کوئی شبہ کرے کہ شاید یہ فتویٰ حرمت کا ہے کہ اس میں علم غیب کا دعویٰ ہے نہ یہ کہ ایسا استنباط ناجائز ہے جواب یہ ہے کہ علم غیب کا دعویٰ بھی تو جب تک کہ استنباط ناجائز ہے۔ کیونکہ اگر یہ استنباط جائز ہو تو پھر یہ علم بواسطہ دلیل ہوتا علم غیب نہ ہوتا کیونکہ اس کی حقیقت علم بلا واسطہ



تو اس اعتبار کا ناجائز ہونا ہر حال میں لازم ہے اور ظاہر ہے کہ اہل تفاوت صرف ایسے احکام کو مدلول قرآنی نہیں کہتے پھر  
پھر بھی ایہام لزوم سے حرمت کا حکم کیا جاتا ہے اور ان تفاسیر مختصرہ میں تو ان کے مدلول قرآنی ہونے کا صریح التزام  
کیا جاتا ہے چنانچہ تنبیہ بست یکم میں یہ تصریح منقول ہے: "تا میں مقام ملک دار ختم شد پس جو درجہ اشعری یا اس  
تفاوت کا ہے یہی درجہ اس قیاس تکم فیہ کا ہے بلکہ ایک علم جو بوجہ انتساب الی الصلوات اس سے بھی اشرف یعنی تعبر  
رؤیا کے درجہ کا بھی ایسے ہی مناسبات پر اس کی بھی نہ کوئی قابل تحصیل سمجھا ہے اور نہ کسی درجہ میں اس کو حجت سمجھا ہے بلکہ جو  
علم اس علم تعبر بھی اشرف یعنی علم اعتبار اور اشرف ہونے کی وجہ سے کہ تعبر سے تو فقط احکام تکوینیہ پر استدلال کیا جاتا  
ہے اور علم اعتبار سے خالص احکام شرعیہ پر استدلال کیا جاتا ہے سو اس حساب سے علم اعتبار ان قیاسات مجوز ضہات  
دو درجہ اشرف ہو خود وہ علم اعتبار بھی قابل تحصیل نہیں بلکہ بلا تحصیل ہی جس کے ذہن کو ان مناسبات کے مناسبت ہوگی  
وہ ایسے استدلال پر قادر ہوگا گو علم و فضل میں کوئی معتد بہ درجہ نہ رکھتا ہو۔

چنانچہ یہ تعبر جو علم و فضل کی ہو ابھی نہیں لگی بعض امور میں ایسی مناسبات تک پہنچ گیا جو علم سے بھی منقول  
نہیں۔ چنانچہ میرا رسالہ مسائل السلوک اس کی شاہد ہے بطور نمونہ کے ایک ایسا ہی مقام نقل کرتا ہوں۔ قصہ بقرہ  
بنی اسرائیل سے نفس کشی کے مسئلہ پر تو بکثرت استدلال منقول ہے اور بقول نفس میں وجوہ مناسبت بھی ہر یکے نقل کی ہیں  
لیکن صفت صفراء میں بقول نفس کا اشتراک کسی کے کلام میں میری نظر سے نہیں گذرا مگر میں اس سے بعنوان فی الواقع  
کیا قول تطلق انها بقرہ صفراء وقال لعبد الضعیف مثل لصوفیة النفس بهذا البقرہ ویزید والتناسب بینہما  
کون البقرہ صفراء وکذا لایکون نور النفس فی ایک اشغوز بہ اھ سو ایسے کم درجہ کے مقصود کیلئے جو نہ کمالات میں سے  
ہے نہ آلات میں اہتمام واعتناء کرنا یا اس کی علم سمجھنا بجز اعتدال عقل بلکہ اعتدال حواس کے کیا سمجھا جائے۔

### تیسواں ناوہ رسالہ الیم فی السسم (بالفتح)

رسالہ الیم فی السسم در طریق سلوک۔ یہ ایک خط کا جواب ہے جس میں ایسا وظیفہ پوچھا گیا تھا جس کے طاعات میں ترقی و  
معاصی سے اجتناب میرا ہو اس کا جواب حسب ذیل دیا گیا طاعت اور معصیت دونوں مرغیاری ہیں جن میں وظیفہ کو کچھ  
داخل نہیں۔ رہا طریقہ سو طریقہ امور اختیار کیا بجز استعمال اختیار کے اور کچھ بھی نہیں۔ ہاں سہولت اختیار کیلئے ضرورت  
مجاہدہ کی جس کی حقیقت کے مخالفت (یعنی مقاومت) نفس اس کی ہمیشہ عمل میں لانیسے بتدریج سہولت حاصل ہو جاتی ہے  
میں نے تمام فن لکھ دیا۔ (نوٹ) آگے شیخ کے دو کام رجالتے ہیں ایک بعض امراض فسانہ کی تشخیص دوسرے  
بعض طرق مجاہدہ کی تجویز جو کہ ان امراض کا علاج ہے



## پنجویں سوال نادرہ الطم فی اسم دبا کسر

رسالہ الطم فی السور و ماہیت صلاح (جو ایک صاحبک بطور خط لکھا گیا تھا) غیر اختیاری کے درجے نہ ہونا اختیار کیا  
میں ہمت کرنا اس میں جو کوتاہی نہجاً وے اس پر استغفار اور اس کا تدارک اور توفیق کی دعا کرنا یہی صلاح ہے۔ فقط  
پچیسواں نادرہ توجیہ قول منصور و توجیہ توی لقتل منصور

ازانہ العارفین تذکرہ شیخ عبدالقدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ (واقعہ ۱۱۸۸) حضرت ایشاں قدس سرہ از  
والد ماجد خود روایت کردند فرمود کہ چون شیخ ماجد للقدوس قدس سرہ از وطن خود بدہلی آمدے و خبر با کا بر آبخار سید  
بدرہ او شہندے کذلک قوالان و مطربان نیز اور استقبال نمودندے شیخ کثیر السماع بود و سماعش در غایت شورش  
و سکر و در ضمن سماع سخنان مستانہ از محی سمریند و وقتے در دہلی در غل عظیم کہ علمائے حاضر بودند تواجد بخواست  
گفت منصور را نادان کشتہ چوں کہ بکرات در رقص بر زبان راند کہ از غول علماء حاضر ہے آہام شدہ نام یکے از  
اعاظم علمائے اس وقت را برد گفت چوں کہ جماعت را نادان تو ان گفت کہ چوں ادے در میان الیشاں بود شیخ  
بچپان بشورش گفت من ہاں ملا سیکویم من ہاں ملازمی گویم باز آن عالم گفت شیخ چوں کہ اے نادان تو ان گفت کہ چوں  
بآن عالم خبر رسید کہ از قطرات خون منصور نقش انا الحق ظاہر شد آن بزرگ دعوت خود را بر زمین زد و گفت اگر حق  
ہست ایں چہیست سیاہی کہ از دعوت اور بخت نقش لہ ظاہر گشت شیخ باز گرم تر از پیشتر بخوشیدہ گفت کہ زب  
نادان کہ سر بیان حق در جمادی ظاہر شود و دلاں نہ اشکال کیا منصور کہ یہ دعویٰ شریعت کے خلاف تھا جو ان کے  
قاتلوں کو نادان بتلایا حل اگر منصور یہ قول اختیار کہتے اور تہی متبادری مراد لیتے تو بیشک شریعت کے خلاف تھا  
بتوزیہ دونوں مقدمات یعنی انہیں اور اگر اضطرار اسکی ضرور ہووے جیسے ناظم سے کوئی کلام صادر ہو تو اس حالت

۱۱۸۸ آنحضرت قدس سرہ نے اپنے والد ماجد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ ہمارے شیخ عبدالقدوس قدس سرہ اپنے وطن سے دہلی  
تشریف لائے اور وہاں کے اکابر کو خبر پہنچی تو ان کی فرودگاہ پر حاضر ہوئے علی ہذا قول اور میراثی بھی ان کا استقبال کرتے تھے شیخ کثیر السماع  
تھے ان کا سماع انتہائی شورش اور سکر میں تھا اور سامے سماع میں پرچوش کلمات ان کی زبان سے صادر ہونے اور ایک دفعہ علی کے اندھا ایک  
بڑی غل میں کہ علماء بھی اس میں موجود تھے وجد میں کھڑے ہو گئے درمیان میں فرمایا کہ منصور کو نادانوں نے قتل کیا جب یہ کہہ گئی بار رقص دکی  
حالت میں زبان کھلا تو اکابر علماء موجودین میں ایک عالم نے بے چین ہو کر اس زمانہ کے بڑے علماء میں ایک عالم کا نام لیکر کہا کہ اگر اس جماعت کو  
(جس نے منصور کو قتل کیا تھا) نادان کہا جاسکتا ہے جبکہ میں اسے موجود تھے شیخ اس طرح شورش اور جوش کیا اٹھ کہا کہ میں نے کہا کہ ہاں میں  
کہہ رہا ہوں اس عالم نے پھر کہا کہ اے شیخ اس جند عالم کو اس طرح نادان کہا جاسکتا ہے کہ جب ان کے پاس یہ خبر پہنچی کہ منصور کو قطرات خون انا الحق کا نقش  
پیدا ہوا ان ہندگ نے اپنی دعوت زمین پر پٹکی اٹھ کہا کہ اگر حق ہے تو کیا یہ سیاہی جو ان کی دعوت گری اس سے انکرافت پیدا ہوا شیخ نے  
پھر زبیرا جوش میں کہ فرمایا کہ عجب نادان ہیں تصرف حق کا اٹھایا کہ غیر جاندار میں تو ظاہر ہوا اور اس میں (یعنی منصور میں) نہ ۱۶ مترق +



میں مکمل فروع القلم ہے اب یہ بات ہی کہ ان کی حالت اختیار کی تھی یا نہیں یہ امر اجتہادی ہے جس کا اصل معیار تو یہ تھا کہ جو حضرات ایسے احوال کے مجرور و عارف ہیں ان سے رائے لی جاتی جیسے کوئی ایسا شخص جس کا جنون عام طور پر بین ہو مگر اطباء حادثات علامات جن جن شخص کر کے اگر اپنی بی بی کو طلاق دے تو اہل فتویٰ کے ذمہ واجب ہے کہ اطباء کے قول کو سخت ہتھکڑی طلاق کا فتویٰ نہ دیا جائے یہ وجہ اسی وقت ہے جب کہ یہ اس جنون کا احتمال بھی ہو اور اگر احتمال ہی نہ ہو تو وہ طلاق کے فتویٰ میں معذور ہوں گے۔ پھر اگر اطباء یہ فتویٰ سنکر مفتی کو نادان یعنی فن شخص کے ناواقف کہیں مگر عاصی نہ کہیں تو ان پر بھی کوئی ملامت نہیں پس شیخ نے اپنی بصیرت منصور کے اس عذر کو سمجھا اور اہل فتویٰ کو اس عذر کا احتمال بھی نہ ہوا نہ اہل فتویٰ عاصی ہیں نہ شیخ پر ان کو نادان یعنی حقیقت کے ناواقف کہنے میں کوئی اعتراض ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ان کو عاصی نہیں کہتے رہا یہ کہ شیخ کو غصہ کیوں یا جواب یہ کہ صورت مختصہ ہے اور حقیقت میں شیخ ہے جیسے مثال بالا میں طیب اس پر شیخ کہے کہ افسوس غریب گھر ویران ہو گیا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ابتدا تو شیخ سے ہوئی ہو مگر معترض نے جبے ہول گفتگو شروع کی اس وقت شیخ کو غصہ آ گیا ہو مگر وہ غصہ معترض پر ہے اہل فتویٰ پر نہیں۔ استہات رہ گئی کہ وہ عذر کیا تھا شیخ نے اس عذر کی طرف اپنے اس قول میں خود اشارہ فرما دیا ہے۔ نہ ہنا دان کہ سر بیان حق و جملے یعنی سیاسی اظہار شود و دکان (یعنی منصوص) نہ (ظاہر شود) اور سر بیان حکم و تصرف کا سر بیان جیسے شجرہ طور بلا اختیار کہہ لی انا اللہ کا مظہر تصرف حق سے ہو گیا اسی طرح منصوص بھی بلا اختیار کہہ لیا الحق کا مظہر تصرف حق سے ہو گیا اور اگر یہ جواب سمجھ میں نہ آئے تو اس کے احتمال سے جواب ہو سکتا ہے کہ منی متبادل مراد تھے بلکہ وہی معنی تھے جو اس آیت میں ہیں والوزن یومئذ الحق یعنی الواقع الثابت اس میں ان میں وسطائی کا نہ ہو گا جو حقائق امثیا کو غیر ثابت کہتے ہیں چونکہ مدۃ الوجود کے پردہ میں بعض صوفیہ بھی حقائق کو غیر واقعی کہتے ہیں۔ پس منصوص نے مدۃ الوجود کی نفی کر دی اور جو ش حق میں اس کی تفسیر کی جس طرح حضرت احمد بن حنبلؒ نے جان دیدی اور غیرت حق کے سبب نے قول کی تاویل نہیں فرمائی کہ میری مراد کلام سے درجہ قدیمہ الوجود کا قائل ہو گا وہ اس کی مخلوق نہیں کہہ سکتا درجہ حادثہ مراد نہیں جس کے مترادف اس طرح سے قائل ہیں کہ درجہ قدیمہ کی نفی کرتے ہیں پس منصوص پر خود کشی کا الزام بھی نہ ہو گا۔

چھبیسواں درہ در تحقیق مشرب قلندر ان در ترک فرائض از لطائف قدوسی

مولفہ مولانا رکن الدین دہلوی شیخ عبدالقدوسؒ۔ لطیف ۲ واقعہ (۵۷) اس فقیر حضرت قطبے راہر سید کشمیر شیخ

۱۵ اور وزن (اعمال) اس دن حق ہے یعنی واقعی۔ ۱۱ اس فقیر نے حضرت قطب عالم سے دریافت کیا شیخ الشیوخ نے عوارف المعاد (دقیقہ بر صفتی) اتند



دعوائف المعارف ذکر لامتیہ قلندر یہ کردہ است ما در حق ایشان چه اعتقاد کنیم فرمودند چنانچہ حضرت شیخ الشیخ فرمودند  
اعتقاد حقیقت ایشان بایک کرد بعد انان حضرت قطب فرمودند کہ حضرت شیخ رعایت شرع کرده اند کہ حفظ فرائض قلندر  
فرمودہ اند و مغز سخن پنهان داشته اند و ما قلندر یہ دیدہ ایم و شنیدہ ایم کہ در ترک فرائض باک نہشتند چنانچہ  
حضرت شیخ شرف الدین بوعلی قلندر پانی پتی و خواجہ کرک کریمی قلندر و امثالہما خود دیدہ ایم کہ شیخ حسین سہروردی  
ثم جوہری قلندر مطلقاً ترک فرائض داشتند باوجود آنکہ از علما دخول بودند و حضرت قطب فرمودند کہ شیخ  
محمد فخر الدین جوہری را گفتیم کہ شیخ حسین نماز نمی گذارد شیخ محمد فخر الدین فرمودند کہ ما گوئیم کہ حسین نماز نمی گذارد  
شیخ حسین یک ترکستانی در راہ خدا تعالی است لیکن ایشان لا قلندر یہ دارند ما راہ تصوف اشکال نظام  
ہے حل مسمی عبارت مذکورہ کے بقول ہے جوہر من ترک فرائض از قلندر یہ میں حیث نظام ہر با از آن بہت کہ حق  
سبحانہ و تعالی ایشان را مرتہ روحی عطا فرمودہ است قدرت دلہ است بتجسد ارجح در یک حال و مدیک وقت  
خود چاند جائے بنامند پس اگرچہ در وقت مقام ترک فرائض ایشان دیدہ می شود و تواند بود کہ بعد از وقت مقام

دقیقہ حاشیہ صفحہ ۳۹۸ (گذشتہ) میں دفعہ لامتیہ و قلندر یہ کا ذکر کیلئے ہم لوگ ان کے متعلق کیا اعتقاد رکھیں فرمایا جیسا کہ  
شیخ الشیخ نے فرمایا ہے ان لوگوں کے حقانی ہونیکا اعتقاد رکھنا چاہئے اس کے بعد حضرت قطب العالم نے فرمایا کہ حضرت شیخ نے شرع کی رعایت فرمائی ہے  
کہ قلندر یہ کی بابت فرائض کی پابندی کو ذکر فرمایا ہے۔ اور حقیقت الامر کو غنی رکھا۔ اور ہم نے قلندر یہ کو دیکھا ہے اور سنا ہے کہ انکو ترک فرائض میں خدا  
باک نہیں تھا جیسے کہ حضرت شیخ شرف الدین بوعلی قلندر پانی پتی و خواجہ کرک کریمی قلندر و غیرہ نے خود دیکھا ہے کہ شیخ حسین سہروردی جوہری  
جوہری قلندر سائے فرائض کے تاکہ تھے باوجودیکہ بڑے زبردست عالم تھے اور حضرت قطب العالم نے فرمایا کہ شیخ محمد فخر الدین جوہری سے ہم نے کہا کہ  
شیخ حسین نماز نہیں پڑھتے شیخ نے فرمایا کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ حسین نماز نہیں پڑھتے ہر شیخ حسین وہ خداوندی کے ایک عروس سوار ہیں لیکن انکا  
طریق قلندر یہ اور ہمارا طریق تصوف (یعنی ظاہر بھی و باطن بھی) آداسہ کرنا ۱۲ مترجم (حاشیہ صفحہ ۳۹۸) (۱) جوہر من  
قلندر یہ کا بظاہر فرائض ترک کرنا یا تو اس وجہ سے ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے انکو مرتہ روحی عطا فرمایا و قدرت ہی ہو کہ یہ سب تجسوار و لہ کے ایجابات میں لہ  
ایک وقت میں چند جگہ ظاہروں پس اگر کسی مقام میں ترک فرائض ہو تو ممکن ہے کہ اسی وقت میں دوسرے مقام میں (دوسرے جگہ)  
فرائض نہ کر لیتے ہوں۔ اور یا اس وجہ سے ہے کہ ان کی عقل میں جگہ مار ہے مکلف ہونے کا کچھ خلل پیدا ہو جاتا ہو اور متوہ ہو جاتے ہوں اور متوہ  
شرعاً مکلف ہوتا نہیں جیسے مجھن مکلف نہیں ہوتا پس ان کو بھی شرعی رخصت غیر مکلف ہونے کی بجائی ہو اگرچہ بظاہر لہ بعض امور ہوشیاری و عقل کے  
ان سے نظر آتے ہوں (مگر چونکہ عقل ان کے اندر اس قدر نہیں کہ جس کی وجہ سے مکلف ہوں اس وجہ سے غیر مکلف ہوتے ہیں (پس جب  
قلندر یہ کی ترک فرائض کی وجہ یہ) تو اس مسئلہ اعتقادی پر کچھ اشکال نہیں کہ ہندہ کو محبت و قرب الہی کا ایسا درجہ حاصل نہیں ہو سکتا کہ جس سے  
احکام شریعہ اس کو معاف ہو زندگی میں ہو جائیں خواہ فرائض میں خواہ واجبات میں ہوں اور جو اس کی مدی ہو تو اس کا دعویٰ زندگی و لہاد ہو کیونکہ  
مخلوق میں سب افضل انبیاء و صل علیہم السلام ہیں لہذا کہ ان میں سے کسی قسم کا دعویٰ ممکن نہیں بشرط تعالیٰ نے حضرت علی علیہ السلام کا مسئلہ نقل فرمایا کہ تیرا بیت و اولاد  
کی جگہ نماز و روزہ کو کئی جگہ نہ رہوں پس جبکہ ان حضرات احکام الہیہ معاف نہیں ہوتے تو ان کو غیر سے تو بہر طبعی معاف ہو تو ان کا کفایتی عقیدہ قابل عمل ہا و رہ  
جو بعض علماء کہ بعض بولید و تکلیف فتح ہو جاتی ہو تو مراد اس کو تکلیف بمعنی کلفت و مشقت کا مدہ ہو جائے نہ کہ تکلیفات شرعیہ و معنی احکام شرعیہ کا معاف  
ہو جانا یعنی عبادت الہی میں کلفت و مشقت اگرچہ نہیں ہوتی راحت قلبی و راحت ہفتی و شوق و ذوق کے ساتھ عبادت کرتے ہیں و اللہ اعلم بالصواب ۱۲ مترجم



دیگر بجا آورده باشند و یا ازان است کہ در عقل ثبات کہ مناط تکلیف است خللے پاریا آئندہ است معنویہ شدہ اند و  
بر معنویہ تکلیفات شرعیہ نیست چنانچہ بر مجنون پس ایشان ہم برخصت شرع غیر مکلف شدہ اند اگرچہ من حیث الظاہر  
در بعض امور ہشیا ری در ایشان دیدہ می شود چون عقل مناط تکلیف ندارد غیر مکلف اند فلا یشکل ما قبل فی المسئلۃ  
الاعتقادیۃ من قولہ لا یبلغ العبد فی المحبۃ والقربۃ من اللہ تعالیٰ درجۃ تسقط عنہ ہذہ الوظائف ای وظائف  
الشرعیۃ من الفرائض والواجبات السنن فادام حیا فی الدنیا ومنید عی ذلک فہو زندہ و الحاد فان افضل  
خلیفۃ اللہ تعالیٰ فی الدنیا الانبیاء والرسل لم ینقل عنہم مثل ہذا۔ قال اللہ تعالیٰ عن عیسیٰ علیہ السلام اوصا  
لصلوۃ والزکوۃ ما دمت حیاً فاذا التمسقط عنہم فمن دھم اولی کذا فی عقیدۃ الجناح۔ و اما کہ بعضی گفتہ اند کہ  
رفع تکلیف بعضی اشیاء می شود و مراد از رفع تکالیف در حق اولیاء اللہ رفع کلفت است نہ رفع اصل تکلیفات شرعیہ  
یعنی در عبادات حق کلفت و رنج ندارد نہ در راحت قلبی و قلبی و بشوق ذوق در عبادت باشند و اللہ اعلم بالصواب  
ف۔ پہلی توجیہ میں جو فرمایا ہے ہمدان وقت در مقام دیگر بجا آورده باشند اس میں ایک شرط ہے وہ یہ ہے کہ جس  
جسد و النفس ادا کئے ہیں وہ اگر عنصری ہے تو فرائض ادا ہوں گے اور اگر وہ مثالی ہے تو فرائض ادا نہ ہوں گے پس اگر وہ  
قلندر عالم ہے تو اس کی رعایت کر گیا لیکن ناظرین کو دفع اعتراض کے لئے اس کا احتمال بھی کافی ہے البتہ مبصر کو جو  
ان دونوں جسدوں کی معرفت رکھتا ہو اس کے خلاف ہونے پر اعتراض کا حق ہے۔

ستائیسواں دورہ در تحقیق اعراس و زیارت روضہ مقدسہ نبویہ

واقعہ ۱۵۔ از انوار العارفین تذکرہ خواجہ علوم مشاء و نیوری منشا کے چشتیاں

آذ شیخ عماد الدین سہروردی نقل است کہ مے اہل سماع بود و سماع اکثر شنیدے و اعراس پیران خودی کرد و در  
روز عرس سماع می شنیدند بدست مے پرسیدند سماع شنیدن و باز مخصوص در روز عرس زکجا آئندہ است گفتند پیغمبر مصطفیٰ  
صلی اللہ علیہ وسلم و علی مرتضیٰ و جمیع پیران ماسماع شنیدہ اند و تخصیص روز اعراس سیکہ ایشان اور آن روز وصال بدست  
میسر شدہ است۔ پس من شادی روز وصال پیران خود سماع می شنوم تا از توجہ ایشان نیز بمقام وصال برسیم آہی۔

۱۵۔ شیخ عماد الدین سہروردی کی حکایت آئندہ اہل سماع تھے اور سماع اکثر شنتے تھے اور اپنے پیروں کے عرس کیا کرتے تھے اور عرس  
کے روز سماع شنتے تھے ان کی خدمت میں اجابے عرض کیا کہ (اول تو) سماع شننا اور پھر فاصکر عرس کے دن شننا کہاں سے  
معلوم ہوا ہے فرمایا ہمارے پیغمبر مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت علی مرتضیٰ اور ہمارے سارے پیروں نے سماع شننا ہے  
اور اعراس کے دن کی تخصیص کا سبب یہ ہے کہ ان حضرات کو اس دو میں وصال دوست میسر ہوا ہے پس میں اپنے پیروں کے  
وصال کی خوشی کے دن سماع شننا ہوں تاکہ ان کی توجہ سے مقام وصال تک پہنچ جاؤں ۱۲ مترجم +



اشکال کیا اس خلاف شرع نہیں ہیں جل تحقیق مقام یہ ہے کہ حدیث میں عن ابن عمر کان لنبی صلی اللہ علیہ وسلم یزور قباء اوہ لقی قبا عوفی روایت کل سبت را کبا و ماشیا فیصلے فیدر کتین المستة الا الترمذی (جمع الفوائد)

وعن ابی ہریرۃ مرفوعاً لا یختصوا الیلة الجمعة بقیام من بین الیالی ولا یختصوا یوم الجمعة بصیام من بین الایام الا ان یكون فی صوم یوم واحد کم للشخصین ابی داؤد والترمذی (جمع الفوائد) ہر دو حدیث ثابت ہو کہ کسی مقصود مباح یا کسی طاعت کے لئے تعیین یوم اگر باعتقاد قربت نہ ہو بلکہ کسی مصلحت کیلئے ہو جائز ہے علی مدارس مذہب میں اسباق کیلئے ٹھنڈے متعین ہوتے ہیں اور اگر باعتقاد قربت ہو نہی عنہ ہے پس عرس میں جو تاریخ معین ہوتی ہے اگر اس تعیین کو قربت سمجھیں بلکہ اور کسی مصلحت سے تعیین ہو مثلاً سہولت اجتماع تاکہ تداعی کی صعوبت یا بعض اوقات اس کی کراہت کے شبہ سے مامون ہیں اور خود اجتماع اس مصلحت سے ہو کہ ایک سلسلہ کے احباب یا ہم ملاقات کر کے حبیب اللہ کو ترقی دیں اور اپنے بزرگوں کو آسانی سے اور کثیر مقدار میں جو کہ اجتماع میں حاصل ہے ثواب پہنچانا بے تکلف میسر ہو جائے نیز اس اجتماع میں طالبوں کو اپنے لئے مشغول کا انتخاب بھی سہل ہوتا ہے یہ تو ظاہری مصالح ہیں جو مشاہد ہیں کوئی باطنی مصلحت طبعی ہو جیسا میں نے بعض کا بریل ذوق کو سننا ہے کہ میت کو اپنے یوم وفار کے عود سے وصول ثواب کے انتظار کی تجدید ہوتی ہے اور یہ مصلحت محض کشفی ہے جس کا کوئی مکتب عقلی یا نقلی موجود نہیں اس لئے صاحب کشف کو یا اس صاحب کشف کے معتقد کو بدیدہ نظر اس کی رعایت کرنا جائز ہے البتہ جزو مجائز نہیں بہر حال اگر ایسے مصالح سے تعیین ہو تو فی نفسہ جائز ہے لیکن اگر اور کوئی عارض موجب منع اس میں منضم ہو جائے مثلاً سماع خلاف شرط یا اختلاط امار و نسا یا جمع کے جمع کرنے کا اہتمام خصوص فساد و فحار کے شریک کرنا اہتمام یا شرکت کے بعد بلا ضرورت ان کا احترام یا احتمال فساد و عقیدہ عوام تو ان عوارض سے بھروسہ مباح بھی ممنوع ہو جائے گا اور قطعاً وہ عرس واجب التکرار ہو جائیگا جیسا اس زمانہ میں اکثر عرس کی حالت ہو گئی پس قدام مشائخ سے جو اس منقول میں اگر سند نقل صحیح ہو ان میں کوئی امر منکر ثابت نہیں پس ان کے فعل میں کوئی اشکال نہیں البتہ اس وقت کے عرس کو ان پر قیاس کرنے کی صلاح گنجائش نہیں کہ اس میں علاوہ فساد و اعتقادی کے التزام و اہتمام ایسا ہوتا ہے کہ وہ عید نہی عنہ ہو جاتی ہے جس کی نسبت نسائی کی حدیث میں قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجوزوا قبری عیدا و صلوا علی بنان صلواتکم تباعنی حیث کنتہ یہ تقریر بھی تحقیق حکم عرس میں باقہ مذکورہ مقام کے متعلق عرس کرتا ہوں کہ حدیث میں عرس میں کوئی ایسا امر تو منقول ہے ہی نہیں جو فی نفسہ منکر ہو اور غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت کے عوام بھی احتمال مفسدہ سمجھتے ہیں کیونکہ جو سوال ائمہ میں مذکور ہے اس معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر فعل کا ماضی و منشا

۱۰ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہودی قبر کو عید نہ بنانا اور مجھ پر درود پڑھنا اس لئے کہ تم لوگوں کو میرے پاس پہنچے گا جہاں کہیں تم ہو۔ مترجم







مگر بلا دلیل عدول صل سے جائز نہیں ہے۔ اس فن کی جاننے والیاں نہ تحقیق کی حالت بالکل ایسی تھی جس کی اکثر گھروں میں چھوٹی بچیاں جھولے میں بٹیکر دل بہلانے کو ہندی وغیرہ کے گیت گاتی ہیں۔ اسے مضمون گیت کا شہوانی نہ تھا بلکہ شجاعت انگیز تھا اور ایک جو بموقع مضمون شروع کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی روک دیا۔ اب بموقع ہوئی کہ کوئی وجہ ہو چکے چونکہ اس فن کو نہ جانتی تھیں ظاہر ہے کہ وہ بھی باقاعدہ نہ بجاتی تھیں فقہانے بھی جو شادی کے اعلان کیے تو کی اجازت دی ہے اس میں عدم تطریب کی شرط ٹھہرائی ہے۔ عہد بدون داعی کے اس فن کو اس قدر نا پسندیدہ قرار دیا گیا کہ حضرت ابو بکر نے اس کی مزامیر شیطان فرمایا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قول کو رد نہیں فرمایا بلکہ ایک اہی کو ذکر فرمادیا تو حضور نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے قول میں یہ ترجمہ فرمائی کہ وہ یوم عید کو داعی نہ سمجھے تھے آپ نے اس کا داعی ہونا بتلادیا باقی بلا داعی اس سے قتال کے مذموم ہوئی حضور نے نفی نہیں فرمائی پس حدیث تفریدی سے بلا داعی ایسے اشتغال مذموم ہونا ثابت ہو گیا۔ اب دوسرا کلام ہے کہ دوسرے کس کس داعی کو اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے سو یہ کلام منصب مجتہدین کا ہے جن میں مشائخ محققین بھی داخل ہیں غیر مجتہدین کا اس میں کچھ دخل نہیں بلقی مباحث عام اس باب کے دائرے میں گزر چکے ہیں۔ فقط

**فائدہ۔** اس میں منی عنہا پر زیارت قبر نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو قیاس نہ کیا جاوے جیسا بعض اہل ظاہر نے اس میں تشدو کیا ہے کسی نے نفس نفوس کلام کہ یہ ہے اور اس حدیث میں تمسک کیا ہے۔ لا تشدوا لرجال لا الی ثلثہ مساجد محدیث حالانکہ اس حدیث کی تفسیر خود دوسری حدیث میں آگئی ہے۔ فی مساجد احد عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یبغی للطن ان یشد رجال الی مسجد یتقی فیہ الصلوٰۃ غیر المسجل الحرام والاقصی مسجدی هذا (صحیح تھقی المجلد الحنفی ص ۱۰۱) اور کسی نے اجتماع سے منع کیا ہے اور اس حدیث کے تمسک کیا ہے لا یجعلوا قبری عیدہا حالانکہ وہاں کوئی تاریخ معین نہ اجتماع میں تلاعی یا اہتمام ہے اور عید کے یہی دو لازم ہیں اور بعض نے خیر القرون میں یہ منقول ہونے سے استدلال کیا ہے حالانکہ حضرت عمر بن عبد العزیز سے جو کہ حبیب اللہ قدر تابعی ہیں ثابت ہے کہ وہ روضہ اقدس پر صرف سلام پہنچانے کیلئے قصد اقصا کو بھیجتے تھے اور کسی کی منقول نہایت یہ ایک قسم کا اجماع ہو گیا اور جب دوسرے کا سلام پہنچانے کیلئے سفر جائز ہے لا اقرب الی المصوۃ لکونہ عملاً لنفسہ اور وہ روایت یہ کہ فی خلاصۃ الوفا ص ۱۱۱ المسعودی المتوفی سنہ ۳۰۸

سوریاں صرف تین مسجدوں کیلئے تیار کی جادیں۔ مسجد اقصیٰ مسجد الحرام مسجد نبوی۔ ۱۲۷ مسند احمد میں ابو سعید خدری سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ جائز ہے مسافر کیلئے یہ بات کہ کسی مسجد میں نماز پڑھنے کیلئے سواری تیار کرے مگر مسجد الحرام و مسجد اقصیٰ اور میری مسجد کے ۱۲۷ مسعودی کی کتاب خلاصۃ الوفا ص ۱۱۱ میں مذکور ہے کہ عمر بن عبد العزیز کے متعلق یہ بات مطہور (یعنی صحیح بخاری)







## از فوائد القوال یعنی ملفوظات حضرت سلطان نظام الدین اولیا

جمع کردہ حضرت علاء الدین سیفی

مجلس ۳ صفر ۸۷۵ (قول ۳۲) اسے میں ایک شخص یا اور جماعت کی کیفیت بیان کی کہ اب فلاں موضع میں آپ یاروں میں سے مزامیر کی جماعت مرتب کر رکھی ہے حضرت خواجہ یسندہ فرمائی اور کہا کہ میں تو بالکل منع کر دیا ہے کہ مجلس میں مزامیر اور محرمات ہوں انھوں نے جو کچھ کیا اچھا نہیں کیا۔ اس بارہ میں بہت غلو فرمایا اور سخت تاکید کی اور فرمایا کہ اگر امام نماز میں ہوا تو مقتدی اُس کے پیچھے ہوں اور اُس جماعت میں عورتیں بھی ہوں اور امام کو سہو ہو تو مرد و جان کہیں اور اگر کوئی عورت اُس نظر پر واقع ہو تو ہاتھ پر ہاتھ ملے مگر ہتیلی پر ہتیلی نہ ملے کہ وہ لہو ہے چاہے کہ نہت ہتیلی پر ملے بغض کہ لہو و لعب اس طرح کی اور سب چیزوں سے احتراز کر نیک حکم ہے پس سماع میں بطریق اولیٰ یعنی جبکہ دستک میں اتنی احتیاط ہے کہ مزامیر کی جماعت بدرجہ اولیٰ ہے پھر آپ فرمایا کہ اگر کوئی کسی مقام سے گر گیا تو شریع میں رہ گیا اور جو وہاں سے بھی گر گیا تو پھر وہ کہاں رہا پھر آپ فرمایا کہ مشائخ گبار نے سماع سنا ہے اور ان لوگوں نے جو اس کام کے اہل اور صاحب ذوق ہیں جسے کچھ درس وہ تو کہنے والے کے ایک ہی بیت سننے میں رقت آتا ہے خواہ مزامیر ہوں یا نہ ہوں۔ ہاں جو شخص عالم ذوق سے بالکل خبر ہی نہ رکھے اگر اس کے آگے کتنے ہی قوال اور کتنے ہی قسم کے مزامیر ہو جب بھی کچھ فائدہ نہیں کیونکہ وہ اہل دروہی نہیں تو معلوم ہوا کہ یہ کام درس و تعلق رکھتا ہے نہ مزامیر وغیرہ ہے۔

ف۔ دیکھئے اس میں مزامیر و محرمات پر کس درجہ ناراضی ظاہر فرمائی۔ اور احکام شرعیہ کو کتنا اہتم بالمشان فرمایا۔  
ف۔ جس طرح اس ملفوظ میں حضرت سلطان جی سے مزامیر نے یہ میر منقول ہے اسی طرح اقتباس لانا اور میں بذیل تذکرہ حضرت شیخ داؤد گنگوہی بسلسلہ مناظرہ ملا عبد القوی حضرت شیخ موصوف کا قول نقل کیا ہے جس میں اباحت مزامیر کا صحیح ہونا اور ہمارے تمام مشائخ سے مزامیر سننے کی نفی بلور دلالت النص سے اس کا عدم جواز مصرح ہے اس کی یہ عبارت کہ ہر اہل مزامیر صاحب امتناع بعض روایات مرحومہ نقل کر دیا است برائے استماع آئہا نیز وہی پیدا می شود اگرچہ پیران مامرانہ نشیدہ اند بلکہ تصفیق ہم رو انداشتہ بعد اس کی کافی تحقیق باب مسائل کا ذکر میں کچھ اسی باب کے علاوہ آتی ہو

اتیسواں نادہ رسالہ تمییز العشق من الفسق

اس رسالہ میں عشق مجازی سے حقیقی تک وصول کی تحقیق و تدابیر ہیں۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۹۸ سے شروع اور صفحہ ۷۰۶ پر ختم ہوا ہے۔

۱۔ مزامیر کی اباحت پر صاحب امتناع نے بعض مرحومہ روایتیں نقل کی ہیں مزامیر سننے کی وجہ بھی ان سے ظاہر ہوتی ہے اگرچہ ہمارے پیروں نے مزامیر سننے بلکہ تالی بیانے کو بھی جائز نہ سمجھے تھے ۱۲ مترجم ۱۵ پیشینوں نادہ بھی دیکھی جادو سے ۱۳ +



## تیسواں دورہ رسالہ الاوراک والتوصل الى حقيقة الاشراك والتوشل

ہمیں مسئلہ توسل اور شرک اصغر و اکبر کا فرق ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۷ سے شروع اور صفحہ ۱۱۱ پر ختم ہوا ہے۔

## اکیسواں دورہ دراصل رقص و جدو تو اجد

کتاب السماع - الحديث اختصم علي جعفر

وزيد بن حارثة فانت حمزة فقال لعوانة

منى وانك فجل وقال لجعفر اشهد

خلقى وخلقى فجل وقال لزيد انت اخونا

ومولانا فجل بودا ومن حديث علي باسنا

حسن هو عند البخاري دوزجمل في الاجل

والجمل هو الرقص ذلك يكون الفرح او شوق

قلت لهما جمل هذه اللفظ في سنن ابو داود

ولا امر اسيلة نعم اخرج الحافظ في الفتح باب عمرة

القضاء مانصة في حديث علي عن محمد بن ابي

عمر الباقوف قام جعفر فجل حول النبي صلى الله عليه وسلم

عليه السلام فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما هذا قال

هذا شوق رأيت الجنة يصنعون بما لو كانوا في

عند ابن عباس ان النجاشي كان اذا ارضى احد

من اصحابه قام فجل حول رجل يفتح الحملة

وكسراى وقف على رجل احد وهو الرقص

بهيئة مخصوصة في حد على المذاكر ان التلاوة

فعلوا ذلك اهل القاموس جمل فم رجلا و

تربيت في مشبه وفيه نواف في صل رقص

اهل لوجد لفرح او شوق ولو من غير اضطرار

کتاب السماع - حديث علي بن ابي طالب

حمزة بن عبد المطلب (کون پر ویش کرے) باہم اختلاف کیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

نے (سبک اس طرح تسلی فرمائی کہ) حضرت علی سے (توبہ فرمایا کہ) تم میرے اہل میں تھلا

وہ (ایک خاص ہیئت پر) رقص کرنے لگے اور حضرت جعفر سے فرمایا تم میری صورت اہل میں

میں مشابہ ہو وہ بھی رقص کرنے لگے اور حضرت زید سے فرمایا تم ہمارے بھائی اور دوست ہو

وہ بھی رقص کرنے لگے روایت کیا اس کو ابو داؤد نے حضرت علی کی حدیث سے اسناد

حسن کے ساتھ اور یہ حدیث بخاری کے پاس بھی ہے اس میں جمل نہیں ہے اور اسی طرح

کہ جمل رقص کہتے ہیں اور یہ فرح یا شوق سے ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں مجھ کو یہ حدیث اس

لفظ سے نہ سنیں ابو داؤد میں ملی اور نہ اسی میں البتہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری کے

باب عمرة القضاء میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ حضرت علی کی حدیث میں امام محمد کے نزدیک اسی طرح

مرسل امام بخاری نے کہ حضرت جعفر کے پاس سے اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گرد رقص کیا

اور چکر لگایا (جیسے کوئی قربان ہوتا ہو) صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ کیا ہے انھوں نے عرض

کیا کہ ایک شے جو میں نے جیشوں کو اپنے بادشاہوں کے ساتھ کرتے دیکھا ہے اور میں عباس کی حدیث

میں نے کہ نجاشی (شاہ حبشہ) جب اپنے پیروکاروں میں کسی سے خوش ہوتا تو وہ شخص اٹھ کر نجاشی کے گرد

گھومتا ہوا رقص کرتا اور جمل یعنی حمار کو سر جیم کے معنی میں ایک بانوں پر کھڑا ہوا اور وہ

ایک خاص ہیئت پر رقص کرتا اور حضرت علی کی حدیث مذکور میں بھی ہے کہ تینوں ایسا ہی کیا اور

اور قاسم میں جمل کے معنی میں ایک بانوں اٹھایا اور رفتار میں ہلنے کی گھڑا میں بھی ہے کہ

اچھلا (تو جمل اس رقص کی ہیئت تھی) یہ کہ ایک بانوں اٹھالے اور ایک بانوں آہستہ

قدم بڑھالے ہوئے اچھلے ہوئے چکر لگاتے ہوتے تھے۔ اس حدیث میں جمل کا اہل عرب

کی رقص کی جو یہ یا شوق کے غلبہ ہی ہوتا ہے اگرچہ وہ غلبہ ہے اختیار سے نہ ہو اس کو تو



اذا لم يكن من غرض فاسد من الرياء ونحوه۔ کہتے ہیں کہ چونکہ ہر نیکو کار حدیث اختیار کرتا ہے بشرطیکہ کسی غرض فاسد یا دوسرے نہ ہو۔

تیسواں نادرہ ومعنی بغض الحلال الی اللہ الطلاق

ترجمہ حمدیہ شفاء۔ حلال چیزوں میں سے سب سے زیادہ ناپسند اللہ تعالیٰ کے نزدیک

طلاق ہے، روایت کیا اس کو ابو داؤد نے اپنی سنن میں احمد بن یونس سے انھوں نے

معروف بن واصل سے، انھوں نے مخارب ابن دثار سے انھوں نے اسکو ان الفاظ

سے مرفوع گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی ایسی چیز کو حلال نہیں کیا جو اس کے نزدیک

طریق سے زیادہ نالیند محو اور مرسل ہے۔ فہرہ راز اس میں ہے کہ بعض

اشارہ معصیت تو نہیں ہو مگر لیکن مشایعہ معصیت کے موتی ہیں اور معصیت در

مغضرتی ہوئی کہ نکاح شہادت مغضرت کی مقتضی ہے اور طلاق الیہ

مجموعہ : مریخ، انوار کا مجموعہ، زمین، آسمان، مریخ، اور مریخ

من اجزاء : ۱) مرکز که صورتی ظریف و صاف است. مرعد اندازد و اخرا

[illegible]

دایاں سنم نہیں ہے یوں اس کا سہل ہے جو کہ بی باک ہے

لوہر ریں داں کرنا اور اسی مقام سے تم مسلح و دیہے ہونے لپے مابین

لو بہت سے ایسے مباحث سے روک دیے ہیں جن کی ایسی ہی سہانی ہو

جیسے سخی رابطہ ہے جس کی صورت شاعری کے نزدیک فسلوک کے

مقصود (بالذات) ہونے کی صورت ہے جو بعید نہیں کہ کسی

شاغل کو شرک میں دافع کر دے۔

تینتیسواں نادرہ ومعنی اکثر اہل الجنتہ الیلہ

**حدیث:** اکثر حنفی لوگ ابلہ یعنی بھولے ہوتے ہیں اس کو سہیلی نے شعب میں

اور بزار اور دیلمی نے اپنے مسندوں میں اور خلجی نے اپنے فوائد میں روایت کی

ہے اور ان سب نے سلامہ بن روح ابن خالد کی حدیث سے روایت کیا ہے

سلامہ کہتے ہیں کہ عقیل نے (جو کہ ان کے باپ کے دادا ہیں) کیلکہ عجمی سے

حدیث۔ ابغض الحلال للہ الطلاق

ابوداؤد فی سننہ عن احمد بن یونس عن صفوان

بِزَوَاصِلِ عَنْ مُحَارِبِ ابْنِ ذَرٍّ فَعَبْلُ فَعَبْلُ مَا احْل

أبَدَّ شَيْئًا ابْغَضَ إِلَيَّ مِنَ الطَّلَاقِ - وَهَذَا أَمْرٌ

و- السوفيه از بعض الاشياء غريمه صته

لكن مشابه للعصاة فالنظير الماكونه غصصه

بكونه ملجأ والنظر فيكونه مشاهدا الموصلة

کون منقذہ الامم المشائم یقتضیہ الخضر

۱۶۷۹ ق کتب و کتب خانگی

واعتدوا لثأرتكم وكونوا غير ملومين

و اما لوی مسابہ با محصیہ سالانہ صورت

العلم من الأبدان والأصوار والإيجاز من الله تعالى

بظلم لان قصدا امتناع نفسه عن الصبر

غير في الضرر وإنما يرى المشايخ في عوز التماس

عن كثير من المهاجرين الذين شاهدوا هذا كشغل الرعية

الذي صورته بصورة مقصودية الخلق عند

الشاعر التي يوشك ان يقع في الشراك

مینیسواں ناد

الحديث - أكثر أهل الجنة - البلاء البيهقي

فإن الشعب والبنار والدالي في مسنديهما

والخلق في فوائده كلهم من حد سلافة



ابن شہاب عن انس بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال  
ذکرہ وسلامۃ فیہ لہم مع من جہا بہ عقیل  
انما اخذ من کتبہ لکن ہو عند القضاء من حدیث یحیی  
بن یوبنہ عقیل وجاء عن یسکھل بن عبد اللہ السنہ  
فی تفسیرہم الذین ولھب قلوبہم شغلت باللہ عزو  
جل وعن ابی عثمان قال هو الابلہ فی دنیا الفقیہ فی  
دینہ وعن الاوزاعی قال هو الاعلی عن التمر البصیر  
بالخیر اخرجہ البیہقی فی الشعب و۔ وتری اکثر  
اہل اللہ بهذا الشان والانبیاء علیہم السلام ومن اس  
عباد اللہ والانبیاء فلہم شان اخر من لکیاستہ القراۃ  
والتیقظ فی کل من الحکمۃ السیاتی وکل اللہ تعالیٰ اجمع  
اسک توجہ اور اس کی باتوں کی خبر نہیں رکھتا و تم اکثر اہل شکر و شان کا دیکھو گے لیکن حضرت انبیاء علیہم السلام اور جو شخص نبی کی طرح بندہ  
تو کی سیاست اصلاح کرتا ہے ان کی دوسری شان ہے یعنی زیر کی اور فراست اور ہر امر میں بیداری تاکہ حکمت سیاست مرتب ہوئے ان کی کسب  
چوتھی سوال نامہ درہ در مسیح عینین بالانامل عند قول المؤمن اشہدان محمد رسول اللہ

ابن شہاب عن انس بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال  
ذکرہ وسلامۃ فیہ لہم مع من جہا بہ عقیل  
انما اخذ من کتبہ لکن ہو عند القضاء من حدیث یحیی  
بن یوبنہ عقیل وجاء عن یسکھل بن عبد اللہ السنہ  
فی تفسیرہم الذین ولھب قلوبہم شغلت باللہ عزو  
جل وعن ابی عثمان قال هو الابلہ فی دنیا الفقیہ فی  
دینہ وعن الاوزاعی قال هو الاعلی عن التمر البصیر  
بالخیر اخرجہ البیہقی فی الشعب و۔ وتری اکثر  
اہل اللہ بهذا الشان والانبیاء علیہم السلام ومن اس  
عباد اللہ والانبیاء فلہم شان اخر من لکیاستہ القراۃ  
والتیقظ فی کل من الحکمۃ السیاتی وکل اللہ تعالیٰ اجمع  
اسک توجہ اور اس کی باتوں کی خبر نہیں رکھتا و تم اکثر اہل شکر و شان کا دیکھو گے لیکن حضرت انبیاء علیہم السلام اور جو شخص نبی کی طرح بندہ  
تو کی سیاست اصلاح کرتا ہے ان کی دوسری شان ہے یعنی زیر کی اور فراست اور ہر امر میں بیداری تاکہ حکمت سیاست مرتب ہوئے ان کی کسب  
چوتھی سوال نامہ درہ در مسیح عینین بالانامل عند قول المؤمن اشہدان محمد رسول اللہ

الحديث مسیح العینین بباطن الغلق السبائین  
بعد تقبیلہما عن سماع قول المؤمن اشہدان محمد  
رسول اللہ مع قولہ اشہدان محمد عبد رسول اللہ  
باللہ ربنا وبالاسلام دینا و محمد صلی اللہ علیہ وسلم  
قلت اور صاحب المقاصد فی الباب عدۃ اقسام  
من الروایات المرفوع من حدیث ابوبکر الصدیق عن النبی  
ثم قال لا یصح وقال یضو لا یصح فی المرفوع من کل  
هذا المثل والمنقول عن الخضر علیہ السلام عن کتاب  
موجبات ارجحہ وعزائم المغفرة لابی العباس احمد بن

حديث۔ جب مؤذن اذان میں اشہدان محمد رسول اللہ کہے اسکو سنکر با  
سے یہ کہ اشہدان محمد عبدہ و رسولہ رضیت باللہ ربنا وبالاسلام  
دینا و محمد صلی اللہ علیہ وسلم نبیا۔ اور شہادت کی دو انگلیوں کے پورے  
کے اندر وہی حق کو جو ہم کر دونوں انگلیوں پر پھیرے میں (اس کے متعلق)  
کہتا ہوں کہ صاحب مقاصد اس باب میں کئی قسم کی روایات لائے ہیں ایک  
مرفوع دیلی سے وہ ابوبکر صدیق کی حدیث ہے اس کو ذکر کر کے کہا ہے کہ صحیح  
نہیں اور (علی الاطلاق) یہ بھی کہا ہے کہ مرفوع کے باب میں ان روایات کے  
متعلق کوئی روایت بھی صحیح نہیں دوسری قسم جو خضر علیہ السلام سے  
منقول ہے ابوالعباس احمد بن ابی بکر وادیمانی صوفی کی کتاب عجائب



ابی بکر الراد الیانی المتصو بسند فیہ مجاہیل صح  
انقطاع (فلم یصح) والموقوف علی الحسن بن الفقیہ  
محمد بن سعید الخولانی بسندہ والمنقول عن المشائخ  
محمد بن البابا والمجدل الحدادی لقضاء من المصنفین بعض  
شیوخ العراق والعجم ابن صالح و محمد بن ابی نصر البخاری  
اقوالهم ورد فی فضلہ فی الاول فقد حلت علیہ شفاعتی  
وفی سائرہا حفظ العیز عن الرمد العمی دفع الالم عنها  
هذا ملخص فی المقاصد لما حکم هذا العمل فظاہر  
وهو ان من فعل باعتقاد الثواب لذلک لو یثبت  
دلیلہ کازید عتہ وزیادہ فی الدین اکثر من یفعل فی  
زماننا اعتقاد ہم کذلک فلا شک فی کونہ بدعت وان  
فعل بنیۃ الصمیمۃ البتہ فهو نوع من الطب فیجوز  
فی نفسه لکن لو اخصی الی ایہام القربۃ کما هو للظنون  
من العوام فی هذا الزمان یمنع منہ مطلقاً

کیا جائے وہ ایک قسم کی طبی تدبیر ہو وہ فی نفسہ جائز ہو کہ یہ اعتقاد فاسد نہیں لیکن اگر یہ ہو جاوے ایہام قربت جیسا عوام زمانہ میں یہی کرتے ہیں

### بیشکیسواں نادرہ در معنی حدیث من عشق فغف

الحديث من عشق فغف و کتہ فہات ما  
شہید اور وہ فی المقاصد باسانید متعدۃ تکلم  
فی بعضها وقرر بعضها فقال خرج الخرائط والذی  
و غیرہما ولفظ عند بعضہم من عشق فغف فکتم  
فصبر فہات فهو شہید لہ طرق عند البیہقی  
وفیہ مسئلتان الاولی ازا العشق عن غیر اختیار  
لا یزیم مطلقاً کیف ہو یغفر الی الشیء من غیر صنع

و عوام المغفرۃ ای سب سے بہت مجہول راوی ہیں اور اسی  
کیساتھ انقطاع بھی ہے (لیکن یہ بھی صحیح نہ ہوئی تیسری قسم جو حضرت حسن  
پربہوت فقیہ محمد بن سعید خولانی سے ان کی سند کیساتھ چوتھی قسم جو  
مشائخ سے خود ان کے اقوال منقول ہیں جیسے محمد بن بابا الحدادی و محمد بن ابی نصر البخاری  
مصری ہیں اور بعض شیوخ عراق یا عجم کے اور ابن صالح اور محمد بن ابی نصر البخاری  
(یہ چار قسمیں ہوئیں ان میں سے قسم اول (یعنی مرفوع میر تو اس عمل کی فضیلت  
میں یہ وارد ہوئے کہ میری شفاعت اُس کیلئے ثابت ہوگی۔ اور باقی روایات  
میر صحت سے کہہ سکتی ہیں) شواہد کوری سے محفوظ رہیں گی اور اگر ورد  
ہو تو جانا رہے بغلاصہ مقاصد مضمون کا باقی رہا اس کا حکم سو د قولہ  
مشرقی ہے ظاہر ہے وہ یہ کہ اگر یہ عمل باعتقاد ثواب دین کا کام سمجھا کر  
کیا جائے جس کی کوئی دلیل ثابت نہیں ہوئی تو بدعت اور زیادت الخالدین  
ہے کہ چونکہ فیرین کو دین سمجھنے کا یہی حکم ہے) اور اس زمانہ میں جو لوگ  
یہ عمل کرتے ہیں ان میں اکثر (عام طور سے) یہی اعتقاد ہے۔ سو اس کے بدعت  
ہونے میں کوئی شک نہیں اور اگر صحت بخیر (یعنی حفاظت جسم) کی نیت سے  
کیا جائے وہ ایک قسم کی طبی تدبیر ہو وہ فی نفسہ جائز ہو کہ یہ اعتقاد فاسد نہیں لیکن اگر یہ ہو جاوے ایہام قربت جیسا عوام زمانہ میں یہی کرتے ہیں

کیا جائے وہ ایک قسم کی طبی تدبیر ہو وہ فی نفسہ جائز ہو کہ یہ اعتقاد فاسد نہیں لیکن اگر یہ ہو جاوے ایہام قربت جیسا عوام زمانہ میں یہی کرتے ہیں

حدیث جو شخص کسی پر بلا اختیار عاشق ہو جاوے پھر غفیر سے  
اور پوشیدہ رکھے پھر مر جائے وہ شہید ہوگا اس حدیث کو مقاصد میں متعدد  
سندوں کیساتھ لکھا گیا ہے جن میں بعض میں کلام کیا ہے اور بعض میں برقرار رکھا گیا ہے  
(جس کو برقرار رکھا ہے اس کے متعلق کہا ہے کہ اس کو خرائطی اور دلیلی اور ان کے علاوہ  
اور ان کے بھی روایت کیا ہے اور ہر ایک لفظ ان مذکورین میں بعض کے نزدیک  
یہ ہیں کہ جو شخص عاشق ہو جاوے پھر غفیر سے اور پوشیدہ رکھے اور صبر کرے  
پھر مر جائے تو وہ شہید ہوتا ہے اور بیہقی کے نزدیک اس کو چند طرق ہیں ف



احد ومثل لا یندم ومن ثم تری بعض  
 اهل طریق یمدحونه ویجعلونه مباحا  
 یوصل الی المقصود کما قال العارف الجامی  
 متاب از عشق رو گر مجازی ست  
 کہ آن بہر حقیقت کار سازی ست  
 و کما قال الرومی عاشقی گزین رو گزین است  
 عاقبت مارا دل رہبر ست  
 وفي الحديث عايشة تأسر ببل لا الشهادۃ اعظم  
 الوصول والنتۃ تعالى والثانیۃ ان شرط کونه  
 محمود لو موصل هو العفاف الکما والصدور  
 وحاصل الجمع ترک الهوی وصرح المحقق  
 باز شرط اتصال عشق المجازی والعشق  
 الحقیقی ان یصل الی المقصود المجازی والصدق  
 لا بالنظر الی الاستماع الی کلام حسن و لا یزید  
 الیه بقلیۃ هو المراد بما قال الجامی یعنی لا  
 متصلا ولے باید کہ بر صورت نہ مانی  
 وزیں پل نود خود را بگذرانی  
 و بما قال الرومی قل الما بشئ من الفصل  
 عشق کز پے رنگے بود  
 عشق نبود عاقبت ننگے بود  
 والسرفیہ ان اقوی اسباب الی الوصول الی المقصود  
 الحقیقی هو قطع التعلقات العشوقا طر  
 والتعلقات الا المحبوب کما قال الرومی

حدیث میں وہ مسئلہ ہیں پہلا یہ کہ عشق غیر اختیاری مطلقا مذموم نہیں وہ جیسا بعض خشک  
 مزاج اس کو عیوب میں سے اور عاشق کو حقیر و ذلیل سمجھتے ہیں اور مذموم کہہ سکتے ہیں  
 جبکہ یہ شہادت تکبیر پہنچاتا ہے اس طرح سے کہ کسی فعل کو اس میں دخل نہیں اور ایسی چیز جو  
 کسی کے فعل کے ذیل کے شہادت تک پہنچا دے (مذموم نہیں ہو سکتی) یہ قید اس لئے لگائی کہ  
 مطلقا سبب شہادت کو غیر مذموم نہیں کہہ سکتے چنانچہ کافر کا کسی مسلمان کو قتل کر دینا  
 اسباب شہادت ہے اور مجرم مذموم ہے اور اسی وجہ سے بعض اہل طریقت کو دیکھتے ہو  
 وہ عشق کی طرح کرتے ہیں اور اس کی اسباب وصول الی المقصود میں کہتے ہیں جیسا کہ عارف  
 مافی فرماتے ہیں متاب از عشق رو گر مجازی ست کہ آں بہر حقیقت کار سازی ست  
 اور جیسا عارف الرومی فرماتے ہیں عاشقی گزین رو گزین است عاقبت مارا دل رہبر ست  
 اور اسی حدیث کا مضمون اس کے مناسب بھی ہے اس لئے کہ شہادت وصول الی اللہ  
 کی فروغ ہے پس شہادت کا سبب بنانا وصول الی اللہ کا سبب بنانا ہے  
 دوسرا مسئلہ یہ کہ اس عشق کے محمود و مصل الی المقصود ہونے کی شرط عاشق کا حقیف ہونا  
 اور اس کا اختار اور صبر کرنا ہے اور اس میں بیک حال یہ کہ جوئے نفسانی کا تارک ہے اور  
 دلی کی تفصیل میں محققین نے تصریح کی ہے کہ عشق مجازی کا عشق حقیقی کی طرف موصول ہونا  
 اس شرط سے مشروط ہے کہ مشوق مجازی کی طرف مصلحتات نہ کرے نہ اس کی طرف  
 نظر کرے نہ اس کا کلام سنے نہ اس کی طرف قلب بھجوتے نہ اس کے تصور دل میں لائے  
 اور یہی مراد ہے جاتی قول ہے جو شعر بالا کے مقصود یہ تفسیر فرمایا ہے  
 ولے باید کہ بر صورت نہ مانی + وزیں پل نود خود را بگذرانی  
 اور عارف الرومی کے قول سے جو شعر بالا کے تھوڑی دور بعد فرمایا ہے  
 عشق کز پے رنگے بود + عشق نبود عاقبت ننگے بود  
 اور راز اس (ایصال اور شرف و فراق) میں یہ ہے کہ وصول الی المقصود الحقیقی کی شرط  
 انظم ما سوا سے قطع تعلقات کرنا ہے اور عشق بجز محبوب کے سب سے تعلقات کو قوت  
 کے ساتھ قطع کر دینا ہے جیسے عارف الرومی فرماتے ہیں



عشق آں شعلہ است کہ چوں بر فروخت  
ہر چہ جز معشوق باقی جملہ سوخت

فاذا ابعد نفس عن كل العبد قربة بالاذن  
والمرافات الى المحبوب الحقيقي بالتوجه اليه  
اشبه انقطع عن هذا المحبوب بغير فذهب  
التعلقا كما وبقي الواحد المحب فقط كما قال  
الرومي بعد القول المذكور

تجلاؤ قتل غیر حق براند + درنگر آخر کہ بعد لاجہ ماند  
ماند لا شرب باقی جملہ رفت + مرجع عشق شرکت ہونہ  
وحاصل هذا الشرط هو العفاف اما الکتمان  
والصبر فهو تخصيص بعد تعميم لان من جملة  
العفاف ان لا يفيض المحب هو الکتمان وان  
لا يشكو ولا يجزع وهو الصبر وما في القاص  
عف كفا عما لا يحل لا يحل صبر في عدم  
معنى العفاف۔

عشق آں شعلہ است کہ چوں بر فروخت + ہر چہ جز معشوق باقی جملہ سوخت  
وہ محبوب کا ماسوا تو اس عشق سے فنا ہو گیا پھر جب اپنے نفس کو اس سے بھی ہٹا  
بجدا کر دیا اور مراقبات و ادوار (ہمت) محبوب حقیقی کی طرف توجہ کر کے اس کے قریب  
کر دیا تو اس محبوب کے انقطاع تعلق ہو گیا پس سب تعلقات و صفت ہو گئے اور صرف  
واحد محبوب حقیقی باقی رہ گیا جیسا شعر بالا کے بعد مولانا رومی فرماتے ہیں

تجلاؤ قتل غیر حق براند + درنگر آخر کہ بعد لاجہ ماند  
ماند الا الله و باقی جملہ رفت + مرجع عشق شرکت ہونہ  
اور حاصل اس شرط کا عفاف ہے باقی کتنا ہی صبر یہ تخصیص بعد تعمیم ہے کیونکہ  
مجموعہ عفاف یہ بھی ہے کہ محبوب کو رسوا نہ کرے جیسا حدیث میں منجملہ حقوق  
عباد کے امراض معنی دوسروں کی آبرو کی حفاظت کو بھی فرمایا ہے اور کتمان بھی  
اور (نیز منجملہ عفاف) یہ بھی ہے کہ شکایت (تکلیف کی) نہ کرے  
فرع نہ کرے اور صبر بھی ہے (اور یہ بے صبری بھی ناجائز اور عفاف کے خلاف  
ہے اور دعوت کے معنی میں) قاسم کا قول کہ عفت کے معنی ہیں ہر ایسی بات  
سے رکاوٹ ملال نہیں اور زیبا نہیں صریح ہے عفاف کے معنی کے عام ہونے  
میں جس کا اوپر تقریر میں دہرایا گیا۔

## چھتیسواں ناوہ در تحقیق مسئلہ رویت قیامت

حدیث صہیب کی حدیث اس آیت کے متعلق کہ جن لوگوں نے نیک کام کئے  
ان کے لئے جز نیک ہے اور ایک زائد انعام ہے روایت کیا میں کو مسلم نے جیسا کہ  
نے ذکر کیا میں (یعنی عراقی) کہتا ہوں کہ وہ حدیث یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
نے یہ آیت پڑھی للذین احسنوا الحسنہ و زیادۃ (جس کا ترجمہ اوپر گذر چکا ہے)  
فرمایا جب اہل جنت جنت میں اور اہل نار نار میں داخل ہو چکیں گے ایک پکارے والا  
پکارے گا اہل جنت تمہارے لئے اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک وعدہ ہے وہ تم سے  
اس کو پورا کرنا ہے اہل جنت (محبوب) کہیں کہ وہ وعدہ کیا ہو کیا اللہ تعالیٰ نے ہماری

الحدیث۔ حدیث صہیب فی قولہ تطلق  
الذین احسنوا الحسنہ و زیادۃ مسلم کہ مذکورہ  
المصنف قلت هو قال (صہیب) قرا رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم قولہ تعالیٰ للذین احسنوا الحسنہ  
و زیادۃ قل انما دخل اهل الجنة الجنة اهل النار  
النار و من ادوا اهل الجنة ان لکم عند اللہ  
موجود بریدان بھیجے کہو قالوا ما هذا الموعود الم



شقل موازینا و بیض جوہنا وید خلنا الجنة و یجرنا  
من النار قال فی رفع الحجاب ینظرون فی وجہ اللہ عزوجل  
فما اعطوا شیئاً احب الیہم من النظر الیہ - **ف** دل علی رتق  
تعالی و ہر بظاہر بدل علوی و تہ الذات ہونہ ہل علم ہو  
و ذہب البصر الی کوہ تجلیات الیہا کہما فی حدیث مسلم ایضا  
عن ابی ہریرۃ لما سألہ صلی اللہ علیہ وسلم هل نری ربنا یوم الیم  
الی قال صلی اللہ علیہ وسلم فیما یتحدث فی صورۃ التي  
یعرفون فیقول انا ربکم فیقولون انت ربنا الحق واللہ تعا  
منہ عن الصورۃ فاقرب تاویلا تہا و التجلیات و لم یجہ  
یحمل علی المفسر ہذا ما قالہ لکن الظاہر ان ہذا الروی یتنی  
الموقف یوم القیمۃ غیر الرقبۃ التي فی الجنة لکراۃ اولیاء اللہ  
تعالی و اہلہ لا یتحدوا صرح بہ الخصال کہما نقل عنہ النوی  
فی شرح مسلم و انہ سلم الایام فان قولہ علیہ السلام  
ینظرون الی مجد اللہ تعالی صریح فی رقبۃ العیز و لا یفسر  
بالتجلیات و لکن الغائد انقل لک ذلک الخ مع توجیہ  
بعض اجزاء علی اصول لقوم واللہ ظ لا ینسجین الخ دی  
حین یقال لاہل الموقف لیتبع کل امۃ ما كانت تعبد  
فی اخرہ حتی اذا الیوم الامکان یعمل اللہ تعالی منہ و  
فاجزائہم رب العالمین فی ذلک صورۃ من التي راوہ فیہا  
رای معروفہ ہا کہما فی لفظ ابی ہریرۃ و یقیہنہ الامۃ فیہا  
منا فقوہا فیما یتحدث فی صورۃ غیر صورۃ التي یعرفون الخ  
ایقبول فی الدنیا و یکون ہذا تجلیات الیہا کہما ظاہر  
مدلول لفظ الصورۃ قال فماذا یتنظر و یتبع کل امۃ

کو (نیکو) و ذی نہیں فرما دیا اور کیا ہے کہ وہ کو سفید نہیں کر دیا کہ  
ہم کو جنت میں داخل نہیں کر دیا اور کیا ہم کو دوزخ سے نہیں بچا دیا اب اس پر حکم کیا  
ہو گا جو بھی باقی ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس جبابگہا دیا جاوگا  
اور حق تعالی کے روئے مبارک کی طرف نظر کرے گا سو انکو کوئی چیز اسے عطا نہیں  
ہوئی جو ان کے نزدیک حق تعالی کی طرف نظر کرے زیادہ محبوب ہے **ف** یہ حدیث  
روایت مبارک تعالی پر صحیح ہے اور یہ حدیث اپنے جامع الفاظ سے روایت ذات  
پر لالت کرتی ہے اور یہی حدیث ہے جمہور کلام بعضے اس روایت کے تحت لائے ہیں  
طریق ہیں جیسا کہ مسلم ہی کی دوسری حدیث میں حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ  
بعض صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کیا ہم قیامت کے دن اپنے  
رب کو دیکھیں گے آپؐ نے اس ارشاد تک کہ پھر اللہ تعالیٰ ان کے پاس تشریف لائے گی  
اس مشور میں جو کہ یہ پہچانتے ہو گے اور فراموش نہ کریں کہ تم ہر ایک ہوں وہ لوگ  
عرض کریں آپؐ ہمارے رب میں اللہ تو اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کیلئے لکھو  
وارد ہے اور اللہ تعالیٰ صورت کے معنوں میں پس لامعنا ینزل ہو گیا اور سب  
میں قریب تر تاویل جمعی مثالی ہے اور ہم کو فخر ہو گیا کہ یہ حدیث کا  
بطریق مثالی ہونا ثابت ہو گیا یہ دعویٰ ہے جو اپنے مطلوب پر استدلال میں  
اے محض کہہا ہے لیکن (یہ استدلال کافی نہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ روایت جو قیامت  
کے دن موقف میں ہوگی اس روایت میں غایب ہوگی جو جنت میں ہوں ان کو اگر اس میں  
ہوگی اور یہ موقف کی روایت تو محض امتحان کہنے ہوگی (جیسا عنقریب بتاؤ  
مخالی نے اس قدر کی تصریح کی ہے جیسا کہ نوی غفرہ سلم میں سے نقل کیا  
اور ہم ہاں کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ قول ینظرون اللہ تعالیٰ  
روایت میں صریح ہے پس اس کی کئی شکل کیساتھ مفسر نے لکھے اور تہم فائدہ ہوگا  
میں اس حدیث کو سمجھ سکے بعض ہزار کی توجیہ بنا بر اصول قوم کے ابو سعید خدری  
کے الفاظ سے نقل کرتا ہوں جبکہ اہل موقف سے کہا جاوے گا ہر جماعت کو پہچانے



ما كانت تعبد قالوا يا ربنا فارقنا الذنبا فقرمنا  
 اليهم لم نصاحبهم فيقولون اناركم فيقولون فغود  
 بالله منك لا تشرك بالله شيئا هرتين اولنا  
 حتى ان بعضهم ليكاد ان يقلب (عن السوا)  
 ويرجع عنه للامتحان الشديد الذي جرى  
 قال النور لعل وجه انكارهم ان الوجوه التي  
 يعرفون الحق في الدنيا تجلي مثالي ايضا على  
 اوضاع مختلفة فلهذه اوضاع مختلفة ويكون ذلك  
 لتجلي مثالي المحشوي غير منطبق عليه حال  
 قر عليه السلام في اوضاع صورته في اوضاع فيها  
 الحديث ولعل حكمة الامتحان كما سبق عن  
 الخطابي والنورى يعني امتحان ايمانهم دعوا  
 التوحيد قولهم فارقنا الذنبا فنجلي لهم في  
 غير صورتهم الذنبية ولم نجلي فيهم عليها  
 ضميرها يكون تجليا ربانيا فلها انكروها  
 ظهر وصدور دعواهم التوحيد حيث نقوا  
 ربوبية ما رعوها غير الرب لعل الانقلاب عن  
 الصواب هو غلبة الاضواء على عقولهم حيث  
 لا يبعد ان يتكروا التجلي المثالي الاخر الاتي  
 فيما بعد قياسا لاحد ما على الاخر فيقول  
 هل بينكم وبينه اية فتعرفونه بها فيقولون  
 نعم فيكشف عن ساق فلا يبقى من كل واحد  
 الله من تلقاء نفسه الا اذن له بالجهود

کہ اپنے معبود کیساتھ جاوے اور اس حدیث آخر میں کہ یہاں تک کہ جب کئی باقی نہ رہے  
 بجز ان لوگوں کے جو اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے تھے خواہ نیک ہوں یا بد اس وقت جب اللہ تعالیٰ  
 ان کے پاس ایسی صورت میں تشریف لادیں گے جو اس صورت کے بعد کے دھرم کی  
 جس میں پہلے دیکھا تھا (یعنی جس صورت کے پہلے معرفت حاصل تھی جیسے ابوہریرہؓ کے  
 الفاظ میں اس طرح ہے کہ امت باقی رہ جاوے گی جس میں منافقین بھی ہوں گے اس  
 اللہ تعالیٰ ان کے پاس ایک ایسی صورت میں آویگے جو اس کی اس صورت کے بعد کی  
 ان لوگوں کو معرفت حاصل تھی یعنی اس سے قبل دنیا میں پس نے جو دیکھنے کی نفس معرفت  
 کہ ہے وہ اس دلیل سے ثابت ہو گئی اور یہ رویت تجلی مثالی ہو گئی جیسے انبیا صورت کا  
 ظاہر ہوا ہے) پھر ارشاد ہو گا کہ کس چیز کے منشا ہو رہے جماعت ایسے سمیعہ کیساتھ جاوے  
 وہ لوگ عرض کریں گے اے ہمارے رب ہم (صرف آپ کیلئے) دوسرے لوگوں کی ایسی حالت  
 جدا ہوئے کہ ہم کو ان کی طرف سخت احتیاج تھی اور ان کے ساتھ نہیں دیا پس اس وقت  
 آپ کو چھوڑ کر کہاں جائیں) حق تعالیٰ ارشاد فرما دیں گے میں تمہارا رب ہوں چوں کہ  
 اس تجلی میں حق تعالیٰ کو پہچانیں گے نہیں اسلئے وہ لوگ کہیں گے کہ ہم اللہ تعالیٰ  
 کی پناہ مانگتے ہیں تجھ سے ہم اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کرتے۔ دوبار  
 یاتیں بار ایسا کہیں گے یہاں تک کہ بعض تو بالکل اس کے قریب ہو جائیں گے کہ  
 (امر صواب) منقلب ہو جائیں (اور اس سے ہٹ جائیں بسبب امتحان شدید کے  
 جو کہ جاری ہو گا۔ یہ نووی نے کہل ہے اور ان لوگوں کے اس بکار کی کہ تو ہمارا نہیں  
 شاید وہ جس وقت حق تعالیٰ کی ان کو دنیا میں معرفت حاصل ہے وہ تجلی  
 مثالی ہے جو اذہان مختلفہ میں اوضاع مختلفہ پر ہے اور یہ تجلی مثالی وہی اس وقت کی  
 تجلی مثالی محشری پر منطبق ہوگی نہیں جیسا کہ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ  
 ارشاد ملتا ہے فی ادنی صوره من التی راوا اور شاید حکمت اس تغاثر تجلی کی امتحان ہو  
 جیسا خطابی و نووی سے اوپر مذکور ہو ہے یعنی امتحان ان کے ایمان کا اور ان کے  
 دعویٰ توحید کا اور ان کے اس قول کا کہ ہم لوگوں کو سمجھا رہے تھے۔ یہاں سے امتحان



ولا یبقی من کان یسجد لتقاء وریاءہ <sup>الاجل</sup>  
 اللہ ظہرہ طبقة واحدة کلہا ابدان یسجد  
 خرو علی فقاہ (قال لقاضی عیاض کما نقلہ  
 عنہ النووی فی المراد بالساقہنا و غیر عظیم  
 و در ذلک فی حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 اذ قلت و یخلف اللہ فیہم غدا ضروریا  
 بكونہ تجلیا ربانیا و از لم یعرفہ بہ قبل ذلک  
 و اللہ اعلم) ثم یرفعون رؤسہم و قد  
 تحول فی صحنہ التوراة فیہا اول صرة فقال  
 انار بکم فیقول انت ربنا الخ (باب اثبات  
 رویۃ المؤمنین ج۱) والذی ارى زھذا الخ  
 و هو غھور فی الصور الذہنیۃ المتالیۃ الی  
 کاناو یعرفونہ بما قبل ذلک و هذا هو الذی  
 وعدنا بتیان ذکرہ بقولنا لسیاقی فی الحدیث  
 و یجوز ہذا التحول فی التجلیات المتالیۃ  
 من بعضہا الی بعض فی هذه الصور و ان کانت  
 واحدة بالشخص لکنہا یمر ان تری مختلفۃ  
 فی ابصار مختلفۃ فلا یشکل انطباق التصورات  
 المختلفۃ علی الصور المتعینۃ ہذا و انما لم  
 یجزل بصورة اعلمی عرفہ مغائرۃ لہ لعدم  
 حصول حکمتہ الامتحان بہ لان کل مؤمن  
 یعتقد انہ تعالیٰ لیس دونہ ما یعتقد ناہ  
 ولا یمقدنا لیس فوقہ ما یعتقد ناہ فلو تجلی

کیلئے ان کیلئے ان کی ضرورت ذہنیہ سے متاثر صورتیں تجلی فرمائی اور اس کی ساتھ  
 ان میں اس کا علم ضروری پیدا نہیں فرمایا کہ یہ بھی تجلی ربانی ہے پس جب انھوں نے اس  
 صورت کا انکار کیا تو ان کے دعویٰ توحید کا صدق ظاہر ہو گیا کہ انھوں نے جبکہ غیر رب  
 سمجھا اس کی ربوبیت کا انکار کر دیا اور شاید انقلاب عن الصواب سبب ان کے غفوان  
 احوال کا غلبہ ہو اس طرح کہ مستبعد نہ تھا کہ اس پر قیاس کر کے اس تجلی ربانی کا بھی  
 انکار کر بیٹھیں جس کا ذکر عنقریب اسی حدیث میں آتا ہے پھر ارشاد فرما دیں گے کیا تھا  
 اور رب تعالیٰ کے درمیان کوئی علامت ہے جس سے تم اس کی پہچان کر لو کہ کہیں ہاں اس  
 ساق کو کھول دیا جاوے گا پس کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جو اللہ کو سجدہ کرتا ہو دل سے  
 مگر اس کی سجدہ کی توفیق ہو جاوے گی اور کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جو تعبد اور دیار  
 سجدہ کرتا ہو مگر اللہ تعالیٰ اس کی مکر کو ایک تختہ کر دیں گے وہ جب بھی سجدہ کرنا چاہے گا  
 فوراً ہی قفا کے بل گر پڑے گا (قاضی عیاض نے کہا ہے جیسا کہ نووی نے ان سے نقل  
 کیا ہے کہ بعض نے کہا ہے کہ مراد ساق سے اس جگہ ایک نور عظیم ہے اور یہ ایک حدیث میں  
 نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہوا ہے اھ میں (اشرف علی) کہتا ہوں کہ ان لوگوں میں اس  
 وقت اللہ تعالیٰ اس کے تجلی ربانی ہونے کا علم ضروری پیدا کر دیں گے اگرچہ اس کے قبل  
 اس تجلی سے اس کو اس کی معرفت نہ تھی واللہ اعلم) پھر یہ لوگ سجدہ کرنا سراسر اٹھا دیں گے  
 اور اللہ تعالیٰ اپنی ایسی صورت میں منتقل ہو چکے ہوں گے جس میں ہاں لوگوں نے انکو اونار  
 (یعنی دنیا میں) دیکھا تھا (یعنی پہچانا تھا) پھر فرما دیں گے میں تمھارا رب ہوں۔ وہ  
 لوگ کہیں گے آپ ہمارے رب ہیں الحدیث (مسلم ج۱) باب اثبات رویۃ المؤمنین ج۱  
 اس میں جو سمجھا ہوں ہے کہ اس انتقال کی حقیقت اس صورت میں ذہنیہ میں ظہور ہے جس قدر  
 سے وہ لوگ حق تعالیٰ کو اس کے قبل دنیا میں پہچانتے تھے اور یہی تجلی جو جس کے مکر رہنما ہونے  
 اپنے اس قبل میں وعدہ کیا تھا وہ قول ہے جس کا ذکر عنقریب حدیث میں آتا ہے اور تجلیات  
 میں ایسا انتقال ایک سے دوسرے کی طرف جائز ہے اور یہ صورت مثالیہ اگرچہ واحد بالخصوص  
 لیکن ممکن ہے کہ ابصار مستقیم حسب تصور مختلفہ مختلف اطوار میں نظر آئے ہیں یہ اشکال



بصورة اعلى لساع احتمال كونه تجلياً بانياً و  
ما نفاة فلم يحصل الامتحان فلم تجلى  
بصورة اذ و كان يعتقد انه ليس اذ و حكم  
بالنفي فافهم اعلم اكل ما ذكرته هنا في شرح  
الحديث على اصول يقوم ليس شيء منها قطعياً نعم  
هو اقرب من كل ما ذكره اخرون من العلماء  
كقول بعضهم في التجلي الاذ و انه بعض الملائكة  
ظهر لهم لا يخفى عليك بعد و اياه قول عليه السلام  
انا هم رب العالمين عن هذا الحمل و كان في  
عشرت بهذا التقرير على اذ عيناه من ان التجلي  
في الجنة يكون برؤية الذات الزهيدة و لكنها  
و في الموقف بالمثال كما كان لموسى عليه السلام  
بالطور بصورة النار و لا يمتنع عليه المثال بمعنى  
المشاركة و في الوصف لقوله تعالى و المثال  
الاعلى و يمتنع عليه المثال بمعنى المشاركة في الماهية  
لقوله تعالى ليس كمثله شيء و هذا المثال و ان  
لم يكن قد مال الكثرة للتشارك البائع الواحد كما  
يكون مرأة للقديم و لا يلتفت لذهنهم الى  
وجوه التغائر و التماثل بينهما فتصور و تفكر  
لئلا تضل و لا تنزل فالمراد و قد مر في الشعر  
و احد من السيف و مما يتعلق بالحد يث  
قال النووي و انه ليس في الحديث نص صريح  
المناقضين الله تعالى و انها في اجمع الذين

نہیں ہوتا کہ تصورات مختلفہ صورت متعینہ پر کیسے منطبق ہوں گے۔ خوب سمجھ لو اور دیکھا  
ادنی صورت میں تجلی فرمائیے، ایسی صورت میں تجلی نہ فرمانا جو ان کی پہچانی ہوئی صورت کے  
اعلیٰ جو اس وجہ سے ہے کہ اس سے امتحان کی حکمت حاصل نہ ہوتی اس لئے کہ ہر مومن کا یہ  
اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ مہرے اعتقاد سے کم نہیں ہے اور یہ کسی کا بھی اعتقاد نہیں کہ میرے اعتقاد  
فوق بھی نہیں ہے پس اگر صورت اعلیٰ میں تجلی فرماتے تو اس کو یہ احتمال ہوتا کہ شاید تجلی ربانی ہو  
اور اس کی نفی نہ کرتا پس امتحان حاصل نہ ہوتا اور جب صورت ادنیٰ میں تجلی فرمائی اور اس کا  
اعتقاد یہ تھا کہ وہ ادنیٰ نہیں اس لئے نفی کا حکم کر دیا خوب سمجھ لو اور جاننا چاہئے کہ جس  
اس جگہ حدیث کی شرح میں اصول قوم پر جو کچھ ذکر کیا ہے ان میں کوئی جزو قطعی نہیں البتہ دوسرے  
علماء نے جو کچھ ذکر کیا ہے ان سے ایک اقرب ضرور ہے مثلاً بعض نے کہا ہے کہ ادنیٰ صورت میں تجلی  
کسی فرشتہ کا ظہور ہو گا اور اس کا بعد ہونا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد انا ہم العالین  
کا اس آیت پر ملاحظہ ہے اور غالباً تمام اس تقریر سے ہمارے اس دعوے پر گاہ ہو گئے ہوں گے کہ  
جنت میں تجلی رویت سے اتنا ہوگی اگرچہ اس کی کہ کا درجہ ہو گا اور موقف میں شامل ہوگی عیسایا  
موسیٰ علیہ السلام کو کوہ طور پر صورت سنار ہوئی تھی اور حق تعالیٰ پر مثال یعنی مشاکی فی الوصف  
ممتنع نہیں چنانچہ ارشاد ہر اول المثل الاعلیٰ اور ان معنی مشارک فی الماہیہ متعینہ عیسایا  
ارشاد ہے لیس کہ مثل شی اور گویہ مثال قدیم نہیں لیکن تشرار کا ان کے سبب قدیم کا مرآۃ ہو جا  
ہے اور اس وقت نہیں کہ وجہ تباہ و تمانہ کی طرقت التفات نہیں ہوتا خوب بصیرت اور فکر کر  
کام لو تاکہ غلطی اور لغزش میں نہ پڑ جاؤ کیونکہ نام بال مبارک ایک ستار سے تیز ہے۔ اور اس  
حدیث کے متعلق وہ بات بھی ہے جو نوہی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے کہ اس حدیث میں اس کی تصریح نہیں  
ہے کہ منافقین کو بھی اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی صرف حدیث میں ہے کہ ایسی جماعت کو  
جس میں مومنین و منافقین دونوں ہوں گے رویت ہوگی اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ  
سب ہی کو رویت ہو اور کتاب و سنت کے دلائل اس پر قائم ہیں کہ منافق کو حق سبحانہ  
و تعالیٰ کی رویت نہ ہوگی (جیسے ارشاد ہر کلا اھم عن ربھم یومئذ المحجوبون )  
اور جاننا چاہئے کہ حدیث سے ایک مسئلہ ہمہ مستنبط ہوتا ہے وہ یہ کہ جیسے اللہ تعالیٰ نے



فیہم المؤمنون المنافقون یروز وھذا لا یقضی  
ازیراہ جمیعہم وقد قامت لامل الکتاب  
والسنۃ علان المنافق لایراہ سبحانہ و تعالیٰ  
دکولہ تعالیٰ فی الکفار کلا انھم عزیمت یومئذ  
لمحبوبہ واعلم ان الحد تستنبط من مسئلہ  
وھو انکما انزل اللہ تعالیٰ قد عدا من نفی الہ  
یعرفہ من الحق مع کونہ متبانی الواقع کذلک  
یعد من اثبت ما عرف منہ مع کونہ منغیا  
والواقع لا یشترک الی العدا وھو التکلیف  
العام کہ الواقع لبعض المکاشفین توہمہم  
التجلی الروحی تجلیا ربانیا والظن ان یعد  
انشاء اللہ تعالیٰ وحمل بعضہم قول برہم  
علیہ السلام ہذا ربی علما علی ہذا العذر  
منہم العارف الروحی والذی فتر الخاف من  
المتنوی بعد اربعۃ اقسام قبیل قصۃ الشیخ  
محمد بقولہ ۵ گفت ہذا ربی ابراہیم راد  
چونکہ اندر عالم وہم اوفتاوہ واختارہ الشیخ عبد القادر  
الہادی من اساتیتنا فی تفسیرہ لھذا القصۃ  
وانی وان لمرارض بسلا نبیاء لکن ذھاب بعض  
اہل الحق الی مکاف فی جواز احتمال کونہ عذر راد

ایسے شخص کو معذور رکھا جس نے حق کے ایسے وصف کی نفی کی جس  
کی اس کو معسرفت نہ تھی باوجودیکہ واقع میں وہ وصف مثبت  
تھا اسی طرح وہ شخص بھی معذور کہا جاوے گا جو ایسے وصف کو  
ثابت کرے جس کی اس کو معسرفت ہے گو وہ واقع میں منفی ہو  
کیونکہ دونوں جگہ علت معسوریت کی مشترک ہے اور وہ  
علت تکلیف ہے۔ حسب العلم جیسا بعض مکاشفین نے تجلی  
روح کو تجلی حق سمجھ لیا اُمید ہے کہ معذور ہوں گے۔ اور  
بعض نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قول ہذا ادبی کو  
اس قسم کے عذر پر محمول کیا ہے ان میں سے عارف رومیؒ بھی  
ہیں۔ دست فامس کے چار خمس کے بعد شیخ محمد کے قصہ سے  
ذر اقبل اس قول میں ۵

گفت ہذا ربی ابراہیم راد

چونکہ اندر عالم وہم اوفتاوہ

اور ہمارے مشائخ میں سے حضرت شاہ عبدالقادر دہلویؒ  
نے اپنی تفسیر میں اسی کو اختیار کیا ہے اور اگرچہ مجھ کو انبیاء  
علیہم السلام کے شان میں یہ پسند نہیں لیکن بعض  
اہل حق کا اس طرف جانا اس کے عذر محتمل ہونے  
کے لئے تو کافی ہے  
واللہ اعلم۔

سینتیسواں دورہ تحقیق اکل مرتین فی یوم واحد

الحديث - اکثر من اكله كل يوم سنہ  
حدیث - ایک دن میں ایک بار سے زیادہ کھانا اسراف ہے اور ایک روایت میں  
ہب عن عائشہ واورده فی کثر الحال ایض  
استا بعد زیادہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں فرماتے اور کثرت حال



یومذہب عن عائشة و ضعف و زاد فیہا  
 و ادلتہ لا یجب المس فی زور و فی الجامع الصغیر  
 و حروف الکاف من فعل صلی اللہ علیہ وسلم  
 بلغة کازاذا تغد علم یتعشرو اذا تغشوا لم  
 یتغد برمز رجل عن السعید کتب  
 الحنبیة علافة صحیح لکن الغالب تصحیف  
 لانه صحیح العزیزی فی العبارة بانہ اسناد  
 ضعیف فبقدم الصریح علی الرمز و کارہنل  
 تحقیقا الثبوت للمحدث و اما تحقیق من لای  
 فهو ان بعض اهل الزهد تعلقوا ہر لفظ  
 و ادعی کراہۃ الاکل کل یوم مرتین لا یصح  
 التعلق لا بثبوت اولاد لالہ اما الاول فلضعف  
 و الکراہۃ من الاحکام فلا تثبت بالضعف  
 و الزم ثبت ما یعارضہ فلا تثبت فی الاول  
 و قد ثبت قولہ و فعلا اما الاول فیکفیک  
 الحظ علی المسحور الا فطار یكونا فی یوم حد  
 و اما الثانی ففی جمع القوائد فی کتاب الزهد  
 بروایۃ الترمذی و ما اکمل ال محمد کلین فی یوم  
 واحد لا احدا ہما امر فقیہ تصحیف ہما بالکل  
 مرتین فی یوم حد یعاب فی بیت صلی اللہ علیہ وسلم  
 فکیف یحکم علیہ بالکراہۃ اما الثانی و دلالة  
 الحد علی الکراہۃ فیظہر حالہ بالتامل فی  
 الفاظ الحد فانہ علیہا لیکونہ اسرافا و الاسراف

میں اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور ایک روایت میں (فعلی حدیث) ہے کہ رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم جب کچھ کھانا نوش فرماتے تو شام کو نوش نہ فرماتے اور شام کو  
 نوش فرماتے تو صبح کو نوش نہ فرماتے اور عزیزی نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور یہ  
 حدیث کے ثبوت کی تحقیق ہے (کہ ضعیف ہے) باقی اس کے مدلول کی تحقیق وہ ہے کہ بعض  
 اہل زہد نے اس کا ہر الفاظ سے تمسک کر کے دعویٰ کیا ہے کہ ایک دن میں دو بار کھانا  
 مکروہ ہے اور اس حدیث سے یہ تمسک صحیح نہیں نہ ثبوت نہ دلالت نہ ثبوت نہ اس لئے کہ  
 حدیث ضعیف ہے (جیسا ابھی گذرا) اور کراہۃ من عملہ احکام کے ہے پس حدیث ضعیف  
 وہ ثابت نہ ہوگی اگرچہ کوئی اس کا معارض بھی ثابت نہ ہو اور اگر معارض بھی ثابت ہو جا  
 تو بدرجہ اولیٰ (کراہۃ ثابت ہوگی) اور (یہاں) معارض ثابت ہو چکا ہے تو لا بھی فعلاً بھی  
 قولی ثبوت میں تو یہ بات کافی ہے کہ محروانظاک ترغیبی گئی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ  
 ایک ہی دن میں ہوتے ہیں لہذا ثبوت یہ کہ حدیث میں ہے کہ جب کبھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ  
 وسلم کچھ کھا تو ایک دن میں دو بار کھانا کھایا ہے تو ان میں ایک بار کھانا محروانظور  
 ہوا ہے اس میں تصریح ہے کہ ایک دن میں دو بار کھانا آج کے دولت خانہ میں عیوب نہیں تھا تو  
 اس پر کراہۃ کا حکم کیسے نکالیا جاسکتا ہے۔ رہا امر ثانی یعنی حدیث کی دلالت کراہۃ پر سو اس کا  
 حال خود حدیث کے الفاظ میں غور کرنے سے ظاہر ہو جائے گا کیونکہ اس کی علت اسراف  
 فرمائی گئی ہے اور اسراف حاجت اور اباحت کیساتھ جمع نہیں ہوتا پس حدیث میں صورت  
 میں محمول ہوگی جبکہ دوسری بار بدون مجبورت کے کھائے جیسا کہ ہم خادما شکر کی عادت  
 ہے کہ محض اٹنے ہی وقت کیلئے کھاتے ہیں گویا وقت سبب ہے وجوب کلا جیسا وقت  
 سبب ہے وجوب صلوٰۃ کا باقی جو شخص حاجت کے سبب کھائے اُس میں کچھ بھی شاعت  
 نہیں حتیٰ کہ اگر کسی شخص کو دو بار سے زائد کھانے کی حاجت ہو کسی مرض یا نقاہت کے سبب  
 کے لئے دو بار سے زائد کھانے میں بھی حرج نہیں یا اس حدیث کو کہ صبح کو کھانا شام کو  
 نوش نہ فرماتے اور بالعکس اس پر محمول کیا جائے کہ اکثر احوال میں کھانا موجود نہ ہوتا تھا۔  
 پس اس حدیث میں اس نکتے کا بیان ہو گا جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثری حالت تھی



لا یجتمع مع الحاجة والاباحة فيحمل الحش على ما اذا اكل مرة ثانية من غير جوع كما هو عاقل المترفين الخادمين للبطن ياكلون اداء الحق الوقت كما ان الوقت سبب لوجوب الاكل كما هو سبب لوجوب الصلوة واما من اكل للحاجة فلا شناعة فيه اصل حتى ان من احتاج الى اكثر من مرتين لعل ضرر امراضه والنقاهة لا حرج في اكثر من مرتين ايضاً او يحمل حش اذا تغذى لم يتعش الخ على عمد وجدان الغداء والعشاء في اكثر الاحوال فكان بياناً لما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضبط المعيشة كما روى الشيخان عن عائشة رضي الله عنها قالت لقد ات النبي صلى الله عليه وسلم واشبع من خبز زيت في يوم واحد وتين لا يترك الغداء العشاء عند فتنه احد ان تقع في الافراط والتفريط في واقع نبوي احتياكاً له والشرع اعلم۔

### ا. تیسواں نادرہ رسالہ الارشاد فی مسئلۃ الاستعداد

اس رسالہ میں استعداد ہدایت کو فطری ہوئی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۱۲ سے شروع اور صفحہ ۱۵ پر ختم ہوا ہے

### ا. تالیسواں نادرہ رسالہ التعریض علی صالح التعریض

اس رسالہ میں اس کا اثبات ہے کہ تربیت کی مصلحت ہے غیر مطلوب کی تعریض کرنا جائز بلکہ انفع ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۱۵ سے شروع اور صفحہ ۲۱ پر ختم ہوا ہے۔

### چالیسواں نادرہ رسالہ الخصوصہ فی حکم الوسوسہ

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۲۱ سے شروع اور صفحہ ۲۲ پر ختم ہوا ہے۔

### اکتالیسواں نادرہ رسالہ جبر محمود و جبر مذموم

اشعار ذیل مثنوی شریف دفتر اول ربع کے قریب سرخی باز ترنج بہادون شیر جہد را بر توکل کردن کی نیچے نو شعر ہیں

سجی شکر نعمت قدرت بود	جبر تو انکار آں نعمت بود
شکر نعمت نعمت انسوز کند	کفر نعمت از کفت بسوز کند
جبر تو خفتن بود در رہ محسب	تانه بینی آں درد در گم محسب
ہاں محسب اے کاہل بے اعتبار	جبر بریر آن درخت میوہ دار
تا کہ شاخ افشاں کند ہر لحظہ باد	بر سر ت دالم بریزد فصل وزاد
جبر خفتن در میاں رہزناں	مرغ بے ہنگام کے یا بد امان



یعنی سعی و عمل کرنا نعمت قدرت کا شکر ادا کرنا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے جو صفت قدرت بندہ کو عنایت کی ہے وہ ایک نعمت ہے، اس کا شکر یہی ہے کہ اپنی قدرت کو اعمال نیک میں صرف کرے اور اعتقاد جبر (نفی اختیار قدرت) کر لینا یہ اس نعمت کا انکار و کفران ہے اور نعمت کا شکر کرنا نعمت کو بڑھانا ہے اور کفران کرنا نعمت کو تھکے ہاتھ سے سلک دینا ہے پس عمل کہ نعمت ہے، موجب مزید نعمت ہو گا کہ قدرت و توفیق اعمال حسنہ کی زیادہ ہوگی اور جبر و تھک کے کفران سے موجب نفی ہو گا کہ رفد بروز توفیق میں کمی ہوتی جاوے گی جس کا انجام حرمان ہو گا۔ اب جاننا چاہئے کہ جبر یا المعنی الاعم یعنی مطلق نفی اختیار قسم ہے ایک جس کا منشا خساد و اعتقاد ہے یعنی یہ اعتقاد کرنا کہ واقع میں بندہ کو کوئی اختیار قوی یا ضعیف دیا ہی نہیں گیا یہ خبر مذموم کہلاتا ہے اور فرقہ جبر یہ اس کے معتقد ہیں اور اہل حق نے کتاب و سنت سے اسی کو باطل و رور دیا ہے اور اس کے قائل ہوئے ان اعمال خیر کا ناقص یا متروک ہو جانا اور شہوات میں میاں دلیر اور اپنی بیگناہی کا معتقد ہو جانا ہے دوسرا وہ جس کا منشا غلبہ مشاہدہ اختیار و خداوندی ہے یعنی چونکہ حق جل و علا شانہ کے تصرفات اختیارات عالم میں جاری ساری دیکھ رہا ہے اس کے باوجود اس اعتقاد کے کہ ہم کو کبھی واقع میں کچھ اختیار دیا گیا ہے اس اختیار خداوندی کے روبرو اپنے اس اختیار ضعیف و محض عدم تو نہیں مگر کالعدم مجتہد ہے جیسا وحدۃ الوجود کے مسئلہ میں جو ضعیف کا مضحل ہونا و خود قوی کے سامنے بیان کیا ہے۔ یہ جبر محمود کہلاتا ہے اور یہ عارفین کا مذاق ہے اور کتاب سنت سکور و نہیں کہتے بلکہ توبہ میں اور اس کے حاصل ہو گیا طاعات کا زائد و کامل ہو جانا اور خلاف مرضی الہی ارادوں کا فنا ہو جانا ہے جب یہ قسمیں معلوم ہو گئیں تو سمجھنا چاہئے کہ ان اشعار میں جو جبر کی مذمت کی گئی۔ شاید کوئی تارک اعمال عبادات یہ کہتا کہ میرا جبر محمود ہے مذموم نہیں اس لئے مولانا گو شر سے اس کا جواب دیتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تو غیر واصل ہے تیرا جبر ہو گا مذموم ہو گا البتہ واصل ہونیکے بعد جبر محمود نصیب ہو سکتا ہے۔ اسی کو ایک مثال کے ضمن میں بیان کیا ہے جس سے دونوں جبروں کے نتائج و آثار میں فرق بھی معلوم ہو جاوے گا۔ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں (مطلق جبر کی مثال ایسی ہے جیسا سونا کہ اس میں سلوب اختیار ہو جاتا ہے تو تم لرہ جنت میں مت سو۔ یعنی جب تک طریق وصول الی اللہ کو قطع نہیں کیا اس وقت تک جبر کو اختیار مت کرو کیونکہ ایسے وقت میں چونکہ غلبہ مشاہدہ یقیناً حاصل نہیں تو وہ جبر مذموم ہو گا صرف نفس نے اپنے آرام کیلئے اس کو ایک بہانہ تجویز کیا ہے جب تک اس (محبوب کے) درود گنا کو دیکھ لو (یعنی مقام مشاہدہ تک وصول ہو جائے) اس وقت تک مت سو (یعنی جبر اختیار مت کرو) دیکھو خبر دار تم کہ کامل و بے اعتبار ہو (کیونکہ مبتدی کا قائل جبر ہونا نفس کی کاہلی سے ہوتا ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں جب تک درخت میوہ دار کی نیچے نہ پہنچ جاوے کہ وہ مقام وصول مشاہدہ جبر کا ثمرہ قرب فیوض آسمانی ہے) اس وقت تک مت سونا (یعنی جبر کو اختیار مت کرنا البتہ درخت مشاہدہ تک پہنچ کر اگر سر ہو یعنی جبر اختیار کر لو تو مضائقہ نہیں کیونکہ وہ جبر دوسری قسم کا ہو گا کہ مجتہد ہے اور ہر نہیں



بلکہ موجب ترقی مراتب قربت جیسا فرماتے ہیں تاکہ اُس وقت کی غیبت سوئیے، ہر لحظہ ہواے فیض آہی شاخ کو ہلکا کر کے پر  
افشانی کرے اور تھمے سر پر نقلی زاد (مراتب قربت علوم و اسرار کو بخیت کرے اور جہر مذموم ایسا ہے جیسا کوئی منزل  
پر پہنچنے کے قبل، رہزنیوں کے درمیان سو رہے تو وہ بوجہ اس کے کہ بیوقوف اُس نے ایک کام کیا مثل مرغ  
بے ہنگام کے ہوگا اور مرغ بے ہنگام امن نہیں پاتا (جیسا ولایت میں دستور ہے کہ بے وقوف اذان کہنے سے  
اُس مرغ کو زنج کر ڈالتے ہیں اسی طرح یہ شخص ہلکا ہوگا۔

### بیا لیسواں نادرہ معنی اصطلاحات جمع و نسر و جمع الجمع

آں یکے ماہ ہی بیند عیاں	واں یکے تاریکی می بیند جہاں
واں یکے سہ ماہ می بیند بہم	ایں سہ کن شستہ یک موضع بغم
چشم ہر سہ باز و گوش ہر سہ تیر	در تو آوینداں و از من در گریز
سحر غیب ست این عجب لطف خفی ست	بر تو نقش گرگ و بر من یوسفی ست
عالم از سجدہ ہزار ست و نسر وں	ہر نظر رائیست این سجدہ زبوں

دیکھتا ہوں مولانا کا واسطے تقریر مضمون بالافتادہ اہل دراکے یعنی ایک شخص جو چاند کو صاف دیکھ رہا ہو (مولانا کے  
تشبیہ بحق تعالیٰ ہیں اور بنید مراد مشاہدہ جسکی تفسیر کرنی بارگزر چکی ہے اور اُسکی عیاں کہنا مجازاً ہے باعتبار الطینت نام کے  
یعنی مشاہدہ وغلبہ حق سے مشرق اور خلق کی طرف صلا متفت نہیں، اور ایک سر شخص وہ ہے جو علم کو تاریک دیکھ رہا ہے  
(یعنی صرف مخلوق پر اسکی نظر التفات ہے) اُسکی مراد مشاہدہ انوار حق نہیں بنایا اور مصنوع سے صلح کی طرف توجہ منحرف نہیں  
کی گویا عالم اسکی نظر میں تاریک ہے، اور ایک تیسرے شخص وہ جو تین چاند دفعہ دیکھ رہا ہے دراد اس وہ شخص جو ایک حالت میں حق کو  
خلق پر نظر رکھتا ہے پس ایک ماہ تو حق تعالیٰ ایک ماہ خلق باعتبار مراد حق کے در نہ بدوین مرتبہ کے ابھی تاریک کہہ چکی ہیں  
تیسرا ماہ یہ مجموعہ دو ماہ کا اور ہر حد کہ اس مجموعہ کہ موجود اعتباری ہے شمار کرنا ضرور نہ تھا لیکن چونکہ نظر بحق و نظر خلق کا  
جمع علی سبیل التواقیب اس مرتبہ میں مقصود بالحکم نہیں بلکہ علی سبیل الاجتماع ملحوظ ہے اس مجموعہ اعتبار کر نیساں اجتماع کی طرف اشارہ  
ہو گیا۔ کیونکہ مجموعہ میں ہیئت محمدانیہ کا اعتبار ضروری ہے اور وحدۃ و اجتماع دونوں کا مترادف میں پس بہم تاکید کیلتے ہے اور ان  
مراتب شستہ سے اول کو مطلقاً یہ بت کہتے ہیں ثانی کو فرق ثالث کو جمع الجمع غرض یہ تین قسم کے اشخاص ہیں، اور تینوں نظام  
میں، ایک جگہ مگر اپنے اپنے خیال میں مست بیٹھے ہیں (غلبہ مطلق خیال مجازاً) اور تینوں کی آنکھیں کھلی ہوئی اور تینوں کے کان  
تیز (یعنی ظاہری حق حالت یکساں مگر پھر اس قدر تفاوت کہ ایک حالت ایک شخص سے قریب متعلق اور دوسرے سے بعید وغیرہ



(مثلاً مشاہدہ عی کہ صاحب جمع سے قراب صاحب سرق سے بعید اور یہاں من و تو سے مراد صرف یکے و دیگرے ہے بلحاظ محض تکلم و خطاب) یہ تفاوت عظیم (بوجود تقارب لکنہ و احوال کے) ایک غیبی بحر (یعنی تصرف عجیب) اور عجب خفی اور لطیف (یعنی متعسر الادراک) امر ہے کہ ایک حالت ایک شخص کیلئے نقش گرگ ہے اور دوسری کیلئے نقش یوسفی ہے (مثلاً مشاہدہ خلق کہ صاحب سرق کیلئے مضر اور ہلک اور صاحب جمع الجمع کیلئے عین ایمان و عرفان) اور گو عالم اٹھارہ ہزار بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں (جیسے عالم انسان عالم اسد عالم فرس پس عالم سے مراد انواع ہیں اور مراد محض کثرت ہے) مگر اس تفاوت نظر کی وجہ سے عالم نظر کے تابع نہیں ہیں (یعنی سبک اور اک نہیں ہوتا باعتبار آلہ معرفت ہونے کے)۔

تین تالیسوانا در در حضرت تکلیف و صعوبت سلب احوال باطنی و تحقیق حکم اہل ان بہت بد عایا شتم  
در بیان استغناء و عجب شاہزادہ و زخم خوردن از باطن شاہ

(جمل مضمون اس سحرخی کا یہ حکایت ہے کہ اس شاہزادہ کو شاہ چین سے فیوض برکات حاصل ہوئے مگر اسکی گمان ہو گیا کہ میں جب کل ہو گیا مجھ کو شیخ کی اور اسکی خدمت کی کیا ضرورت ہے اسکی یہ بال ہوا کہ وہ بکلیت سب سلب ہو گئے اور متنبہ ہو کر استغناء کیا اور اس کے بعد ایک سحرخی اس قصہ کی اور آگئی اس میں ایک تہہ ہے کہ استغناء میں باطنی مضر کے تو محفوظ ہو گیا خوب وہ کمال سابق عائد ہوا ہوتا نہ ہوا ہو لیکن چونکہ شیخ کے قلب کو اس قصہ میں پہنچا تھا اور اس کے قلب میں تصرف کی قوت بھی تھی اس کے اثر سے شاہزادہ مر گیا کہ صاحب تصرف اگر اسکا قصد بھی نیکی کے مگر اسکی صدمہ ہونا اس دنیوی ضرر کا سبب ہو جاتا ہے کیونکہ ناگواری میں ایک گونہ توجہ اس شخص کے اضرار کی طرف طبعاً ہو جاتی ہے اور اس سے یہ اثر ہو سکتا ہے اور اس تقریر سے کئی مسئلے بھی معلوم ہو گئے جو ظاہر ہیں اب صرف جمل عبارت شرح اشعار میں لکھی ہے)۔ (یہ اشعار تثنوی شریف و فخر شمس خیر میں ہیں)

من چوں سلم گشت بنیج و شری الی آدمی خود مبتلا بہت بر بود

جب سلم ہو گیا بدون بیج و شواہ کے باطن شاہ سے اس کے باطن میں (روحانی) روزیہ (جبری بکسر اول فتح ثانی الفتح) و ظیفہ (یعنی فیوض برکات باطنی شاہزادہ پر فائض ہونے لگے اور ظاہر ہے کہ یہ محل بیج و شری نہیں) وہ نور جان شاہ سے غذا کھاتا تھا (اور اسکا ماہ جان ایسا ہو گیا تھا جیسا نور شمسیکہ ماہ روزیہ روحی شاہ نے ظیفہ سے دمدم اسکی جان مست میں پہنچا تھا) مست کہنا بوجہ بورد و سکری کے (وہ غذا) نہیں جسکی نصرانی اور مشرک کھاتے ہیں کہ وہ غذائے جسمانی ہے بلکہ اس غذا سے کہ اسکی ملائکہ کھاتے ہیں (یعنی غذائے روحانی پس) اس (شاہزادہ نے اپنے اندر) بوجہ حصول کماؤ کے ایک استغناء رکھا (اور اس) استغناء سے ایک طغیان ظاہر ہو کہ کیا میں شاہ بھی اور شاہزادہ بھی



نہیں ہوں (پھر کہوں اپنی عنان اس بادشاہ کو میں نے رکھی ہے) اور جب میرا ایک چاند بانو طلوع ہو چکا ہے پھر میں  
ایک غبار کا تابع کیوں ہوں (یعنی دوسرے کے قلب سے جو شعلہ پہنچ گیا کہ وہ میرے چاند کے سامنے بمنزلہ عناب ہے میں اس کا  
کیوں تبع کروں یا فی میری نہیں (موجود ہے اور اب) وقت ناز (اور استغفار) کا ہے (پھر ایک بے نیاز ہوں غیر کا  
ناز کیوں ٹھاؤں میں سر کیوں باندھوں جب دوسرے رہا (یعنی امراض باطنی زائل ہو گئے) پھر استفادہ عن شمع جو کہ اس کا  
علاج تھا کیوں کروں اور (میں نے زرد اور چشم ترکا وقت نہیں دیا یہ بھی لازم مرض ہے) اور میں جب شکر لب و ماہ  
خسار ہو گیا ہوں (اپنی) دوسری دکان (الگ) کھولنا چاہئے (یعنی اب میں خود شمع ہو کر رہ سکتا ہوں) سب کا حاصل  
اب استفادہ میں شمع کا محتاج نہ رہتا ہے (غرض) اسلانیہ سے جفیس بڑھنا شروع ہوا تو لاکھوں کو اس (دل میں)  
بلکنا شروع کیا (مولانا فرماتے ہیں) حرص و حسد اس طرف (یعنی آگے نکلیا اگر صدمہ پایا بان (بھی) ہوں (مگر وہاں تک  
بھی نظر بد پہنچ جاتی ہے) (یعنی بعد تہذیب غلطی بھی اندیشہ فساد کا اور یہ نظر بد عجب خود بینی ہے جو اپنی ہی نظر پر پسند  
و تفکر نہ رہنا چاہئے اور ہر وقت پیش نظر رکھے۔ ۵ بے عنایات حق و فاضل حق + گر ملک باشد سیمہ ہستش ورق  
پھر قہقہہ ہے کہ بادشاہ کو کشف ہے اس کی خبر ہو گئی کیونکہ بادشاہ کا دریا (یعنی قلب) کہ ہر بانی (یعنی طائفتیں تابعین  
متعلقین) کا مرجع وہ کیونکہ نہ جائے گا جو کہ سیل و نہر میں (یعنی صاحب بصیرت بوجہ اسکے کہ اپنے متعلقین کی طرف  
توجہ ہوتی ہے جو سب کشف کا ان کے ایسے حالات عیاں آیا بدانا مکشوف ہو جاتے ہیں) بادشاہ کے قلب اس کی (اس)  
خیال سے تکلیف ہوتی (یعنی) اس کی عطا ہے جدید کی ناسپاسی سے تکلیف ہوتی اور اپنے دل میں) کہا کہ آخرائے خیسشت اوست  
یہی میرے عطا کی سزا تھی عجیب بات ہے میں تو تیرے ساتھ کیا کیا اس گنج نفیس سے (اور) تیرے میرے ساتھ کیا کیا تو  
خیسشت میں تیری خوش میں ایسا چاند رکھ دیا کہ قیامت تک (بھی) اس کو غروب ہو گا (مرو قلب منور اور) تیرے اس نور پاک  
کی عطا کے عوض میں میری آنکھ میں غار اور خاک جھونک دیا (یعنی ناسپاسی سے صدمہ پہنچایا) میں تو تیرے لئے جو رخ (یعنی عالم  
علوی) پر زربان ہو گیا اور تو میرے حرب میں تیرا کمان (ہو گیا غرض) شاہ میں درد و غیرت پیدا ہوا (غیرت اس پر کہ  
باوجود مجھ سے فیض لینے کے اپنے کو بے نیاز سمجھتا ہے اور ایسی بڑی نعمت کی ناسپاسی کرتا ہے اور اس) درد شاہ کا عکس  
(اشارت اس میں پہنچا) (یعنی) اسکے اندر اس کا ضرر ہوا اور وہ یہ کہ مرغ دولت (باطنی) اس (بادشاہ) کے عناب کے سبب آشیانہ  
قلب تہزہ سے متحرک ہوا (اور) اس کو شہ نشہ (یعنی مفرد عن شمع) کہہ دہ (قلب) کو اس مرغ نے پھاڑا اور مار گیا  
جب اپنا باطن اس اچھے طرح کے اپنی سیکاری سے اثر کیا ہوا دیکھا کہ وہ روزیہ لطف و نعمت کا گم ہو گیا (اور) اس کی  
خوشی کا گھر پر غم ہو گیا (تب) وہ ہوش میں آیا سستی شراب (عجب) سے (اور) اس گناہ سے اس کا سر پر خمار ہوا ہوا تھا



(مولانا فرماتے ہیں) جو شخص طریق محبوب میں خود بینی کے اُسے مغز کچھوڑ دیا اور بالکل بیہوش ہو گیا (یعنی حقیقت کی سبکی نظر سے محو ہو گئی) میرا دشمن بھی جہاں میں خود میں ہو (مطلب یہ کہ دشمن جس کیلئے انسان طبعاً بُرائی چاہتا ہے مگر یہ خود بینی ایسی بُرائی ہے کہ میں اپنے دشمن کیلئے اس کی گوارا نہیں کرتا) کیونکہ خود میں (آدمی) سے بجز فساد کے کچھ نہیں ظہور پاتا۔ آتا۔ شراب اسی لئے جہاں میں حرام ہوئی ہے کہ اُس کو یہ فکر فوراً تو خود میں ہو جاتا ہے (یعنی اُس کے پینے کے بعد) اپنے سے بہتر تیرے خیال میں کی نہیں تا اور یہ سب نفس خود میں سے تیرے اندر پیدا ہوتا ہے (یہ حکمت حرمت خمر کی قرآن مجید مستنبط ہو سکتی ہے۔ قال تعالیٰ انما یزید الشیطان ان یوقع بینکم العداۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر۔ الا یہ اور عداوت اور بغضاء کا انتشار اکثر خود بینی ہے کہ اپنے کو اور دوسرے زیادہ مال کا مستحق سمجھے یا جاہ کا دوسرا خدائی۔ لگے ایک شبہ جو اسے وہ یہ کہ بعض اوقات اہل شر سے بھی کلمات موہمہ عجیب و غریب خواہ از قبیل سطحیات یا کسی خاص خطاب میں صادر ہوتے ہیں اس کی کیا وجہ جواب یہ ہیں کہ منشاء دعویٰ کا ہمیشہ مستی ہوتی ہے لیکن تم اپنی مستی عجیب و غریب ان کی مستی یا کسی غیرت میں کو قیاس مت کرو۔ دونوں میں فرق ہے چنانچہ اسی کو فرماتے ہیں کہ جو شخص اپنی (خودی) کے ساتھ شراب (انانیت کی) پیتا ہے وہ ماخوذ ہے (اور) ایسا شراب خوار ذلیل اور مرد (طریقت) ہے جیسا شہزادہ شہنشاہ سے پھر گیا اور جو شخص اُس کے ساتھ (یعنی مع الحق ہو کر) شراب (انانیت) پیتا ہے اُس کی حلال ہے اور جو شخص بدون اُس (کی محبت) کے دعویٰ (انانیت) کا کرے اُس کیلئے وبال ہے (عبر عن الاحباب بالانحلال۔ مطلب یہ کہ اہل شر کا دعویٰ نفس سے نہیں ہوتا بلکہ وہ ناطق بالحق ہوتے ہیں بمنزلہ حاکم الحق کے کما و کنت سمعاً بصیراً) جب اس (کی محبت) کیساتھ شراب انانیت کی (پیتا ہے) حرام حق سے (وہ بزبان حال یوں کہہ رہا ہے کہ) میں آنکھ کھولتا ہوں (اور) اُس (محبوب) کا جمال دیکھتا ہوں (یعنی مورد تجلیات حق ہو جاتا ہوں اور) اس کے بعد اپنے سے بالکل قطع ہو جاتا ہوں (یعنی فانی فی الحق ہو جاتا ہوں اور) شراب پینے سے (یعنی دعویٰ انانیت سے) میل حاصل (مقام) ہے (مطلب یہی جو ابھی لکھا گیا کہ میرے دعویٰ انانیت حاصل اور منشاء یہ ہے کہ میں مورد تجلیات فانی ہوں) اُس کے اس مرتبہ کی ترقی کے بعد (میں) اُسے شخص کہ اپنے سے منقطع ہونا چاہتا ہے تو کتب اس جان و دل کی قید میں جان محبوب کے سپرد کر دے۔ اُسے میری جان تاکہ تو میرے یا ر دل رنجان کا جمال دیکھے (دل رنجان سے مراد ہے رنج عشق و ہندہ دل اور) دل لدا کو دیدے اور آزاد ہو جلاوڑ اُس کی غم کھایا کر اور اُس سے خوش رہ (حاصل یہ منقطع للحق بدرجہ فنا و رۃ۔ لگے فرماتے ہیں کہ مقادیر نفس مت ہو یعنی) اپنے نفس کو اپنے اوپر غالب مت کر (اور) جلد اُس کو دل و ذہن کے (دودھ) علیحدہ کر (مثلاً فطام طفل کے لگے یہ بتلاتے ہیں کہ دودھ مرو دے جس سے خود بینی کی مستی پیدا ہو خواہ سباج ہو مثلاً شہد کے یا غیر سباج مثلاً خمر کے سب کو چھوڑا دل کو انہماک ثانی کو مطلقاً یعنی جو چیز (مرد عورت) نفس سے ہے وہ یقیناً



کچھ سستی رکھتی ہے خواہ وہ شیر ہو خواہ غم ہو خواہ آبین ہو (چنانچہ گندم کی سستی کو جان کے اے آدمی کہ اس آدم علیہ السلام کو ناواقف بنادیا پس یاد آئے واقعہ مصر ثانیہ مجہول شد) انھوں نے گندم کھا لیا علیہ بہشتی) اس علیہ ہو گیا (اور خلدان پر دست اور صحر ہو گیا (آگے پھر قصہ ہے کہ) اس (شہزادہ) نے دیکھا کہ اس شربت (خود بینی لذت) نے اس کو بیمار کر دیا (اور اس ماؤ من کا سر ہر کام کر گیا (اور اس کی معوج جو مثل طاؤس کے تھی گلزار ناز میں مثل چند کے ہو گئی ویرانہ مجاز (یعنی دنیا یا بحالت تنہا میں مثل آدم علیہ السلام کے وہ بہشت سے دور رہ گیا جو کہ زمین میں کھیتی کے بیل کو چلاتے تھے (کہار واکا اہل السید مطلب کہ فیضی روحانی سے علائق جسمانی میں اگر بس) وہ آنسو چلانے لگا (اور اپنے نفس سے کہا) کہ اے چور (جو میرے اندر چھپا ہوا تھا) اور اسے سمار (جس نے خیالات فاسدہ کی تعمیر بنا کر کھڑی کر دی کذا فی الغیث فی معنی بند و معنی زانو) تو نے شیر کو (یعنی مجھ کو) دم لگا (یعنی علائق جسمانیہ) کا سیر کر دیا (اے نفس ضعیف سر و سخن (کہ تیرے اس کلام نفسانی میں کی گری و رونق نہ تھی) تو نے (اس) شاہ فرما دس (و دستگیر کیساتھ حفاظت نہ کیا تو نے جال (بلائے زہال طال) کو اختیار کیا حوض گندم سے (یعنی لذت عجب سے) تجھ پر ہر گندم ایک گندم ہو گیا تیرے دماغ میں ماؤ من کی ہوا بھرنے لپنے پانوں پر پاس من کی قید دیکھ لے (جس سے رفتار ترقی باطن کی رگ گئی غرض اس طرح سے اپنی جان پر نوہ کرتا تھا کہ میں اپنے سلطان کا مخالف کیوں ہو گیا (اور اب) وہ ہوش میں آیا اور استغفار کیا (اور تو بے کیساتھ دوسری چیز کو بھی مضحک کیا ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مراد اس سے خود با و شام سے معاف کرنا ہے جو کہ معاف کرنے میں فکر بھی کرنا ضروری ہے اور وہ ایسی حالت میں کہ باطن ہی میں خطا ہوئی ہے سخت دشوار ہے۔ شاید مولانا نے عدم ذکر سے اس کی تعذر ذکر کی طرف اشارہ کیا ہو کہ تعذر سبب ہو جاتا ہے عدم ذکر کا و اللہ اعلم۔ آگے مولانا فرماتے ہیں کہ جو درجہ وحشت ایمان سے ہو (اے مخاطب کبیر) رحم کر دینی وہ واجب الرحم ہے) کیونکہ وہ در و لا علاج (یعنی متعسر العلاج و بطئی البر) ہوتا ہے (و هذا مشاہدہ ایمان سے مراد ایمان کامل یعنی عرفان فیضان اور وحشت مراد وحشت کہ در مقدمہ این بیان بود یعنی از سلب این عرفان فیضان باشد اور یہ وحشت اسفل شدید ہوتی ہے کہ اگر کوئی شیخ کامل فوراً دستگیری نہ کرے تو اختلاف طبائع سے تو غم خفیف ہو کر حجاب شدید ہو جا چکا ہوتا ہے حتیٰ کہ بعضوں نے ایمان ہی کو جواب دیدیا نعوذ باللہ من الجور بعد الذکور تفصیل اقسام حجاب کی حق نے فوائد الفوائد سے تعلیم الدین میں لکھی ہے جس کا اول مرتبہ عرفان و آخری مرتبہ عداوت ہے اور کبھی اگر غم خفیف نہ ہو تو خود کشی وغیرہ کی نوبت آجاتی ہے اور علاج اس کا صوفیہ شیخ کامل کی تدبیر مناسب ہے آگے بعد غم بالکمال کے مذمت عجب بالمال وغیرہ اور فقہان اسباب عجب کے قابل قدر ہونیکا مضمون ہے پس فرماتے ہیں کہ بشر کجاہلہ یعنی سامان دنیا درست ہی نہ ہو (کم سامانی میں رہنا اچھا ہے کیونکہ وہ جہاں صبر کی حالت سے (یعنی کم سامانی سے کہ وہ محل صبر ہے) چھوٹا فوراً صدر مقام (یعنی علو) ڈھونڈنے لگتا ہے (اور مراد اکثر بشر ہیں) بشر کے پاس پنجہ اور ناخن ہی نہ ہو



دیہ ایسا مضمون ہے جیسے ہمارے محاورات میں بولتے ہیں خدا گنجے کو ناخن نہ دے کیونکہ وہ دھیر دین کا خیال کرتا ہو نہ رہا  
کا آدمی بلا میں رہا ہوا اچھا ہے (کیونکہ نفس بے سپاس نعمت ہے اور گمراہ ہے نفس کافر (عن الکفران) خود (یعنی بے سامان) ہی  
(صاحب نفس کو) امان نہیں دیتا (اور اوپر سے) جب دلی سے بھی بی فکر ہو جائے تب تک ہمارے سرکش ہو جاتا ہے (پس آدمی دنیا کا  
فقر وغیرہ میں) مبتلا اچھا رہتا ہے کیونکہ وہ (اُس حالت میں) زار و مدح و جزا و مضطر رہتا ہے (اور عجز و ذاری کے ہوتے ہوئے  
مفاصلہ لازمہ و متعدیہ سبک ہوتے ہیں بخلاف اجتماع اسباب طغیان کے اُس سے طغیان اکثر مستبب ہو جاتا ہے۔

من قصہ کوتاہ کن کہ لے نفس کور الی وانگہ از ذلت و عجز و نیاز

قصہ کوتاہ کہ نفس کور کی رائے اُس (شہزادہ) کو گور کی طرف لے گئی (یعنی مر گیا) شاہ صاحب نحو (اور سرکاری سنی) اور  
صحو کی طرف آیا تو (دیکھا کہ) اُس کے ختم مرغی نے اُس کا وہ خون کیا تھا (معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ کو غصہ آنے کے بعد کوئی حالت  
غالب ہو گئی جس میں غصہ کے آثار کی طرف التفات نہیں ہوا پھر اتفاق کے بتلاوم ہوا کہ میرے غصہ کے اثر سے مر گیا آٹھے یہی  
مضمون بلفظ دیگر ہے کہ جب ترکش کو اُس نے نظیر نے دیکھا تو اپنے ترکش سے ایک چوب تیر کم دیکھا (دل میں) کہنے لگا کہ وہ تیر  
کہاں ہے اور حق تعالیٰ سے مستحق کی ارشاد ہوا کہ اُس (شہزادہ) کے حلق میں وہ تیر لڑی تیر ہے (میرے فوق میں اس کی تقریر یہ  
کہ ہر کیفیت باطنی قبل ظہور کے شدید ہوتی ہے اور بعد ظہور کے خفیف اور ظہور کو بھی ظہور سے ہوتا ہے کبھی بلا اظہار اُس کے اثر کو نافذ  
ہو جانے سے پس یہاں جو شاہ کو غصہ پیدا ہوا تھا اُس کے بعد غلبہ حال ہوئی تو اُس کے بقار و زوال کی طرف التفات نہیں  
ہوا جب شہزادہ کے مرتجع تقریب حالت اتفاق ہوا تو نفس کی طرف التفات کر نیسے غصہ نہ پایا تعجب ہوا کہ جس کو دلیس  
شہزادہ کی شکایت کی مگر زبان سے ظاہر نہیں کیا پس اظہار تو ہوا نہیں پھر کیا صورت اس غصہ کے نہ رہنے کی ہوئی پھر اظہار  
سے معلوم ہوا کہ اس کا ظہور دوسری طرح ہو گیا کہ اُس کا اثر نافذ ہو گیا جس سے شہزادہ مرنے کو ہے اور چونکہ یہاں شاہ غصہ  
میں یہ قصد نہیں کیا کہ یہ مرجائے اسی صورت میں مصیبت نہیں ہوتی اسی طرح اگر غیر صاحب تصرف وہ کہے کسی کی موت کی  
اُس مرنے سے بھی قتل کا گناہ نہیں ہوتا کیونکہ دونوں صورتوں میں قتل کی مباشرت نہیں ہوتی بخلاف اس کے کہ صاحب  
تصرف ہمت بقصد قتل کے کہے اس صورت میں قتل کا گناہ ہو گا کہ مباشرت جس طرح دوسرے آلات سے مثل شمشیر و بندوق  
کے ہوتی ہے اسی طرح یہ ہمت بھی ایک لہ ہے قتل کا اس سے بھی اُسکی قاتل کہیں گے (حقیر نے یہی مضمون لکھا تھا ایک درویش ضا  
ریاضت و صاحب ریاست کے جواب میں اُنھوں نے سوال کیا تھا کہ میں ایک شخص کو بد عادی تھی اور وہ مر گیا تو مجھ پر قتل کا  
گناہ ہے یا نہیں اور میں اس سوال سے بیدار اس لئے خوش ہوا کہ یہ مسائل کے فہم کی دلیل ہے کہ جسکی عام درویشی اپنی کرامت بہتر  
مانگ اس کی مصیبت ہو نہ کا شبہ ہوا۔ اور میں جو شاہ کے اتفاق کو قبیل موت شہزادہ قرار دیا بعد موت نہیں سمجھا اُسکی قرینہ



یہ شعر ہے یعنی، اُس شاہ دریا دل نے صاف کر دیا لیکن، اس کی تیر مقل پر آچکا تھا (اس سے صاف معلوم ہو کہ شاہ کی یہ تحقیق کہ تیر کہاں گیا جو بعد افاقہ ہوئی تھی شہزادہ کی موت کے قبل تھی بغرض تیر مقل پر پہنچنے سے) وہ کشتہ ہو گیا (شاہ) اُسے غم میں روتا تھا (اور روئی کی وجہ سے) کہ وہ جامع ہے (یعنی اگرچہ) کشتہ بھی ہے (لیکن) ولی بھی ہے جس کیلئے رحیم ہونا لازم ہے اور رحمت قضا ہے بکار کو اور نہ کشتہ وہ صاحب تصرف نہیں ہے کہ ایسا ہونا کچھ بھی کمال نہیں کہ کفار بھی ایسے تصرفات لکھ سکتے ہیں، اور اگر وہ دونوں طرح کا نہ ہو (بلکہ صرف صاحب تصرف ہی ہو اور ولی و رحیم نہ ہو) پس وہ جامع نہیں (بلکہ ناقص) اور چونکہ یہ شاہ جامع ہے اسلئے وہ کشتہ ظن بھی ہے اور ماقم کرنا بھی ہے (اس کی یہ مطلب نہیں کہ جامعیت بمعنی کالیت میں ولایت کافی نہیں صاحب تصرف ہونا ضروری بلکہ مطلب یہ ہے کہ جامعیت بمعنی کالیت میں صاحب تصرف ہونا کافی نہیں لی ہونا بھی ضرور ہے چنانچہ میں نے اپنی تقریر ترجمہ میں اس کو واضح کر دیا ہے اور بیشبہ کہ جب ولایت کیساتھ تصرف نہ ہو تو جامعیت کہاں ہوئی جواب اس کا یہ ہے جامعیت باعتبار اوصاف ولایت ہے نہ کہ غیر اوصاف ولایت کے مثلاً جامعیت کیلئے یہ ضرور نہیں کہ وہ پہلوان بھی ہو تصرف اسی مرتبہ میں ہے اسی لئے احقر نے اس کی تفسیر کالیت کیساتھ کر دی۔ اس عنوان پر باشد ہر دو ادب جس جملہ نیست کی مثال اسی ہے جیسے کوئی شخص نہایت خوشخط ہو اور لوگ اس کی جامع العلوم بھی کہتے ہوں مگر وہ عالم نہ نکلے تو یوں کہنا صحیح ہوگا کہ یہ شخص صرف خوشخطی سے جامع العلوم نہیں ہو سکتا البتہ اگر اہل خوشخطی کیساتھ علوم بھی ہوتے تو بالبتہ جامع العلوم ہوتا ہے تو اس سے ہرگز یہ لازم نہیں تاکہ اگر کسی عالم میں خوشخطی نہ ہو تو اس کو عالم نہ کہیں فافہم فان من حزلہ الاقدام۔

### چالیسواں نادرہ خطبہ صدق الرویا

خطبہ صدق الرویا۔ صابعد الحمد لله والصلوۃ فقد قال الله تعالى۔ لهم البشرى في الآخرة والآخرۃ  
الایۃ روى الترمذی عن ابی الدرداء قال قال رسول الله ﷺ في تفسيره هو الرؤيا الصالحة يراها المسلم او ترى في بيان  
والقرآن تحت هذه الآية مانصہ۔ یہ بشارت عام ہے۔ بشر المؤمنین بخبر الصابرين ثم يبشرهم ربحهم  
تنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالخير اور روى صاحبہ سب اس میں داخل ہے۔ ۱۰۔

اشارة الى ان التفسير ليس للتخصيص بل للتعميم في الحديث البخاری قالوا وما المبشرات قال صلى الله عليه وسلم  
هي الرؤيا الصالحة وزاد مالك يراها الرجل مسلم او ترى في الحديث امتفق عليه عن ابی هريرة ان رسول الله ﷺ  
عليه السلام قال من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل في صيد الحديث ثم قيل معناه من رآني على صورتي التي  
انا عليها وقيل معناه من رآني بأني صورة كانت لان تلك الصورة مثال الروح المقدس فان الشيطان لا يتمثل بمثال علوان



مثال لہ صلوات اللہ علیہ (سید علی مشکوٰۃ) یہاں چند امور ہیں۔

اول۔ آیت اپنے کلام سے اور حدیث اپنے مخصوص سے غیر نبی کے روایا صالحہ کو مطلقاً مبشر ہونی کی حیثیت سے معتبر بتلاتی ہے اور غیر نبی کی قید اس لئے ہے کہ نبی کا روایا ثبوتاً و قطعاً ہی ہے اور ولایت بھی تعبیر جازم کے بعد اور تعبیر غیر جازم کیسا کہ ظنی و ملحق برویاہ روایا غیرہ اذا قرأ القرآن۔ اور صالحہ کی قید اس لئے ہے کہ تحزین من الشیطان سے احتراز ہو جائے جس کا علاج وقت ابتداء تین بار تہود اور تمسک دینا اور کروٹ بدل کر سورہنا واد ہے اور اس پر عدم ضرر کا وعدہ ہے اور خود روایا کی قید اس لئے ہے کہ حدیث النفس سے احتراز ہو جائے۔ ثانی۔ اور اس روایا کی بالخصوص حدیث زیادہ معتبر بتلاتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت مبارکہ سے کسی کو شرف حاصل ہو۔ ثالث۔ پھر حدیث ہی روایا صالحہ کے درجہ کا بھی جو مشرعیات میں تعیین کرتی ہے یعنی نہ وہ محض از قبیل وہام و اختفاات احلام ہے جیسا کہ بعض فلاہل تفریط کا خیال ہے ورنہ لسان شاعر میں اس کا لقب مبشر نہ ہوتا اور نہ وہ جتنے الاحکام اور ثبوت حلال و حرام ہے جیسا کہ اکثر عوام و بعض خواص کلام اہل افراط کا مقال ہے ورنہ لسان شاعر میں اس کی مبشریت پر مقتضار نہ ہوتا اور اسی افراط شائع کی اصلاح کی غرض سے یہاں خواجہ کے جواب میں اکثر اس شعر کے لکھنے کا معمول ہے۔

یہ شہم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم جو غلام آفتابم ہم ز آفتاب گویم  
تو حاصل اس درجہ کا رحمت و تقویت بجا ہے یعنی امر مبشر کے حصول حالاً یا ناہ کی کہ وہی اس کی تعبیر ہوتی ہو امید ہو مسرت پیدا ہو اس لئے بر خواب ذکر کرے نہیں آئی ہے کہ شاید کوئی اس کی تعبیر دیدے جو سبب ہو جاوے قنوط کا رحمت حق سے جو کہ منوع ہے جیسا اسی بنا پر فال صالح کی محبوبیت اور طیرہ کی تاخیر کی نفی لاطیہ میں وارد ہے۔

رابع۔ نیز حدیث ہی اس کی مبشر کو عام بتلا رہی ہے خواہ خود صاحب مال و کچھ یا صاحب مالہ کے حق میں فی دوسرے امور میں خلاص۔ پھر حدیث نبوی میں جو صورت اصل کی تعیین میں اختلاف ہے۔ یہ روایا کے اثر میں اس کی مفسر نہیں اس کے اجتماع نہیں کیا جاتا صرف تقویت بجا کی جاتی ہے تو یہ جارح قطع نظر روایا سے مستقلاً بھی طاعت، رویا صرف کا وصف ہو جاتا، ساگر و صف ہو تب بھی ذات نبی

بینما الیسوال نادرہ اطلاع رجوع از بعض تحریرات

مضمون ہم ہیں تو اپنے مجمع مؤلفات کے متعلق احتیاطاً مشورہ دیتا ہوں کہ دوسرے محققین علماء سے مل کر تنقید کر کے عمل کریں مگر بعض مؤلفات کی نسبت خصوصیت کے تنبیہات کرتا ہوں۔

نمبر ۱۔ انوار الوجود کو عام لوگ دیکھیں اور خواص بھی ان کو صرف ذوقیات لطائف کے درجہ سے لگے نہ بڑھاویں۔ نمبر ۲۔ نیل الشفا سے متعلق المتنور نمبر ۳ جلد ۳ میں ایک تنبیہ شائع ہوئی ہے اس کے خلاف کریں۔ نمبر ۴ فیصلہ ہفت مسئلہ کے متعلق تنبیہات



وصیت کی تہذیب ہم واجب العمل ہے۔ نمبر ۴۸۔ ہشتی زیور گوہر امداد الفتاویٰ مع تمامات اور عادات کیساتھ ترجیح المراجہ کا ضرور مطالعہ فرمادیں کہ اس میں بہت مقامات کی اصلاح ہے اور مکمل مدلل ہشتی زیور گوہر کے طبع میں مولوی شبیر علی نے ان ضروری اصلاحات کو لیا بھی ہے۔ نمبر ۵۰۔ بحال القرآن میں متعدد مقامات ہو گئے ہیں اب اصلاح کے بعد مولوی شبیر علی اس کو مکرر کھانچ کر نیولے ہیں اس کو اصل سمجھیں۔ نمبر ۵۱۔ نصیحت الاخوان کی بعض مضامین میں بعض علماء نے بعض عبارات کے اجمال یا ایہام کے سبب اختلاف کیلئے کسی محقق سے سبقاً سبقاً پڑھ لیں۔ اختلاف میں جو حق ثابت ہو اس کی اتباع کریں۔ نمبر ۵۲۔ مسائلہ بل الخلفہ میری آخری تحریر کو قوال فیصل نے بھی نقل تحقیق کر لیں۔ آخر میں جواب دعا کی استدعا ہے کہ حق تعالیٰ میری خطا و عہد کو معاف فرماویں اور میری تقریرات و تحریرات کو اضلال کا سبب نہ بنادیں۔

### چھیا لیسواں نادرہ در وصیت منع از ضبط سوانح احقر

مضمون چہارم۔ در نہی از ضبط سوانح احقر تہذیب سالہ الامتصاص و الاختصار و در نہی از اجتماع برائے ایصال ثواب و تسامح با شیعہ مستعمل بطریق تبرک، چونکہ مشاہدہ کہ جل سوانح و ضبط میں شیعہ کی تکفیر نہیں ہوتی لہذا میں نے سوانح و ضبط کو تاکید منع کر دیا ہے۔

سینٹا لیسواں نادرہ اوقات نماز و تہذیبات متعلقہ اوقات نماز و روزہ  
الاعات للطاعات یعنی مضمون دہم نقشہ اوقات نماز تھانہ بھون بحساب  
وہو پ گھڑی عرض بلد درجہ ۲۹ دقیقہ ۳۵ بعد قدرے ترمیم نقشہ سابق

تاریخ	جس	ظہر	عصر	عشا	تاریخ	جس	ظہر	عصر	عشا
۲۱ جنوری تا ۲۲ جنوری	۶	۱	۲	۰۴	۲۱ جولائی تا ۲۲ جولائی	۶	۱	۲	۰۴
۲۵ تا ۳۱	۷	۱	۲	۰۴	یکم اگست تا ۱۲ اگست	۷	۱	۲	۰۴
یکم فروری تا ۱۰ فروری	۵	۱	۲	۰۴	۳۱ مارچ تا ۳۱ مارچ	۵	۱	۲	۰۴
۱۱ فروری تا ۱۳ فروری	۵	۱	۲	۰۴	۲۲ مارچ تا ۲۲ مارچ	۵	۱	۲	۰۴
۱۲ تا ۲۰	۵	۱	۲	۰۴	یکم ستمبر تا ۱۰ ستمبر	۵	۱	۲	۰۴
۲۱ تا ۲۵	۵	۱	۲	۰۴	۱۱ مارچ تا ۱۵ مارچ	۵	۱	۲	۰۴
۲۶ تا ۲ مارچ	۵	۱	۲	۰۴	۱۶ مارچ تا ۲۴ مارچ	۵	۱	۲	۰۴
۳ مارچ تا ۱۲ مارچ	۵	۱	۲	۰۴	۲۸ مارچ تا ۵ اکتوبر	۵	۱	۲	۰۴
۱۳ تا ۱۵	۵	۱	۲	۰۴	۱۶ اکتوبر تا ۱۵ مارچ	۵	۱	۲	۰۴
۱۶ تا ۲۸	۵	۲	۳	۰۵	۱۶ مارچ تا ۲۰ مارچ	۵	۲	۳	۰۵
۲۹ تا ۳۱	۵	۲	۳	۰۵	۲۱ مارچ تا ۳۱ مارچ	۵	۲	۳	۰۵
یکم اپریل تا ۱۰ اپریل	۵	۲	۳	۰۵	یکم نومبر تا ۱۰ نومبر	۵	۲	۳	۰۵
۱۱ اپریل تا ۲۰ اپریل	۵	۲	۳	۰۵	۱۸ مارچ تا ۱۵ مارچ	۵	۲	۳	۰۵
۲۱ تا ۲۲	۵	۲	۳	۰۵	۱۶ مارچ تا ۲۰ مارچ	۵	۲	۳	۰۵
۲۵ تا ۳۱	۵	۲	۳	۰۵	۱۶ مارچ تا ۲۵ جنوری	۵	۲	۳	۰۵
یکم مئی تا ۱۰ مئی	۵	۲	۳	۰۵	۱۵ اگست تا ۱۵ اگست	۵	۲	۳	۰۵
۱۱ تا ۲۰ جولائی	۵	۲	۳	۰۵					

یہ افکارہ تا بعد ۱۲ مئی اس میں دسمبر بھی لگایا گیا +



**تنبیہات متعلقہ اوقات نماز و روزہ (۱)** جس نماز کا وقت جس تاریخ سے بدل جائے اُس سے ایک روز قبل اسی وقت کی نماز کے بعد اعلان کر دیا جائے (۲) عصر کی اذان وقت مندرجہ نقشہ سے ۵ منٹ قبل اور علاوہ مغرب کے دیگر اوقات کی اذان ۳ منٹ قبل ہونا چاہئے البتہ رمضان میں عشا کی نماز ۵ منٹ قبل ہوگی اور اذان اپنے وقت پر رہے گی۔ (۳) جس موسم میں نماز فجر اور طلوع شمس میں فصل کم ہو طوالت میں سے جو سورتیں زیادہ طویل نہیں ہونگی پڑھنا مناسب ہے۔ (۴) اگر نماز فجر میں عبادہ کی ضرورت پڑے جھوٹی سورتوں کا عبادہ کرنا احتیاط کی بات ہے (۵) من اشرف جنہ لمظہر التھانوی بعد ترجمہ المصنف الا الحاشیۃ العربیۃ صبح صادق اور طلوع شمس میں فرق کم سے کم بماء فوری و ماہ و غیر واکتوبر ایک گھنٹہ ۲ منٹ اور زیادہ سے زیادہ بماء جون جولائی ایک گھنٹہ ۳ منٹ ہوتا ہے۔

(۶) اور یہی فرق غروب شمس سے غروب شفق ابیض تک بہت قلیل تفاوت ہے جو دو تین منٹ سے نہیں بڑھتا ہوتا ہے (قلت اما التفاوت بین الفجرین کذا بید الشفقین انما هو بثلاث درج کہ انقل المشامی عن اہل الفن فوق الفجر ۱۲)۔ (۷) مثلیں مغرب کم از کم بماء و سبھ جنوری یا ایک گھنٹہ ۳ منٹ اور زیادہ زیادہ بماء جون جولائی دو گھنٹہ ۵ فصل ہوتا ہے (۸) نہار عینی طلوع شمس غروب و نہار شرعی صبح صادق سے غروب ہے روزہ کی نیت نہار شرعی کے نصف پہلے شرط ہے اور نماز کے جائز ہونے میں بھی ایک قول یہی ہے اور دوسرا قول نہار عینی کے نصف قبل جازت کا ہے اور ان دونوں نصف نہار میں فصل کی مقدار اتنی ہے جتنا طلوع فجر و طلوع شمس کے فرق کا نصف ہوتا ہے مثلاً کسی تاریخ میں طلوع فجر ۶ بجے ہوا اور طلوع شمس ۶ بجکر ۲ منٹ پر ہو تو نصف نہار شرعی ۱۲ بجے سے چالیس منٹ پہلے ہوگا یعنی ۱۱ بجکر بیس منٹ پر ہو تو نصف نہار شرعی ۱۲ بجے سے چالیس منٹ پہلے ہوگا یعنی ۱۱ بجکر بیس منٹ پر (۹) اوپر کے بعض نمبروں پر عمل کر سکنے صبح صادق و طلوع شمس و غروب شمس مثلیں کے اوقات کی معرفت ہر موقوف ہو طلوع و غروب مذکورین مثلاً سے معلوم ہو سکتے ہیں بلکہ اگر ان میں سے ایک کا بھی مشاہدہ ہو جائے تو دوسرے کا علم بدون مشاہدہ بھی ایک قاعدہ ہی ہو سکتا جس کے ایک ماہر مہندس سے اُسی کی عبارت میں مع توضیح نقل کرتا ہوں۔ وھو ہذا۔

کل مقدار شب و چند وقت طلوع آفتاب ست (و بقیہ از ہم ۲ گھنٹہ نہار ست و نہی نہار غروب) کل مقدار روز و چند غروب و فتا ست (و بقیہ از ہم ۲ گھنٹہ لیل ست و نہی لیل طلوع آفتاب ست) البتہ صبح صادق کی معرفت بدون تجربہ کے اور لیل کی معرفت بدون حساب کے نہیں ہوتی اس لئے بعض تاریخوں کی صبح صادق و مثلیں کا وقت مقصود اور طلوع و غروب کا تہمناً للفائدہ ذیل کے نقشہ میں لکھا جاتا ہے بقیہ تواریخ کا وقت بھی منٹوں کہیں گھنٹے کہیں بڑھانیے انداز سے معلوم ہو سکتا ہے اس انداز کیلئے خود نقشہ کے خانوں کی نسبت کا تفاوت کافی ہے اور خاص طلوع و غروب میں



کی یا بیشی کرنے کیلئے ایک قاعدہ معین بھی ہو سکتا ہے وہ یہ کہ سب سے بڑا دن ۲۲ جون کو پوسٹل ہے پھر چھ مہینہ تک گھٹتا رہتا ہے حتیٰ کہ ۲۲ دسمبر کو سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے پھر چھ مہینے تک یعنی ۲۲ جون تک بڑھتا رہتا ہے اور ان دونوں ششماہی کے وسط پر یعنی ۲۲ ستمبر کو اور ۲۲ مارچ کو دن رات برابر ہو جاتا ہے۔ اور نقشہ چونکہ تقریبی ہے اس لیے جن تاریخوں کی امور اربعہ مذکورہ میں توافق لکھا ہے وہ تقاریر کے جس کی وجہ تفلوت معتد بہ نہ ہونیکے کہ غالباً دو تین منٹ کے زائد نہیں، حکم تماثل قرار دیا گیا ہے اگر سب میں مناسب احتیاط کر لی جائے تو عملی غلطی سے حفاظت رہیگی مثلاً صبح صادق کا جو وقت نقشہ میں ہے اُس سے دن پندرہ منٹ پہلے سحری چھوڑ دیں اور طلوع شمس کا جو وقت لکھا ہے اُس سے ۵ منٹ پہلے نماز فجر ختم کر دیں لیکن اگر کوئی ختم نہ کرے گا تو مشتبہ وقت میں پڑھ لینا واجب ہے قضاء کر دینا جائز نہیں اور غروب کا جو وقت لکھا ہے اُس سے ۵ منٹ بعد روزہ افطار کریں اور جو وقت مثلیں لکھا ہے اُس سے پانچ منٹ پیچھے عصر کی اذان و نماز پڑھیں اور جو وقت یہ شفق ابھیں کے غروب کا ہے جو غروب شمس اُسی قدر مؤخر ہے جس قدر طلوع شمس طلوع فجر مقدّم ہے کہا ذکر فی (ع) اُس وقت سے ۵ منٹ پیچھے عشا کی اذان و نماز پڑھیں۔ (م) اگر کسی کو طلوع صبح صادق و غروب شفق ابھیں نقشہ سے یاد نہ رہے وہ ہر موسم میں طلوع شمس کے پونے دو گھنٹہ قبل سحری چھوڑے اور غروب شمس کے پونے دو گھنٹہ بعد عشا کی اذان و نماز پڑھے کبھی غلطی نہ ہوگی نقشہ یہ ہے :-

نقشہ مظہر اوقات صبح صادق و طلوع و غروب شمس مثلیں بتواریخ مختلفہ

تاریخ	طلوع شمس		غروب شمس		مثلیں		صبح صادق	
	گھنٹہ	منٹ	گھنٹہ	منٹ	گھنٹہ	منٹ	گھنٹہ	منٹ
یکم جنوری ۱۰ دسمبر	۲۵	۵	۵۰	۵	۱۰	۳	۶۳	۵
۱۵ دسمبر ۲۶ دسمبر	۲۳	۵	۴۷	۵	۱۳	۳	۹۳	۵
یکم فروری ۹ فروری	۱۲	۵	۳۶	۵	۲۲	۳	۵۳	۵
۱۵ مارچ ۲۷ اکتوبر	۸	۵	۲۷	۵	۳۳	۲	۰	۵
یکم مارچ ۱۱ مارچ	۵۳	۴	۱۳	۵	۴۷	۲	۱۱	۴
۱۵ مارچ ۲۸ ستمبر	۴۱	۴	۱	۵	۵۹	۲	۲۱	۴
یکم اپریل ۸ مارچ	۲۵	۴	۲۵	۶	۱۵	۲	۳۲	۴
۱۵ اپریل ۲۷ اگست	۱۱	۴	۳۳	۶	۲۷	۲	۳۹	۴
یکم مئی ۱۲ اگست	۵۲	۳	۲۱	۶	۳۹	۲	۴۲	۳
۱۵ مئی ۲۸ جولائی	۳۹	۳	۸	۶	۵۰	۲	۵۰	۳
یکم جون ۱۷ جولائی	۲۸	۳	۲	۶	۵۸	۲	۵۵	۳
۱۰ جون ۲۸ جولائی	۲۳	۳	۵۹	۷	۱	۲	۵۶	۳

نوٹ :- اوپر مذکور ہے کہ جتنا تفاوت صبح صادق اور طلوع شمس میں ہوتا ہے اتنا ہی بڑا شب شمس و غروب شفق ابھیں میں ہوتا ہے معلوم ہوا کہ جتنا سے عشا کا وقت بھی جتنا شفق ابھیں کے غروب ہوتا ہے معلوم ہوا کہ جتنا



نوٹ متعلق ہر دو نقشہ یہ دونوں نقشے مقامات ذیل میں بھی کام آسکتے ہیں ان میں بعض میں بوجہ قدر تفاوت کے دو تین منٹ کی احتیاط کی بھی ضرورت ہے اور کل میں احتیاط کر لینا آسان ہے اور احتیاط اس عام احتیاط کے علاوہ ہے جو تنبیہ ہم میں مذکور ہوئی (از سالہ سچ صادق للمافظ محمد علی میرٹھی) امام مظفر نگر اور اس کے ضلع میں علاوہ چوتھا دل۔  
۳۱ جھنجھانہ کے کیرانہ کے کاندھلہ کے کھانولی کے سہارنپور اور اس کے ضلع میں ۳۲ منگلور کے میاں پور کے امیر پور اور اس کے ضلع میں ۳۳ لاہور کے گڑھ کے بڑوت کے ۳۴ ابراہیم پور کے ۳۵ موہن پور کے ۳۶ شاہ پور کے ۳۷ اشا پور کے ۳۸ ضلع میرٹھ کے ۳۹ نانڈہ ضلع میرٹھ کے ۴۰ ریاست راجپور اور اس میں ۴۱ ملک کے ۴۲ شاہ آباد ریاست راجپور کے ۴۳ لومہ کے ۴۴ بھانہ کے ۴۵ کھجور کے ۴۶ مراد آباد اور اس کے ضلع میں ۴۷ پچھریوں کے ۴۸ بلاری کے ۴۹ حسن پور کے ۵۰ جھنور اور اس کے ضلع میں ۵۱ فضل گڑھ کے ۵۲ ہلدور کے ۵۳ جھالو کے ۵۴ منڈ اور ۵۵ شیر کوٹ کے ۵۶ بلند شہر اور اس کے ضلع میں ۵۷ دادری کے ۵۸ گلاوٹھی کے ۵۹ سپانہ کے ۶۰ ریاست دو جہانہ کے ۶۱ رستک اور اس کے ضلع میں ۶۲ ہم (از اسلام آباد جنتی مزارع و بزرگ سہارنپوری) ۶۳ حصار کے ۶۴ ہانسی کے ۶۵ سر دھنہ کے ۶۶ کرنال (اضافہ از مظہر احمد تھانوی معتمد بھوپال محلہ فتح گڑھ)۔  
۶۷ لکھنؤ کے ۶۸ الموڑہ اور سہارنپور کے وہ متعلقات جو اس سے شمال کی طرف نہیں (اس میں ۶۹ راجپور منہیاران کے ۷۰ نانوتہ داخل ہیں) اور ان کے علاوہ جو مقام کے متعلق تحقیق کی ضرورت ہو وہ سب نقشہ کی تاریخوں کی فہرست کی ماہر بیگ کے پاس بھیج کر (چنانچہ ایک ہر کا پتہ بھوپال کا اوپر میں بھی لکھ دیا ہے) دو امر دریافت کر لیں۔ ایک طلوع فجر اور طلوع شمس کے درمیان کا فصل دوسرے مثلین وغروب شمس کے درمیان کا فرق باقی تیس فرق یعنی غروب شمس وغروب شمس ایض کے درمیان کے یہ اول فرق سے معلوم ہو جاوے گا کیونکہ دونوں برابر ہوتے ہیں پھر ان فرقوں کے بعد تنبیہات بالا کی رعایت سے سب امور حل ہو جاویں گے۔

کتاب ۱ اشرف علی آخر ربیع الاول ۱۳۱۵ھ  
(اضافہ و ترمیم متعلق رسالہ الساعات للطاعات مندرجہ آخر خامستہ التابہ)  
مقام اول اضافہ۔ درمیان متعلق مثلین بعد وقت فصل ہوتا ہے اور اس فصل کا ایک قاعدہ کلیہ بھی ہے وہ یہ کہ طلوع شمس سے غروب شمس ہو اس کا ساواں حصہ جب باقی رہے گا مثل دوم ہو جاوے گا اور اگر اس میں پانچ منٹ تاخیر کر لی جاوے تو کسی موسم میں غلطی نہ رہے گی اور مثال اول میں تفصیل ہے کہ جنوری فروری مارچ یعنی تین مہینہ میں تو مثلین سے پچاس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور اپریل سے اگست تک یعنی پانچ مہینہ میں مثلین سے ایک گھنٹہ دس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور ستمبر سے دسمبر تک یعنی چار مہینہ میں مثلین سے پچاس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور یہ سب تفصیلات تدبیراً ہوتی ہیں عمل کرنے والی کا لحاظ رکھا جاوے نیز تفصیل میں دل کا جو وقت ہے اس سے دس منٹ پہلے ظہر سے فارغ ہونا احتیاط کی بات ہے (از مظہر احمد مذکور نمبر رسالہ الساعات)



مقام ثانی ترسیم۔ رسالہ مذکورہ کے بالکل اخیر میں عبارت موجودہ سابقہ بعنوان نوٹ کے اکثر حصہ کو مع اس کے حاشیہ کے بالکل حذف کیا جاتا ہے اور عبارت ذیل کو مع حاشیہ مقومہ حال اس کے قائم مقام کیا جاتا ہے۔  
 دھندلہ نقشہ بالا ان مقامات میں بلا کسی قید کے کام دیکھتا ہے جہاں کا طلوع و غروب یہاں کے طلوع و غروب کے موافق ہو اور جن مقامات کا طلوع و غروب یہاں سے مقدم یا مؤخر ہو وہاں بھی ایک قید سے کام دیکھتا ہے وہ قید یہ کہ وہاں کی مقدار یہاں کی مقدار کی برابر ہو اور وہاں کی رات کی مقدار یہاں کی مقدار کی برابر ہو اگرچہ طلوع و غروب یہاں کی موافق نہ ہو تو اگر کسی ایسے مقام میں اس نقشہ سے کام لینا چاہیں تو یہاں کے اور وہاں کے نصف النہاں میں تقدیم و تاخیر کا فرق دیکھ کر اس فرق کے حساب سے کام میں لیں اور ان کے علاوہ جس مقام کی تحقیق کی ضرورت ہو دیکھیں وہ سب عبارت میں جو مقام مذکور ہے ماقامت سادستہ التابعتہ بقلم اشرف علی عفی عنہ۔

اثر تالیسواں ناوہ مضمون متعلق معاملات بجواب بعض سوالات

مضمون متعلق بعض معاملات بجواب بعض سوالات ملقب الامتناع عن السبع

خوشتر آں باشد کہ سرد لبران گفتہ آید در حدیث دیگران

تین رفیق سفر کر رہے ہیں کسی مقام پر پہنچ کر دیکھا کہ عین راستہ پر ایک شیر کو تین چار بھیڑیے پیٹ رہے ہیں اور راستہ بند ہے انکے پاس کوئی ہتھیار وغیرہ نہیں البتہ ان کے سامنے اینٹیں پتھر پڑے ہیں۔ ان تینوں میں اختلاف رائے ہوا اور راک کو اختلاف عمل میں اختلاف ہوا ایک کی رائے ہوئی کہ شیر کی امداد کرنا مناسب ہے، اگر غالب لگے تو طبعاً اس حسان سے متاثر ہو کر مجھ سے مزاحمت نہ کریگا اور میں الطینان سے اپنے رستہ چلا جاؤں گا۔ یہ خیال کر کے اینٹوں سے بھیڑیوں کی مارنا شروع کیا دوسرے کی یہ رائے ہوئی کہ شیر کیلے بھیڑیے متعدد ہیں غالباً غلبہ ہی کو ہو گا اگر ان کی نصرت کی تو طبعاً یہ اس حسان سے متاثر ہو کر مجھ سے مزاحمت نہ کریگے اور میں امن و امان کیساتھ اپنے رستہ چلا جاؤں گا۔ یہ خیال کر کے اینٹوں سے شیر کو مارنا شروع کیا تیسرے کی یہ رائے ہوئی کہ اینٹیں نہ شیر کی مدافعت کیلئے کافی ہیں نہ بھیڑیوں کیلئے کافی ہیں اور یہی حالت میں اگر منصور غالب ہو گیا تو غیر منصور کو خواہ مخواہ چھیڑ کر اپنا دشمن بنایا اور اگر غالب بھی ہو گیا تب بھی جانور سے جسکی طبیعت عقل پر غالب ہے کیا توقع ہے کہ حسان سے متاثر ہو کر رعایت کرے گا موقع پا کر وہ بھی طبعاً مزاحمت کرے گا اس لئے بہتر یہ ہے کہ جب قابل الطینان اپنے پاس مدافعت کا سامان نہ ہو کسی کی نصرت نہ کی جائے بلکہ جس طرح ممکن ہو اپنی حفاظت کی کوشش کی جاوے پھر خواہ غلبہ کسی کو ہو ممکن ہے کہ ہمارے عدم تعرض کے سبب بھی تعرض نہ کئے اور اگر تعرض ہی کیا تو اس کا تو افسوس ہو گا کہ

۱۔ اس کے قبل جو دو تہوں میں صرت طلوع و غروب نصف النہار کے تقدم و تاخر کو علی الاطلاق در تفاوت کھدیا تھا وہ صحیح نہ تھا چنانچہ رسالہ الساعات لاطاعات کے بالکل اخیر کے ایک حاشیہ میں اس پر تنبیہ کر دیا گیا تھا مگر وہاں اس قید کا بیان رہ گیا تھا اب مضمون صحیح اور مکمل ہو گیا اور نسخہ الحمد للہ ۱۲ منہ +



ہم نے خواہ مخواہ خود چھیر کر اپنا دشمن بنایا اسلئے یہ دونوں سے علیحدہ ہو کر اپنی حفاظت میں مصروف ہو گیا اور جس طرح بن پڑا  
انکی زور سے سکوت سکون کی ساتھ نکل گیا اور دور سے چکر کاٹ کر اسی راستہ پر جا پڑا اب آگے انکی قسمت کہ وہ شیر یا بھیر پڑے  
وہاں بھی پہنچ گئے تین جدا جدا طریقے ہیں جن کو ان تین شخصوں نے اپنے لئے اختیار کیا اگر ان لوگوں کو انین عقلیہ کی مخالفت  
نہ کی اور نیت بھی کسی کی فاسد نہ ہو تو کسی شخص پر کوئی عقلی ملامت نہیں ہو سکتی اور اگر کسی شخص کو اس کے مجوزہ طریق کا مضر  
ہونا صحیح دلیل سے بتلا دیا جائے۔ اور اس کے پاس کوئی معقول جواب بھی نہ ہو اور وہ پھر بھی اسی پر مصر ہے تو پھر وہ ضرور  
مستحق ملامت ہو گا یہ مثال ہے بعض خاص معاملات اور آرا کی۔ واللہ اعلم۔

میزان کل مضمون۔ بروایت بعض شعرا مجنون ۵

جبکہ دو موزیوں میں ہو کھٹ پٹ + اپنے بچنے کی فکر کر جھٹ پٹ +

۲۷ شعبان ۱۲۸۵ھ یوم دوشنبہ

اسی سوال نادرہ رسالہ قادیان

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۲۲ سے شروع ہوتا ہے۔ تا جمادی الاولیٰ ۱۲۸۵ھ و جلد ۸ شمس شعبان رمضان میں یکویں

پچاسواں نادرہ در معاملہ با کلام اہل طریقت

نوٹ۔ رسالہ التنبیہ الطربی فی تخریج ابن العربی میں اول محققین اہل ظاہر و اہل باطن کی متعدد عبارتیں اس سبب کے  
متعلق نقل کی گئی ہیں اسکے بعد بطور خلاصہ عبارت ذیل لکھی ہے جس کی شوق ہو اہل عبارت تو ان کی اصل رسالہ کے ۲۷ فصل سوم میں  
دیکھ لے۔ فسان عبارت مذکورہ فصل ہذا سے کتب تصوف علماء تصوف کیساتھ معاملہ رکھنے کا یہ خلاصہ ہوا کہ جن حضرات  
میں قبول کے علامات ظاہر ہیں ورنہ ان علامات کے علماء محققین کا حسن ظن بھی ہے ان کیساتھ حسن اعتقاد رکھئے اور ان کے  
کلام میں اگر کوئی امر ظاہر خلاف سواد اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اسکی موافق نہ رکھئے نہ اس کو کسی کے سامنے نقل کرے نہ ایسی کتابوں کا  
مطالعہ خود کرے جب تک کسی شیخ سے نہ پڑے کیونکہ ان حضرات کا مقصود عوام کیلئے تدوین نہیں بلکہ عوام سے وہ خود انفرادی  
تھے بلکہ اعتقاد تو سواد اعظم کے موافق رکھے اور اس کلام میں اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے ورنہ یا غلبہ حال پر محمول کرے یا اعلیٰ کے  
ملحق کر دینے کا احتمال کرے یا مشابہات اسکی معروض بحث کرے اور بے سمجھے اعتراض اور گستاخی نہ کرے کیونکہ وہ معصوم تھے  
لیکن شریعت کے بعد متبع تھے چنانچہ غیر معذور پران سے خود نکر منقول ہے اور اسی لئے احکام میں اس کے کوئی ایسا اثر منقول نہیں  
صرف بعض اسرار منقول ہیں جن کا معنی ذوق و کشف ہے اور بعض اصطلاحات میں کی گئی ہے اور ان دونوں سے عوام اہل  
ظاہر بے بہرہ ہیں اس لئے اس کلام کے معارض شریعت ہونے کا یہ لوگ فیصلہ نہیں کر سکتے گور تبہ میں جسے بھی پڑھے ہوئے  
ہوں اس لئے ان کو اجمالاً تسلیم کر لینا چاہئے نہ گستاخی سے۔ سو خاتمہ کا خوف، البتہ جو شخص ایسا ہی محقق ہو

اُس کو حق ہے کہ اُس پر مفصلاً رد کرے خواہ درجہ اجتہادی تک خواہ ابطال تک۔  
 کیا دونوں نادرہ درجہ جواب از نسبت انقطاع عذاب بسوء شیخ اکبر  
 (الاعتاب ۲۴)

قال الشيخ في قصص نسي واما اهل النار فما لهم في النعيم  
 ولكن في النار اذ لا بد لصور النار بعد انتهائهم من العقاب  
 ان تكون مرد او سلافا على من فيها وهذا نعيم هو الحال لا  
 اذ لم يكن في النعيم ف و به اعتراض اس میں ظاہر ہے کہ نصوص قطعیہ سے تائید عذاب کفار کے لئے ثابت ہے اور یہ اُس کے معارض ہے۔

### الاقتراب (۲۴)

في لعنة الصغرى للشيخ والتابيد  
 المؤمن في النعيم المقيم والتابيد للكافرين  
 والمنافقين في العذاب لا ليمحق خطيئة  
 جازم وقال في الباب العشر من حفظ اهل النار  
 من النعيم عدم توقع العذاب حفظهم من  
 العذاب في حال عدم توقعه فلا امان  
 لهم بطريق الاخبار عن الله تعالى بقوله  
 لا يفتر عنهم اظلال في ذلک (کبریت علی  
 الها مشرح اصلاً) قال في باب الجنائز من  
 الفتوحات اعلم ان الاخبار الصحيحة و  
 الاصول الصريحة تقتضي مخرج قاتل  
 نفسه من النار وازال النصل لو اردت تبايد  
 الخوخرج مخرج الزجر او يحمل على قاتل  
 نفسه من الكفار الخ واما قال اظلال قال  
 لا شعرا في بعد نقله قلت في هذا الكلام

ترجمہ شیخ کے عقیدہ صغریٰ میں ہے کہ مؤمنین کیلئے نعيم مقيم میں تائید اور کافروں و منافقین کیلئے عذاب الیم میں تائید حق ہے اور حق عشرین میں فرمایا کہ اہل نار کا حصہ نعيم سے یہ ہو سکتا تھا کہ ان کو عذاب دائم کی توقع نہ ہوتی (تو اس کی سوچ کر کچھ تسلی ہوگی مگر لاؤ ان کا حصہ عذاب سے حالت ام عذاب میں بھی (اگر فرضاً ایسی حالت کا وقوع بھی ہوتا) یہ تھا کہ عذاب اندیشہ ہوتا تو اس کی حکمر بھی کلفت ہوتی اور اقلے عدم عذاب کی بھی کوئی حالت نہیں بلکہ وقوع ہی کی ہے جو اندیشہ و بھی بڑھ کر ہے تو اور بھی سخت عذاب ہوگا۔ اسی طرح ان کیلئے عدم توقع عذاب دائم کی بھی کوئی صورت نہیں جس سے گونہ تسلی ہوتی تو اس صورت میں ان کے لئے کوئی امان ہی نہیں (اور یہ عدم امان اس طریق سے ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں داسکی خبر دی ہے کہ یہ عذاب سے سست (بھی) نہ کیا جاوے گا اور اس میں کلام طویل فرمایا اور فتوحات کے باب الجنائز میں لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ اخبار صحیحہ اور اصول صریحہ اس کی مقتضی ہیں کہ خود کشی کرنا اور دوزخ سے نکلے گا اور یہ کہ نفس جو (اس باب میں) تائید خلود کی وارد ہوئی ہے وہ زجر کے موقع میں واقع ہوئی ہے یا اُس خود کشی کرنا لے پر معمول ہے جو کافر ہو ان کے قول کے آخر تک جس میں نصوں نے کلام طویل کیلئے امام شریفی نے اس کی نقل کر کے کہا ہے کہ اس کلام میں اور جو اس کے بعد ہے کہ وہ بھی اسی قسم کے شیخ کی طرف سے جواب ہے اور اُس شخص کی تکذیب کے جس نے ان پر افسر کیا ہے کہ وہ اس کے قابل ہیں کہ کفار دوزخ سے خارج ہوں گے واللہ اعلم۔ اور شریفی نے کہا ہے کہ



وما بعدہ (وہو نحو ما سبق) رد عن  
الشیخ وتکذیب لہذا فتویٰ علیہ ابن  
یقول بخروج اہل النار من الکفار  
اعلم رجس خامس وخمسون (ص ۲۲)  
وقال الشیخ انی فاقت فیہ لاصل  
النار حظ من النعم فی وقت من الاوقات  
فالجواب كما قال الشیخ فی الباب العشرین  
من الفتوح انہ لا ہذا لنا حظ من النعم  
ولکن صورۃ نعمہ عند تہمہم وقوع العذاب  
بہم كما انہم من شدۃ العذاب توقفوا  
لانہ لا اعلم بطریق الاخبار عن اللہ  
تعالیٰ فلا یفتخر عنہم العذاب فلم یزالوا  
فی غشیۃ من العذاب بعد غشیۃ افان  
ففی حال الغشیۃ یعذبون بالعذاب  
المختل فی حال الافاقۃ یعذبون بالعذاب  
المحسوس وہکذا ابد لا بد بزودہ  
اللہ ہر فعلہ انشد لعذاب علی  
اہل النار ما یقع فی نفوسہم من التوہما  
فانہم لا یوہمون قطعاً بالشدۃ  
فیہم الا تکون فی نفوسہم لوقتہ منہم  
المحادی والسبعون (ص ۲۲) وقال الشیخ  
ولیس عند اہل النار الذین ہم اہلہا  
نوم وانما یكون النوم فیہم بالصفا الموحدا

اگر تم کہو کہ کیا اہل نار کو بھی کسی وقت نعم سے کچھ حصہ ملے گا اس کا جواب جیسا کہ شیخ نے فتوحات کے  
باب عشرین میں کہا ہے یہ کہ ہاں ہل نار کے لئے نعم سے حظ ہوگی ایک صورت ہے، لیکن وہ صورت  
نعم کی واقعہ نہیں ہوگی کیونکہ وہ صورت (یہ ہے کہ ان کو دفع عذاب کا خیال نہ ہو جیسا کہ ان کا  
حقد شدت عذاب سے یہ ہے کہ عذاب کا احتمال ہو اور احتمال بلکہ یقین عذاب کا مستحق اور عذاب کا  
خیال نہ ہونا غیر مستحق پس کوئی مستور نعم کی واقعہ نہ ہوئی اس لئے کہ ان کو کچھ حال میں بھی  
امان نہیں اور یہ امر بطریق اخبار عن اللہ معلوم ہوا تو عذاب ان سے کبھی مسکت کیا جاویگا  
پس وہ ہمیشہ اس حال میں رہیں گے کہ عذاب سے ان پر غشی ہوگی بعد افاقہ کے بعد افاقہ ہوگا  
سو حالت غشی میں تو عذاب متحمل سے معذب ہوں گے اور حالت افاقہ میں عذاب محسوس سے  
معذب ہوں گے اور اسی طرح ابدالاً بآداب اور دھرم ستارے تک ہوتا رہیگا اس سے معلوم ہوا  
کہ سخت ترین عذاب اہل نار پر وہ ہوگا جو ان کے دلوں میں خیالات پیدا ہوں گے پس وہ  
جب بھی ایسے عذاب کا خیال کریں گے کہ ان کے موجود عذاب سے اشد ہوگا وہ فوراً ان کے ذات  
ذات میں محقق ہو جاویگا اور شیخ نے فرمایا ہے کہ اہل دوزخ کو جو حقیقۃً اہل نار ہیں (یعنی کفار) نیند  
نہ آویگی۔ دوزخ میں نیند صرف عصاة موحدين کو آویگی اور اس مقدار کے موافق وہ دوزخ میں  
نعم اور راحت پائیں گے اور یہ حق تعالیٰ کی رحمت ہوگی عصاة موحدين کیساتھ پس معلوم ہوا کہ حقیقی  
اہل نار (یعنی کفار) کو نیند نہ آویگی بدلیل قول حق تعالیٰ کے کہ وہ عذاب ان سے مسکت کیا جاوے گا  
اور وہ اس میں ناامید نہ رہیں گے اسکی فتوحات کے باب میں میں ذکر فرمایا ہے شیخ نے کہا ہے  
کہ جب عصاة موحدين کو نیند آجائی تو ان کی نعم نیند کی حالت میں ہچے خواب کا نظر آنا ہوگا تو  
اپنے کو مثلاً اس طرح دیکھے گا کہ وہ دوزخ سے نکل گیا ہے اور فرح و سرور اور نور و نوش اور  
وقاع میں مشغول ہے پھر جب جاگ اٹھے گا تو (ان چیزوں میں سے کچھ بھی نہ دیکھے گا جیسا اہل  
دنیا ان باتوں کو خواب میں دیکھتے ہیں برابر یہی حالت ان کی ہوگی اور بعض ان میں اللہ سبحانہ میں  
رکھے اپنے کو خواب میں سختی اور مغفرت اور کالیف اور ہر خاد بستر اور اسی قسم کی چیزوں میں دیکھیں گے  
میں دینی شعرائے کہا ہوں پس واللہ وہ شخص کاذب اور مغتری ہے جس نے شیخ سے نقل  
کیا ہے کہ وہ اس کے قائل ہیں کہ اہل نار اپنے دوزخ سے لذت حاصل کریں گے اور یہ کہ اگر وہ اس سے

فقط وهذا القد الذي يتصور في  
النار ويستحقون قال ذلك من رحمته  
الله بعضا الموحدين قال فعلم ان اهل  
النار الذين هم اهل الانعام والنعمة  
لا يفتر عنهم يعني العذاب في جهنم فيموتون  
ذکر فی باب العشرین من الفتوحات قال  
واذا نام بعض الموحدين يكون فيهم  
بالروية الحسنة في نفس مثلاً انه  
خروج من النار صار في فرح وسرور  
اكل وشرب بجماع ثم اذا استيقظ اذرى  
شيئا كما يرى اهل الدنيا ذلك فيمنهم  
سواء قال ونهوا العباد الله من يرى  
نفسه في مقام ذلك في نفس وضيق  
وعقوبات فواش من شوائف في ذلك  
نسأل الله العافية قلت فقد كذب  
والله وافتري من نقل عن الشيخ حماد  
انه كان يقول لاهل النار يتلذذون  
بذخولهم النار انهم لو اخرجوا منها  
تعدوا بواب ذلك الخروج واذا وجدوا  
ذلك في شئ من كتب في عهد سوس عليه  
فاذا مر على كتاب الفتوحات الملكية قرأ  
مشحونا بالكلام على عذاب اهل النار  
وهذا الكتاب من اعظم كتبه واخرها

نکال لئے جاویں تو اس نکلنے سے وہ تکلیف پاویں گے اور اگر اس کی کوئی بات ان کی کسی  
کتاب میں پائی جائے تو وہ ان پر تھوپئی گئی ہے کیونکہ میں نے ان کی پوری کتاب فتوحات کیہ پر  
نظر ڈالی ہے میں نے اس کی عذاب اہل نار کے مضمون سے بھرا ہوا دیکھا اور یہ کتاب ان کی سب کتابوں  
میں عظیم بھی ہے اور تالیف میں آخری بھی ہے امام شرفی نے ایک مقام پر کیفیت عذاب  
اہل نار کے متعلق کچھ کلام نقل کر کے یہ فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص کاذب اور  
منغری ہے جس نے شیخ سے یہ سنا لیا ہے کہ وہ اس کے قابل نہیں اہل نار جو واقعی اہل نار ہیں  
بعد مدت تعذیب کے اس سے خارج ہو جاویں گے اور اسی طرح وہ بھی کاذب ہے جس نے فصوں  
اور فتوحات میں یہ مضمون ٹھونس دیا ہے کہ شیخ اس قدر میں کہ اہل نار نار سے لذت  
لیں گے اور یہ کہ وہ اگر اس سے خارج کر دیے جاویں تو فریاد کرنے لگیں اور اسی کی طرف اس  
آہنگی درخواست کریں جیسا میں یہ مضمون ات دنوں میں دیکھا اور میں نے اس کو  
فتوحات میں اسکو مختصر کر کے وقت حذف کر دیا یہاں تک میرے پاس شیخ شمس الدین  
شرفی مدنی آئے اور مجھ کو خبر دی کہ لوگوں نے شیخ پر ان کی کتابوں میں بہت ایسے عقائد  
فاسدہ داخل کر دیے جو غیر شیخ سے منقول تھے جیسا کہ اس کی طرف خط میں بھی اشارہ  
گزر چکا ہے اس لئے کہ شیخ باجماع اہل طریق عارفین کا ملین ہیں و علی الدوام رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم کے جلسے ہتے تھے سو وہ ایسا کلام کیسے فرما سکتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم کی شریعت کے کسی رکن کا ہادم ہو جو جس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دین میں اور  
جمع ادیان باطلہ میں تساوی ہو جائے اور جو اہل جنت اہل نار کو مساوی درجہ میں کر دے  
جو مخالف ہے نفس لایستی اصحاب النار واصحاب الجنة کے شیخ کے متعلق ایسا اعتقاد  
وہی شخص کر سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو معزول کر دیا ہو سوائے تیرے بھائی اپنے کو اس پرچاؤ  
کہ ایسے شخص کی تصدیق کرنے لگو شیخ کی طرف کسی عقیدہ فاسدہ کو منسوب کرنا ہو اور اپنی  
جہنم و گوش و قلب اس سے محفوظ رکھو اور میں تم کو نصیحت کر چکا۔ والسلام اور میں نے شیخ کے  
عقائد و سنی میں یہ دیکھا ہے کہ ہم اس کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اہل جنت و اہل نار اپنے مقام میں  
مخلد ہوں گے کوئی اپنے مقام سے ابد الابد اور دہر غیر متناہی نہ نکلتے گا اور شیخ نے یہ بھی کہا ہے



تالیف کبریت علی لہامش ص ۱۱۱ قال لشعرائی بعد نقل بعض کلام الشیخ  
 علی صفة عذاب اهل النار انصہ قلت فکذب والله وافتری من اشاع الشیخ  
 محمد بن ابی بن العربی رحمہ اللہ انہ کان یقول ان اهل النار الذین یزہواہم اہل الخرجون  
 بعد من تعذبہم کذلک کذب مزور من کتاب النصوص والفتوح المکیة از الشیخ  
 قایل بان اهل النار یخلدون بالنار واھم لو اخرجوا منها لاستغاثوا وطلبوا الرجوع  
 الیہا کما لیت ذلک فی ہذہ الکتابین قد حذفت ذلک من الفتوح حال اختصار  
 لہا حتی ورد علی الشیخ شمس الدین الشریف لمد فیہا فھم حسوا علی الشیخ وکتب  
 کثیرا من العقائد الرائعة التي نقلت عن غیر الشیخ کما موت الامثال الیہ فی الخطبة فان  
 الشیخ من کمال العارفين باجماع اهل الطريق وکلن جلیس رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم علی الدوام فکیف یتکلم بما ھو شیئا من ارکان شریعتہ ویساوئین بینہ  
 و بین جمیع الادیان الباطلة لھل الدارین سواء ھذا لا یعتقد فی الشیخ الامیر علی  
 عقل فایا ذلک یا اخوان قصد من یضیف شیئا من العقائد الرائعة الی الشیخ  
 واحمر سحاک بصرک وقلبك وقد نصحتک والسلام وقد رأیت فی عقائد الشیخ  
 الوسطی مانصہ یعتقد ان اهل الجنة و اهل النار یخلدون فی دار عذاب الایخرج احد  
 منھم مزورا ابدا لا بدین دھرا الدھرین قال مرادنا اهل النار الذین ھو اھلھا  
 من الکفار المشرکین المنافقین المعطلین لاعصا الموحدین فانھم یخرجون  
 النار بالنصوص قال لان النار کما لا تقبل بطبعھا خروج اھلھا منھا ابدا لانھا خلقت  
 من الغضب السرمدی قال ھذا اعتقاد الجماعة انی قیام الساعة انتھی فی لواحق  
 الانور الی جمیعہا محمد بن سوید کہین عن مجالس الشیخ و تقریراتہ اعلم یا اخوان جمیع  
 ما وجزہ من قولنا یخرج اهل النار منھا فی سائر کتبنا و تقریراتنا مرادناھم عصا  
 الموحدین انتھی قد نبہ علی ذلک ایض الشیخ الکامل عبدالکریم الجبلی فی شرحہ لباب  
 الاسرار من الفتوح فقال الیایک والغلط فتفر ھن کلام الشیخ انہ یرید یخرج اهل  
 النار غیر الموحدین من الکفار فان ذلک خطأ انتھی وقد رجع بحمد اللہ تعالی

کہ مراد ہماری اہل نار سے وہ ہیں جو حقیقی  
 اہل نار ہیں یعنی کفار و منافقین معطلین کہ  
 عصاة موحدین کیونکہ وہ حکم نصوصنا  
 سے خارج ہونگے شیخ نے اس کی حکمت عقلیہ  
 میں کہا ہے کہ یہ اس لیے کہ نار بطبع  
 کسی سے کھلم کو قبول نہیں کرتی اور ہی  
 طرح بطبع اہل نار کے خرد کو کبھی بھی قبول  
 نہیں کرتی کیونکہ وہ نار غضب سرمدی  
 پیدا کی گئی ہے شیخ نے کہا کہ یہی اعتقاد ہے  
 جماعت کا اور لو اخرجوا من النار میں جس کو محمد  
 بن سوید کہین نے شیخ کے جملوں سے اور تقریرات  
 سے جمع کیا ہے کہ اے بھائی اس کو جانو کہ  
 ہماری کتابوں میں اور تقریروں میں ہمارے  
 جتنے اقوال اہل نار کے خروج من النار کے  
 متعلق تم کو ملیں ان سے مراد ہمارے عصا  
 موحدین ہیں اور اس پر شیخ کا جواب الکریم  
 جلی نے بھی فتوحات باب الاسرار کی  
 شرح میں مقفہ کیا ہے اور کہا ہے کہ شیخ  
 کو غلط سے بچانا کبھی شیخ کے کلام سے  
 سمجھاؤ کہ اہل نار اہل نار غیر موحدین  
 یعنی کفار کا خروج ہے کیونکہ یہ سمجھنا  
 خطا ہے ختم ہوا ان کا قول اور  
 (شعرائی کہتے ہیں کہ) بحمد اللہ

علی یدی جماعات کثیرة من صوفية الزمان الذين  
لا يفرقون بين الشريعة في اعتقاد خروج اهل النار  
الذين هم اهلها تقليدا لما اشيع من الشيخ محمد بن  
وتابوا الى الله تعالى بعد ان كانوا يتسارون في ذلك  
فيما بينهم والمحمد لله رب العالمين (مبحث الحادی  
والسبعون ج ۱۸۵ و ۱۸۶ -

میرے ہاتھ پر صوفیہ زمانہ میں سے جماعت کثیرہ نے جن کو  
شریعت میں ہمارے نہ تھی اس بارہ میں جمع (الی الحق) کیا  
کہ انکا اعتقاد اہل نار بالمعنی الحقیقی (یعنی کفار) کے خروج کاغض  
اس قول کی تقلید کی بنا پر ہو گیا تھا جو اس باب میں شیخ کی  
کی طرف مشہور ہو گیا ہے اور انھوں نے اللہ تعالیٰ سے توبہ کی  
بعد اس کے کہ باہم اس کی سرگوشیاں کیا کرتے تھے

(غالباً علانیہ خوف حکومت اسلامیہ سے اس کی جرأت نہ کرتے ہوں گے) والحمد لله رب العالمین۔

فمد الشیخ کا قول مختلف عنوانات سے شائع کیا گیا ہے ایک یہ کہ وہ نار سے خارج ہو جائیگا ایک یہ کہ نار ہی  
میں رہیں گے مگر عذاب کا انقطاع ہو جائیگا جموعہ عبارات مذکورہ دونوں کیلئے نافی ہے اور خصوص قاطعہ سے ہی حق ہے  
کہ کفار کو بھی عذاب سے نجات نہ ہوگی باقی اُن اُقال کا جواب جو کہ منشا اعتراض میں ہو بعض نے کچھ تاویلیں کی ہیں جن کو  
الحل الاقرب میں بسط کی ساتھ مع عبارات قرآن تاویل لکھا گیا ہے مگر سب محذوشت میں جیسا کہ وہ خدشات بھی اُن ہی کی سب  
مذکور ہوئے ہیں اولاً اُن سے جو توجہ بھی مذکور ہوئی ہے وہ سب عبارتوں میں نہیں چل سکتی اسلئے سب مسلم امام شیعری کی رائے  
ہے کہ یہ قول مدوس ہے یہ توشیح کے قول کے متعلق تحقیق تھی بعض نے اس دعوے پر بزم خود و خصوص سے استدلال کیا ہے  
میں نے رسالہ مسائل السلوک من کلام ملک السلوک میں اسکو مع الجواب لکھا ہے یہاں بھی نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ  
فی الروح ومن الناس من تمسك بصل الايتان لا يبقی فی النار احد وليرقى بذلك الجنة وتقوى مطلبة ذاك  
بما اخرج ابن المنذر عن الحسن قال قلت لاهل النار فی النار قد سئل عن الجحیم لہم يوم يخرجون فیہ  
وبما اخرج ابن المنذر عن ابن جریج قال سئل عن جہنم یوم لا یبقی فیہا احد قرأوا ما الذین شقوا (الیتوا) اخرج  
ابن المنذر و ابو الشیخ عن ابراہیم قال ما فی القرآن ایتة ارجی لاهل النار من هذه الایتة خالد بن فیہ ما دامت  
السموات والارض لا فاشاء ربك قال قال ابن مسعود لیاتین علیہما رکان تصفق فیہ ابواہل و اخرج ابن جریج  
عن الشعبي قال جہنم اسرع الدارين عمران و اسرعها خرا و لک الروایات کما فی لک المنثور ایضا لکن فیہ لفظ ابن مسعود  
تحقق (۱۲) الی غیر ذلک من الآثار وقد فصل بن الجوزی علی وضع بعضہا کجہنم عن عبد اللہ بن عمر بن العاصری الی  
علی جہنم یوم ما فیہا من ابن آدم احد تصفق ابواہل ابواہل لہم یوم اول لبعض بعضہا و مرثی من الکلام  
فی ذلک وانت تعلم ان خلود الکفار مما اجمع علیہ المسلمون لا عبرة بالمخالف والقواطع اکثر من ان تحصى لا یقل



واحد انہما کثیر من هذه الاعتبار ولا دلیل فی الزیۃ علی ما یقولہ المخالف لما علمہ من الوجہ فیما ہذا قلت فسرت  
فی بیان القرآن قولہ تعالیٰ الا ماشاء ربک بقولی - ہاں اگر خدا ہی کو نکالنا منظور ہو تو دوسری بات سے علققت علیہ بقولی  
ہذا عندی ارجح الوجہ وابعدا من التکلف بتایید بالخبر المرفوع فی الذل المنثورا ہذا ذالک الخبر المرفوع نصہ اخرج ابن  
مردوئیہ عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاما الذین یشتقوا الی قولہ الا ماشاء ربک قال رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم فاما الذین یشتقوا الی قولہ الا ماشاء ربک قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انشاء اللہ ان یخرجنا من ہذا  
یشتقوا من النار فیدخلہم الجنة فعلہ قات یومئذ کون الاستثناء للتعلیل لا للتحقیق علی الذل المنثور اخرج ابی  
فالبیہ عن النشوء عن ابن عباس قال قولہ الا ماشاء ربک ان یخرجہ ہذا فی النساء النحل ہذا فی

## باو نواں نادرہ در معاملہ بابہا لیل و مجاذیب و بدلہ

الحديث - ذر والعارفين المحرئين من امي لا يملز لوهم الجنة لا النار حتى يكون الله هو الذي  
يعني فيهم يوم القيمة (خطا عن علي (رض) ترجمه - ایسے عارفین کو جو کہ میری امت میں ہونگے دُنکے حال پر چھوڑ دو  
جنگے ساتھ عالم غیب کی باتیں کیجاتی ہیں۔ مطلب یہ کہ اُنکو اسرار غامضہ مکشوف ہونے میں اُنکو اپنے فتوے ہی جنت  
میں نازل کرو اور نہ دوزخ میں (یعنی نہ اُن پر سختی ہو نہ کما حکم کر دہ ناری ہو نہ کما مراد یہ کہ اگر وہ اُن اسرار کے ساتھ کلمہ کریں  
اور غموض کے سبب سمجھ میں نہ آدیں اور ظاہر اخلاف شرع معلوم ہوں تو بے سمجھے نہ اُنکے معتقد ہو اور نہ ظاہر اخلاف شرع  
ہونیکے سبب اُنکی تفصیل کرو۔ بلکہ اُنکا معاملہ خدائے تعالیٰ کے سپرد کرو) حتی کہ اللہ تعالیٰ ہی قیامت کے روز اُنکا فیصلہ فرماوے گا  
و۔ اور بعض اوقات اُنکے بعض افعال بھی جو اُن ہی اسرار کو مکشوفہ غامضہ پہنچی ہوتے ہیں اہل ظاہر کی سمجھ میں  
نہیں آتے جیسے حضرت خضر علیہ السلام کے واقعات قرآن مجید میں مذکور ہیں گو شرع میں ایسے مبانی کے اعتبار و عدم اعتبار  
میں اختلاف ہو سکتا ہے اور اس غموض کے سبب بعض اوقات وہ اقوال افعال خلقات شرع معلوم ہوتے ہیں تو اس حدیث  
میں اُن کیساتھ معاملہ کرنا طریق بتلایا گیا ہے نہ اُنکو دلی اور نہ حسنی سمجھو اور نہ اُنکو گمراہ اور دوزخی سمجھو بلکہ اُنکو اللہ تعالیٰ  
کے حوالہ کرو اور اس معاملہ میں چند قیدی ہیں ایک یہ کہ دلیل جمالی سے اُنکا عارف ہونا معلوم ہو جاوے جیسا کہ فقہائین  
میں اس طرف اشارہ ہے اور وہ اجمالی دلیل اہل قلوب سلیمہ کا اُنکے اندر ذوقا اور قبول کا احوال کرنا اور اس اور اک کے  
سبب اُنکے ساتھ بے ادبی نہ کرنا اور اُنکے اقوال افعال پر سختی سے نگہ نہ کرنا ہے ورنہ اگر اس اجمالی دلیل سے بھی اُنکا  
عارف ہونا معلوم نہ ہو تو اُن کیلئے حکم نہیں ہے بلکہ ایسے اقوال افعال پر سختی سے انکار کیا جاوے گا اور اس قائل فاعل پر  
گمراہی و استحقاق زار کا فتویٰ دیا جاوے گا اور اُن اقوال افعال میں تاویل کی جاوے گی۔ دوسری قیدی یہ کہ دلیل تفصیلی سے

انکا عارف ہونا معلوم نہ ہو اور دلیل تفصیلی یہ کہ جو علماء و مشائخ علوم ظاہر و باطن کے جامع ہیں وہ انکو ظناً مقبول سمجھتے ہوں ورنہ اگر تفصیلی دلیل سے انکا عارف ہونا معلوم ہو تو ان کیلئے بھی یہ حکم نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ان پر مقبولیت و استحقاق جنت کا فتویٰ دیا جاوے گا اور ان اقوال افعال میں تدوین کی جائیگی جیسے اس شان کے بہت اولیاء ائمہ میں گذرے ہیں۔ حدیث انتہر شہدا عند اللہ فی الارض و نیز قصہ خضر علیہ السلام جو قرآن مجید میں مذکور ہے اسکی کافی دلیل ہے اور ایک قیدیہ کہ اُنکا کوئی عذر شرعی ہیں نہ ہو جیسے اختلال عقل ورنہ ان کیلئے مرفوع لقم ہونیکا اور اس عذر کے طاری ہونے قبل کی حالت کا اعتبار کر کے عدالت یا فسق کا فتویٰ دیا جائیگا پس کسی قسم کا فتویٰ دینے سے ممانعت ایسے شخص کے حق میں ہے جس میں دونوں احتمال ہیں اسلئے احتمال صلاح بہر دو دیتے کا فتویٰ نہ دینگے اور احتمال فساد پر مقبولیت کا فتویٰ نہ دینگے بلکہ سکوت کریں گے اور بعض اوقات اس عذر شرعی کے بین یا غیر بین ہونے میں ایک غلطی ہوتی ہے اور وہ غلطی یہ کہ بعض اوقات عقل میں اختلال ہوتا ہے جو اس سالم ہوتے ہیں جیسے بہائم کہ سلیم الحواس ہوتے ہیں مگر عاقل نہیں ہوتے بعض اہل ظاہر سلامتی حواس کو سلامتی عقل سمجھ کر دھوکہ کھاتے ہیں اور انکو غیر معذور سمجھ کر انکو گمراہ سمجھتے ہیں اسلئے اس میں سخت احتیاط کی ضرورت ہے اور بعض لوگ اسکے مقابل دوسری غلطی کرتے ہیں کہ باوجود کسی قسم کے احتمال صلاح و عذر نہ ہونیکے خلاف شرع لوگوں کے معتقد ہو کر ایسے اقوال افعال میں انکا اتباع کر کے اپنا ایمان خراب کرتے ہیں پس حدیث میں دونوں جماعتوں کی اصلاح ہے اور سہل معیار اس حدیث پر عمل کر نیکیا ہے کہ اپنے زمانہ و اہل فہم و اہل تقویٰ و اہل تحقیق و اہل احتیاط کا معاملہ ایسے لوگوں کیساتھ دیکھ لے اور ویسا ہی خود بھی کرے اور حدیث گو سند اضعیف ہو مگر اسکا مضمون آیات قرآنیہ سے متاید ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ولا تقف ما لبس لک من العلم و قال تعالیٰ ان یتبعون الا الظن وان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً و قال تعالیٰ بل کن بواہمالہ حیطة بعلمہ۔ اس سنا معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی شرح میں علامہ عزیزی و علامہ حنفی کی کچھ عبارتیں بھی بقدر ضرورت نقل کر دوں تاکہ تفصیل مذکور میں مجھکو مختصر نہ سمجھا جاوے۔ قال العزیزی عن المناوی و یظہران المراد بہما المجاذیب و انہم الذین یبیدون منہم مآظہرہ یخالف الشریع فلا تعرض لہم بشئ و نسلم امرہم اللہ تعالیٰ و قال الحنفی انہم مخالفۃ المجاذیب و التکلم فیہم ای لا یحکموا بآہم من اہل الجنة لا اعتقاد کہ فیہم الولاية و لا یحکموا بآہم من اہل النار نظر العلم المعاصی ظاہر اہل فوضوا امرہم لولائہم

مجانین الا ان سر جنونہم عزیز علی ابوابہم سجد العقل اھ



اور علامہ حنفی نے اپنی عبارت میں ایک قاعدہ زائد بھی بیان کیا ہے وہ یہ کہ ذروا کے معنی میں تقسیم کی ہے کہ آنکو چھوڑ دینا  
 معنی یہ ہیں کہ اُن سے ملو بھی مت اور انکے باب میں کلام بھی نہ کرو۔ اہ اگر محاورہ کے اعتبار سے اس تقسیم کا مدلول حدیث  
 ہونا کسی کے نزدیک محل کلام ہو تب بھی مدعا دوسرے طور پر حدیث ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ معاملہ قوی مستقل طیس سے  
 اس معاملہ فعلی کو مستلزم ہے کیونکہ جب اُس میں احتمال فساد کا ہے جو مبنی ہے معاملہ قوی کا اور اہل فساد کی مخالفت سے  
 احتساب کا وجوب ثابت ہے پس ایسے شخص کی مخالفت سے بچنا بھی واجب ہے تو یہ دوسرا جزو اگر حدیث کا بلا واسطہ بھی مدلول  
 نہ ہو مگر جزو اول کے واسطہ سے مدلول ہے فائدہ اعلم۔ **الحال** یث سالت ربی ان لا یعذب الا عین من  
 ذریۃ البشر فاعطانیہم (ش قطا فی الاقراء والاضیاء عن انس) قال العزیزی قال لعقیمی قال ذلہا  
 قبلہم البید الغافلون وقیل الذی یزید یعمد الذنوب ان عافط عنہم کھوا وغلہ وقیل ہذا الاطفال وقال الحنفی  
 ای البید الذین اخذوا دینہ عقولہم فلم یسرعوا باحد حتی بانفسہم فہم فی ساحة الرضا وان لم تقع منہم عبادة لکونہم  
 اشتغلوا ببقالی حتی عن انفسہم وقیل المراد بالحنفی عین الاطفال الذین لم یکنوا اہ قلنا لعلہ اقرب ما قالہ  
 الحنفی وان امکن ارجاع عما نقل العزیزی قالہ۔ ترجمہ۔ (حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ) میں نے اپنے  
 رب سے درخواست کی کہ بنی آدم میں سے جو لوگ غفل میں انکو عذاب دیں اللہ تعالیٰ نے وہ لوگ مجھکو عطا کر دیے (یعنی میری  
 درخواست پر انکو معاف فرمادیا)۔ ف۔ بعض لوگ فطرۃ یا کسی حالت کے غلبہ سے ایسے ہوتے ہیں کہ وہ قانون شرعی سے  
 غیر مکلف تو نہیں ہوتے مگر پورے باہوش و باخبر بھی نہیں ہوتے اسلئے اُن سے بعض احکام میں غفلت ہو جاتی ہو جو  
 معنی ما قال الحنفی وان لم تقع منہم عبادة اور باوجود مکلف ہونیکے احکام میں کوتاہی کرنا ظاہر ہے کہ گناہ ہے تو  
 یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اُن سے گناہ کا کام بھی ہوتا ہے پس ایسے گناہ اُن سے ہو سکتے ہیں نہ وہ گناہ جو بلا واسطہ گناہ ہیں  
 جیسے زنا و سرقة و شرب خمر وغیرہا۔ ہو معنی ما قال العزیزی لم یعمدوا الذنوب وهو حاصل الاجماع الذی قلنا  
 ظاہر ہے کہ حدیث میں ایسے ہی لوگ مراد ہیں اور اطفال غیر مکلفین کا مراد ہونا بعید ہے کیونکہ قانون شرعی سے اُن میں  
 تو مواخذہ کا احتمال ہی نہیں اسلئے وہ محل سوال ہی نہیں بخلاف ان مذکورین کے کہ بوجہ مکلف ہونیکے مواخذہ کے مستحق ہیں  
 اسلئے اپنے انکے متعلق درخواست عدم مواخذہ کی فرمائی کیونکہ ایسے لوگوں کو پابندی احکام میں سخت اہتمام کی حاجت ہے اور  
 ایسے شدید اہتمام پر دوام عادیہ متعسر ہے لہذا متعذر نہیں اپنے انکے تعسر و نظر فرما کر شفاعت عدم مواخذہ کی فرمائی  
 جو قبول ہو گئی۔ اسی سنت نبویہ الہیہ کے موافق شیوخ مرین بھی ایسے لوگوں کیساتھ معاملہ عفو و صغح کا کرتے ہیں جنکی نسبت  
 معلوم ہو جاتا ہے کہ انکی قوت فکر یہ ضعیف ہے اگر اسکا استعمال کرنا چاہیں تب بھی غفلت ہو جاتی ہے تو گو معذور نہیں

مگر کا معذور ہے پس یہ لوگ علوم عقل تو نہیں مگر سلیم عقل بھی نہیں بلکہ سفیم عقل یا حقیم عقل میں جنکی تعبیر کیلئے عوت و محاورہ میں بدل کا لقب مناسب ہے، ف ۲۔ اگر اس حدیث کو حدیث ذوالعارفین سے لے کر کیا تو علامہ جلیلی نے جو کہ حرف ذال کی اول حدیث ہے تو جن کو نو کی حالت خلاف ظاہر ہے انکی اقسام اور ان اقسام کے احکام کی کافی تحقیق معلوم ہو سکتی ہو گا علم

### ترجمہ سوال نادرہ در طریق جواب الزامی

سوال۔ اور ایک امر یہ ہے کہ مرزا نے حضرت مسیح اور حضرت حسینؑ و حضرت علیؑ کے اوپر طعن و تشنیع بہت کیا ہے اور آخر میں یہ فقرہ لکھ دیتا ہے کہ میں تو اپنے علیؑ کو جو نبی عظیم یا حضرت حسینؑ و علیؑ کو جو ہمارے ہیں نہیں کہا ہے بلکہ عیسائیوں کے مسیح کو جس نے خدائی کا دعویٰ کیا ہے اور جس کا قرآن میں ذکر نہیں ہے کہا ہے اور شیعوں کے حسن اور علیؑ کو کہا ہے چونکہ عیسائیوں نے ہمارے حضرت کو اور شیعوں نے ہمارے خلفاء ثلاثہ کو بہت بُرا کہا ہے اسوجہ سے ہم نے بھی انکے مسئلہ موضوعہ بصفات موصوفہ بخیال انکے کو کہا ہے آیا ایسا پیرا یہ اور حیلہ کر کے حضرت حسینؑ و مسیح و علیؑ علیہم السلام پر کسی قدر حملہ جائز ہے۔ یا قطعی ناجائز ہے اگر کوئی الزام اُن پر دیا جاوے تو اسکی کیا صورت ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ عیسائیوں کے مقابلہ میں حق مسیحؑ علماء سلفِ خلف نے ایسا حملہ کیا ہے۔ اور علماء اہل سنت نے مقابلہ شیعیان کے برتاؤ کیا ہے یہ کہاں تک صحیح ہے۔

جواب۔ گو مناظرین کی ایسی عادت ہے مگر قرآن مجید کی ایک آیت دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ امر قبیح ہے وہ قیامت

یہ ہے لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء اس کا شان نزول مفسرین میں مشہور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقات کی ترغیب فرمائی تھی جس پر یہود نے یہ بات کہی یہ یقینی ہے کہ انکا یہ عقیدہ نہ تھا بلکہ محض الزام کے طور پر کہا تھا کہ حضور کی ترغیب کے (نوذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا حاجت مند ہونا لازم آتا ہے مگر انھوں نے اس قضیہ شرطیہ کو صورتہ عملیہ میں کہا ہے اللہ تعالیٰ نے اسکی تصحیح فرمائی۔ گو انکا بطور قضیہ شرطیہ کہا بھی بوجہ لزوم تکذیب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قابل تصحیح ہے۔ مگر اس مقام پر اس کا ذکر نہیں فرمایا۔ صرف امراول کی تصحیح پر اکتفاء فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس طرح کا پیرا یہ قبیح ہے۔ اگر کسی نے ایسا کہا اُس کی تاویل کرینگے کہ مقصود الزام ہے اور کہیں گے کہ انھوں نے آیت میں غور نہیں کیا ہو گا اور خدا صکر جب یہ کہنا معنی الفین کی زبان سے اپنے بزرگوں کو برا بھلا کہلانے کا سبب بنجاوے اُس صورت میں تو دوسری وجہ بھی ممنوع ہونے کی بانی جاوے گی۔ قال تعالیٰ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم۔ اور سلف کے کلام میں ایسے عنوانات نظر سے نہیں گذرے۔

### چونوال نادرہ در تحقیق خضاب اسود

فائدة فقهیہ فی تحقیق حکم الخضاب الاسود۔ استدلال المجوزون بفعل الحسين بن علی رضی اللہ عنہ



الذی رواہ البخاری فی باب مناقب الحسن والحسین عن انس بن مالک قال فی عبدی اللہ بن زیاد  
الحسین فجعل فی طشت فجعل ینکث قال فحسنت شیئا فقال انس کان انس یسبح رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم وکان (الحسین بن) محضوباً بالوسمة اجم.

**والجواب** - عندا مانعین بما فی الحاشیہ وھذا عبارت ظاہریہ وان کان معارضاً لقولہ علیہ السلام  
جنوبہ السواد لکن المنع کان محضوباً بالوسمة الخالصة والخضب بہا وحده لا یسود الشعر فاندفع للتعارض  
بینھما لان المنع عندہ السواد البحت او کون السواد غالباً علی الخلاء لانا العکس منشأ الشریعة بھیمہ ان  
لا یلتبس الشیب بالشباب الشیب بالشباب علان الحسین کان غاریا شھیداً فالتخضب بالسواد اجاز فی الخ  
صیحہ والمحشی ان کان غیر معلوم لکن لا یصل ان حقیقۃ الجواب لمنع وهو مطالبة الدلیل لکل واحد حق  
المطالبة (و رجب سیدہ) ثم ارا فی المحبی المولوی غیر مسیحی الحدیث فی البخاری ھکذا احدثنی انس بن  
مالک قال قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فکان انس اصحابہ یوبکون فظفر بالحناء والکتم حتی قنوا لونا  
صیحہ باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ الی المدینۃ.

### بہکینوال نادورہ در اجماع بر حرمت اخذ لحمیہ دون القیض

قال الطحاوی فی کتاب الصوم قیل یصل لعود خزان الاخذ من الخیمۃ و القیضۃ کما یفقد بعض المغایبہ و فحش  
الرجال لیریح احد و اخذ کلما فعل عودا لھند و محسوسا لا فاجد اھ فحش اذ من علی فعل هذا  
المحرم یفسد وان لم یکن ممن یتیحونہ ولا یعدونہ فادع الی اللہ والمرورۃ اھ تنقیح فتاوی جامعہ  
ص ۳۵۱ قلت (الافق) قولہ لیریح احد من فی الاجماع فقط - ازا قاسم ربيع الثاني ۱۳۳۵ھ.

### چھینوال نادورہ در حساب صاع و در ہم

فی الدر المختار (وهو) الی صاع المقبر ما یسع الغا و اربعین درهما من ماش او عدس (۳۳) وفي  
شرح الباقیہ وعندنا نصف صاع من العراق وهو منوان وامن فائہ وثمانون مثقالا او منہ ايضا کل  
عشرۃ منی لیسعہ مثاقیل وقال صاحب الغیث مثقال بقول اقوی ۳۰ ماشہ ہست پس بحساب درخت  
صلع دو سو تہتر تولہ کا ہوتا ہے کیونکہ سات مثقال کے سات سو اکیس ماشہ ہوتے ہیں اس کو سوال قصہ یعنی ۳ ماشہ  
رقی در ہم وزن ہوا اور ایک ہزار چالیس درہم کے ماشہ تین ہزار دو سو چہتر ہوئے اور بحساب شرح وقایہ دو سو تہتر تولہ  
کا صاع ہوتا ہے فقط تین تولہ کا فرق ہے اب اس کے سیرینی اپنی مروج تول کے حساب ہر شخص بناے جو کہ اکثر

قول سے عام طور پر سب جگہ واقفیت ہے اس واسطے اسکا حساب درج ذیل ہے۔

چونکہ حساب مذکورہ بالا میں تولہ بارہ ماشہ کارکھا گیا ہے اور انگریزی تولہ یعنی روپیہ ۱۱ ماشہ کا ہوتا ہے اور سیر اسی روپیہ بھر ہوتا ہے اس واسطے (سیر انگریزی تولہ ۶۰) تولہ ۸ ماشہ کا ہوا اور صاع انگریزی تولہ کی رو سے ۲۸ تولہ ۸ ماشہ ہر رتی کا ہوا جس کے تین سیر آٹھ چھٹانک چار تولہ آٹھ ماشہ ہوتے ہیں (اور بلحاظ کس خفیف ۳ سیر ۹ چھٹانک ہوا) اور صدقہ فطر ایک سیر ۱۲ چھٹانک دینا چاہئے۔ اور ۸۸ روپیہ بھر کے سیر سے بھی اس علاقہ (یعنی ضلع مظفر گڑھ وغیرہ) کی واسطے حساب لکھا جاتا ہے۔ اس سیر میں بھی تولہ ۱۱ ماشہ کا ہوتا ہے اس واسطے ایک صاع اس سیر سے تین سیر اور ساڑھے تین چھٹانک ہوتا ہے۔ پس صدقہ فطر ایک سیر پونے نو ۸ چھٹانک دینا چاہئے۔

نوٹ ۱۔ یہ وزن حساب کی رو سے لکھا گیا ہے احتیاطاً اسی سیر سے پونے دو سیر اور انگریزی سیر سے پورے دو سیر صدقہ فطر ادا کرنا بہتر ہے۔ ۲۔ ایک مد حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے پاس تھا جسکی مسلسل سند حضرت زید بن ثابتؓ کے مد تک (جو کہ انھوں نے حضرت رسول ﷺ کے مد سے ناپ کر بنایا تھا) پہنچی ہے اسکو حضرت مولانا تھانوی مدظلہ العالی نے دوسرے تہ بھر کر وزن کیا تھا کیونکہ نصف صاع دو مد کا ہوتا ہے تو ۸۸ کے سیر سے ڈیڑھ سیر ڈیڑھ چھٹانک ہوا تھا جو حساب مذکورہ بالا کے تقریباً مطابق ہے صرف پونے چھٹانک کا فرق ہے جو بہت زیادہ نہیں ہے۔ تحریر مذکور بالا میں درہم کا وزن ۳ ماشہ ۱۱ رتی اور مثقال کا بحوالہ غیاث ساڑھے چار ماشہ لکھا گیا ہے یہی اوزان مظاہر حق میں نواب قطب الدین صاحب نے بھی لکھے ہیں نیز حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب کی ریاض میں بھی دو سو تہتر تولہ صاع کا وزن بحوالہ مظاہر حق و در مختار درج ہے اور مستند کے موافق بھی یہی وزن ہے اور یہی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ درہم ۳ ماشہ ۱۱ رتی اور مثقال ساڑھے چار ماشہ کا قرار دیا جاوے لیکن مولانا عبدالحی لکھنوی نے حاشیہ شرح دقایہ میں جو حساب درج فرمایا ہے اس میں درہم دو ماشہ ڈیڑھ رتی کا اور مثقال ۳ ماشہ ایک رتی کا قرار دیا ہے جسکی وجہ سے سونے چاندی کے نصاب زکوٰۃ میں بھی بہت فرق پڑ گیا کہ سونے کا نصاب پانچ تولہ دو ماشہ چار رتی اور چاندی کا چھتیس تولہ پانچ ماشہ چار رتی ہوا اور صاع کے وزن میں بھی بہت فرق آگیا تحقیق کرنے سے معلوم ہوا کہ بنار اس تفاوت کی یہ کہ مولانا موصوف نے چار جو کی ایک رتی قرار دی ہے اور غیاث و مظاہر حق کے قول پر تقریباً تین جو کی ایک رتی ہوتی ہے اس بنا پر تفاوت کے معلوم ہونے پر ہم نے خود جو اور رتی کا وزن احتیاطاً کیسا تھا کیا تو ثابت ہوا کہ ایک رتی کے وزن میں چار جو نہیں چڑھتے پھر مجموعہ شتر جو کو جو حسب تصریح شامی وغیرہ درہم کا وزن ہے کیجا کر کے تولہ لگایا تو تقریباً چیس رتی وزن ہوا جس سے معلوم ہوا کہ حساب صحیح دی ہے جو بحوالہ مظاہر حق وغیرہ ذکر کیا گیا ہے کہ



درہم کا وزن ۳ ماشہ اترتی ہے۔ اور مولانا لکھنوی کے حساب کے متعلق یہ ممکن ہے کہ اتفاقاً چھوٹے جوہر آئے ہوں جن سے وزن کیا گیا یا وزن کر کے وقت اتفاقاً چھوٹے جوہر دیکھا گیا ہو نیز رتی یعنی گونگی بھی چھوٹی بڑی ہوتی ہیں ممکن ہے کہ کبھی بڑی گونگی سے ٹولا گیا ہو ہم نے اسی احتیاط کے مد نظر بہت سے جوہر سے متوسط جوہر بہت سی گونگیوں سے متوسط گونگی تلاش کر کے وزن کیا ہے اور اسکے علاوہ فقہار نے درہم شتر جوہر کا اور مثقال شتر جوہر کا لکھا ہے اور چاندی کا نصاب دوسو درہم اور سونیکا نصاب بیش مثقال اور صاع ایک ہزار چوبیس درہم اور نصف صاع پانچ سو بیس درہم کا لکھا ہے اگر ہمارے تولنے کا اعتبار نہ ہو تو جس کا جی چاہے شتر جوہر کو تول کر درہم کا وزن معلوم کرے اور اسکو دس سو سے ضرب کر چاندی کا نصاب اور پانچ سو بیس سے ضرب کر نصف صاع نکالے اور شتر جوہر کو تول کر مثقال کا وزن معلوم کرے اور اسکو بیس سے ضرب کر سونے کا نصاب نکالے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ملک زکوٰۃ میں بھی ہمارے حضرات اکابر نے اسی وزن کو مستبرد رکھا ہے کہ ساڑھے باون تولہ چاندی جو روپے کے حساب کے لیے بھر ہوتی ہے اس پر زکوٰۃ واجب ہو نیکیا فتویٰ دیا ہے (ساڑھے باون تولہ کے ۳ ماشہ اترتی ہے) اور درہم مان کر پورے دوسو درہم ہوتے ہیں اسی طرح بیش مثقال جو سونیکا نصاب زکوٰۃ ہے اس کے بحساب ۳۰ ماشہ فی مثقال ساڑھے سات تولہ قرار دیتے ہیں۔ فقط واللہ الحمد۔ کتابہ الاحقر عبد الکریم گتھلی عفی عنہ خانقاہ

لہذا یہ خانہ بھون۔ ۲۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۵ھ

نوٹ متعلق عبارت بالا۔ مولانا عبد الکریم صاحب کی تحریر میں جوہر کی عبارت تھی اُس میں کچھ خدشہ ظاہر ہوا اس نے حسب ایماریہ حضرت حکیم الامت قدس سرہم نے اس کو اپنی عبارت میں بدل دیا ہے محمد شفیع دیوبندی جیل احمد آبادی

## شہاد و نوال نادرہ در تحقیق مسئلہ التصرف

صحیح عنہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض الاحداث ضربہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صد وربع صلی اللہ علیہ وسلم بید الشریفہ علی بدن بعض لڑکھان لو سو ستی الاول لہ تعالیٰ تعرض فی لثانی۔ فلا ھم ظاہر ھذا الاحداث استعمال التصرف ولا بعد الاستئصال بلعناھا علی کون مثل ھذا التصرف مستلک اذ اذق النظر لایتم ھذا الاستئصال لایکون تصرفاً لیتوقف علی ان جمع ھم خاطر الحدیث الا انارہ لویثبت بل یحتمل ان فعل افضل بعد انکشاف علیہا لویثبت بنفس ھذا العمل مزبور ان یجمع ھم خاطرہ ولیس ھذا من التصرف المتعارف شیء ومن یحسب ان العلماء ھذا الواقع فی باب المعجزات التي تغاثر التصرفات۔ وما سبق فی الغریبہ ۹۷ من اثبات تصرف صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض الواقعات فلا یشكل لاننا در قليل والغالب علی عادتہ صلی اللہ علیہ وسلم عدم التصرف۔

## اٹھاؤ تو اس نادرہ و تحقیق جہر و ضرب و مد و تکرار بعض کلمات ذکر و اقتصار بر معمول بدون عامل

فائدہ رابعہ و خمسین۔ (تمہ النکت الدقیقہ ضمیمہ حقیقۃ الطریق من اجزاء التکشف۔) اس کا موقع  
مضمون دوم کے ختم کے بعد ہے جو اس عبارت پر ختم ہوا ہے یا دوسرے کے قریب یعنی اس عبارت کے بعد ذیل کی عبارت  
بڑھا دی جائے (دلیل دیگر با شتر اک علت۔ حدیث۔ عن البراء قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اللہ  
یوم الخندق حتی اعلموا غلبتہ یقول واللہ لولا اللہ ما اھتدینا) ولا تصدقنا ولا اصلینا فانزل سکینۃ  
علینا وثبت الاقدام ان لا قینا + ان الاولی قد بغوا علینا + اذا ارادوا فتنہ ابینا + ورفح بها صوتہ ابینا ابینا  
و بطریق اخر قال ثمر بن عبد صوتہا خرها (ای ابینا) رواھا البخاری فی باب غزوة الخندق۔ ترجمہ کا حاصل  
یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ خندق میں یہ جہر پڑھ رہے تھے واللہ لولا اللہ ما اھتدینا الخ اور اسکے ختم پر جو  
کلمہ ہے ابینا اسکو مکرر اور آواز کو دراز اور بلند کیے فرماتے تھے۔ اس حدیث کی دلالت ضرب کی مشروعیت پر اس طرح  
ہے کہ بعض کلمات میں ضرب کے مقصود اثر خاص کا اہتمام ہے اور یہی اہتمام اثر خاص مقصود تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم  
کا کلمہ ابینا کے تکرار اور جہر و مد صوت کے پس علت کے اشتراک حکم بھی متعدی ہو جاوے گا اور یہ حدیث جس طرح مشروعیت  
ضرب پر معنی دال ہے اسی طرح جہر بالذکر و مد صوت بعض کلمات و تکرار بعض اجزاء کلام جیسے لا اللہ بدون تکمیل  
جملہ پر بھی نص دال ہے۔ اولین پر دلالت ظاہر ہے ثالث پر دلالت کی تقریر ہے کہ پورا کلام مقصود مجموعہ ہے  
عامل و معمول یعنی شرط و جزا کا یعنی اذا ارادوا فتنہ ابینا مگر آپ نے صرف ایک جزو یعنی جزا کو کہ معمول ہے تکرار  
فرمایا بدون شرط کے جو کہ عامل ہے اسی کے مشابہ ہے تکرار لا اللہ معمول کا بدون لا الہ عامل کے تو اس سے مضمون  
آئندہ یعنی سوم کی بھی ایک زائد دلیل حاصل ہو گئی۔

تقریر مطلوب بعنوان دیگر۔ حاصل اس ضرب کا کلام کے ایک جزو کے طرز ادا کا دوسرے اجزاء کے طرز ادا  
سے مختلف کروینا اور بدل دینا ہے یعنی سخت و سہولت و سلاست و سکوت و شدت و جزالت کی طرف اور یہی تبدیل  
کلمہ ابینا میں متحقق ہے گو یہ وقت مقیس علیہ میں بہیئت رفع صوت کے مقیس میں بہیئت ضرب اور ظاہر ہے کہ  
خصوصیت رفع صوت کا جواز کیلئے شرط ہونا یا خصوصیت ضرب کا جواز کیلئے نافع ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں اور  
اشترک علت کے بعد ایسی خصوصیات کا تفاوت مقیس علیہ میں شائع ہے اب یہ بات رہ گئی کہ مقیس میں اس  
تبدیل طرز ادا کی ضرورت ہی کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہی ضرورت ہے جو مقیس علیہ میں ہے یعنی اہتمام اثر خاص جیسا



تقریر اول میں مذکور ہوا ہے تو اس وقت جب داعی مقیس میں مصلحت اور حکمت کو کہا جائے اور اگر مقیس میں داعی جوش طبعی کو کہا جائے تو سنت میں اسکی بھی نظیر ہے۔ وہو علی ثاد المعادن مسلک کان صلی اللہ علیہ وسلم اذا خطب احمرت عنقه وعلا صوته واشتد غضب حتى كان من ذبح جیش الحديث۔ اور ان دونوں یعنی مذکورہ روایت بخاری و مسلم کے علاوہ ایک اصل سنت میں اور ہے جو دونوں وجہ کو محمل ہے یعنی تغیر اضطرابی کو بھی جو بوجہ تشابہ مقیس میں تغیر طبعی کا نام ہو سکتا ہے اور تغیر اختیاری کو بھی جو بوجہ تشابہ مقیس میں تغیر بصوت مآخذ ہو سکتا ہے اور وہ اصل واقعہ ہے قرآنہ نبویہ بالترجیع کا جسکو بعض علماء نے اختیارات کہا ہے اور بعض نے اضطراب سے وہو فی ثاد المعادن صلی اللہ علیہ وسلم رجس يوم الفتح فی قراءته انا فتحنا لك فتحا مبينا وحكى عبد الله بن مغفل ترجيعه انا اثلث مرات ذكره البخاری ثم قال صاحب الزاد ان هذا الترجيع منه صلى الله عليه وسلم كان اختيالا لا اضطرابا الهذ الناقصة كما ذهب اليه البعض وهما القولان في الواقعة حادثة اعلم ۲۲ ج ۲ ص ۳۳۹۔

**سٹھواں نادرہ در تحقیق علمی و عملی مسئلہ مولد شریف مع ماہا و علیہا**  
رسالہ تلج الصدق میں یہ مضامین نہایت مفصل تو ضیح سے بیان کو گزیر طویل ہو چکی ہے نقل نہیں کیا گیا جسکو اشتیاق ہو کر ہذا کو مطالعہ فرما  
**سٹھواں نادرہ در توجیہ سرعت سیر معراج شریف بطی زمان و مکان**  
ووجه هذه السرعة بعضهم سرعة السیر مع كون المكان والزمان باقین علی حالهما كما فی الروح والظاهر ان للمسافة التي قطعها علی الصلوة والسلام فی مسیر دكانت باقية علی مثلها دكانت المسافة فی غاية الطول ففي حقائق الحقائق كانت المسافة من مكة الى المقام الذي روى الله تعالى فيه الى نبيه صلى الله عليه وسلم الا ان قد تلت مائة الف سنة وقيل خمسين الفا وقيل غير ذلك منهم وبعضهم بطی المسافة مع كون الزمان علی حاله ويثبت كما فی الروح الصوفية وبعض الفقهاء الاولياء كرامة والكتب ملائ من حكايات الثقات هذه الكرامة لكن من الصالحين قال بعدا سطر وحجل بعض الحنفية مثبتة لهم كفرهم اخرون وليس وجها هراهم قلت بجوازہ قال بعض الحكماء سماه طفرة وهو الوصول من مكان الى مكان اخر بحيث لا يمر المسافة التي بينهما ولا يجاوزها وبعضهم ينشر الزمان مع بقاء المكان علی حاله وفي الروح وقد اثبت الصوفية الاولياء ينشر الزمان لهم في ذلك حكايات عجيبة والله تعالى اعلم بصحتها اليها من تعرض لذلك من المنتشر عن فروع امور راء عقولنا المشوبة بالادھام۔ مثله في ذلك من قال لا زل ولا بد نقطة واحدة الفرق بينهما بالاعمال وليس في ذلك عندی الا المتجر دور من جلابیب ابدانهم وقليل ما هم له وفيه في موضع اخر علی ان الزمان

کالمعجزات مجرہولہ کیفیۃ فتؤمن بما صح منہما ونفوض کیفیۃ الیہما لا یجوز شیء سجانہ و تعالیٰ و مثل علی المسائل  
 بالحدیث من نشر الزمان انا مؤمن و اللہ تعالیٰ الحمد ما یصح نقلہ من الامریۃ المکرر جھول المجہول لیس برسول  
 و اللہ تعالیٰ للموفق للصواب اھ قلت اطلت فیما نقلت تبیینہا علی مسئلۃ علی المكان نشر الزمان مثلاً ہما نشر  
 المكان و علی الزمان بجمیعہا قالت الصوفیۃ و لہما كان مقام خبر المعراج مناسبا لهذا التحقیق لاحتمال تنزیلہما علی  
 المسئلین منہما کما مر اور دتہ فی هذا المقام و اللہ العلام بحقیقۃ کل مرام۔

### ا کسٹھوال نادرہ در حل مشبہ متعلق تفضیل عرب بر عجم و نسب

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین مسائل ذیل میں (حک) قرآن شریف میں کہیں ایسا بھی حکم ہے کہ عجم کے نو مسلموں سے  
 آباؤی مسلمان زیادہ شریف ہیں اور اگر ہے تو کون سے پارہ میں اور کون سے رکوع میں ہے۔ یا صحاح ستہ کی کتابوں میں کس  
 مضمون کی حدیث بھی ہے کہ عجم کے نو مسلم سے آباؤی مسلمان زیادہ شریف ہیں اور اگر ہے تو کونسی کتاب اور کون سے صفحہ میں یہ  
 حکم ہے؟ (حک) آباؤی مسلمان شریف ہیں ان نو مسلموں جو خود مسلمان ہو ہو یا اسکا باپ مسلمان ہو ہو یہ قول معصوم  
 کا ہے یا علماء کا ہے کیونکہ یہ قول کافر مشرکوں کو ایمان لانے سے روک رہا ہے یہ قول قابل عمل کر نیکی ہے یا انہیں؟  
 (حک) عجم کے آباؤی مسلمانوں کے مقابل میں عرب شریف کے نو مسلم زیادہ شریف ہیں۔

الجواب۔ ان سوالات کے ضمن میں مسائل نے چند دعوے بھی کئے ہیں ان میں سے بعض بطور نمونہ کے مع مناشی کے  
 ذکر کئے جاتے ہیں قولہ قرآن شریف میں کہیں ایسا بھی حکم ہے الخ و قولہ صحاح ستہ میں اس مضمون کی حدیث بھی ہے الخ  
 اس میں دعویٰ ہے کہ صرف قرآن و حدیث خصوص صحاح ستہ کی حدیث حجت ہے۔ کتب ستہ کے علاوہ دوسری احادیث اور  
 اجماع و قیاس حجت نہیں۔ قولہ یہ قول معصوم کا ہے یا علماء کا ہے الخ ظاہر معصوم سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
 ہیں تب تو اس میں بھی وہی دعویٰ ہے جو اوپر گذرا لیکن اگر معصوم میں اہل اجماع کو بھی داخل کیا ہے اس بنا پر کہ ان میں گوہر  
 ہر واقعہ معصوم نہیں لیکن مجموعہ معصوم ہے حدیث ان اللہ لا یجمع امتی علی الضلالۃ تو قیاس کی حجیت کی نفی کا دعویٰ اب  
 بھی باقی ہے۔ قولہ۔ کیونکہ یہ قول کافر مشرکوں کو ایمان لانے سے روک رہا ہے الخ اگر یہ محذور دونوں تقدیروں پر لازم کیا  
 خواہ وہ معصوم کا قول ہو یا علماء کا تب تو بڑا شنیع دعویٰ ہے کہ معصوم کے قول کا محض ایک رکن سے رد ہے اگر انھوں  
 معصوم سے مراد پیغمبر ہوں تو اس کی شاعت کی کوئی حد نہیں کہ نص کا انکار ہے اور اگر صرف علماء ہی کے قول پر یہ  
 محذور لازم کیا ہے تو اول تو نفس مسئلہ تفاضل بالاسلام و بالعربین کسی مستوع کا خلاف منقول نہیں گو بعض جزئیات میں  
 اختلاف ہو تو مسئلہ اجماعی ہوا تو اجماع کا رد ہے اور اگر اجماعی بھی نہ ہوتا تب بھی ہمیں علماء کے عدد کثیر کی تحقیق کی پہلی



کہ انھوں نے اتنی بڑی مضرت کا احساس نہیں کیا اور یہ سب لوازم دعاوی ہیں۔ علاوہ اسکے اس میں جو مانعیت کا دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہ قول کافر مشرکوں کو ایمان لانا ہے روک رہا ہے الخ سو یہ مانعیت کل کفار کے اعتبار سے ہے بعض کے اعتبار سے شق اول تو مشاہدہ باطل ہے کیونکہ باوجود اس مسئلہ کے مشہور ہونے کے ہزاروں کفار برابر اسلام قبول کرتے رہے ہیں اور جن کو بعد میں معلوم ہوتا ہے وہ بھی سب مرتد نہیں ہوتے اور شق ثانی پر اس مسئلہ کی کیا تخصیص بعض کفار کیلئے تو دوسرے ایسے مسائل بھی مانع عن الاسلام ہو رہے ہیں جو قطعی الثبوت قطعی الدلالة لخصوص سے ثابت ہیں مثلاً جہاد واسترقاق و تعدد نکاح و منسوعیۃ طلاق و ذبح حیوانات وغیرہ باطن الاسلام الی لا یتنبأ بی تو کیا مسائل صاحب ان مسائل کے ابطال کا التزام کر سکتے ہیں بلکہ خود اس مسئلہ کا مقابل ساواۃ مطلقہ بعض کفار کے لئے مانع عن الاسلام ہو سکتا ہے مثلاً اگر کسی ہندو میں معزز راجپوت کو معلوم ہو جاوے کہ میں مسلمان ہو کر شرافت میں ایک نو مسلم بھتیجی یا چھاری کی برابر سمجھا جاؤں گا اور اگر وہ میری لڑکی کیلئے پیام دے تو خاندانی تفاضل یعنی عدم کفارت کا عذر کرنا میرے لئے موجب مصیبت و موجب عقوبت آخرت ہوگا تو کیا ممکن نہیں ہے کہ معلوم کر کے وہ اسلام سے روک جاوے تو یہ محذور دونوں جانب برابر رہا پھر اس مانعیت کے کیا معنی بہر حال یہ سوالات اس عنوان کے تحت دعویٰ کو مستلزم ہیں اگر اب بھی اس عنوان کو باقی رکھا جائے ہے تو ان دعویٰ کو ثابت کیا جاوے ورنہ عنوان بدلا جائے جس پر کسی غیر مسلم مقدمہ کا دعویٰ نہ ہو فقط ارجحاً دعویٰ لافریضہ

**باصطحوال نادردہ تحقیق حفاظت جسم الطہر نبوی**

سوال (۱) اجساد انبیاء کے تغیر سے محفوظ رہنے کے بارہ میں صرف ایک روایت نظر سے گذری کہ ملکسلط الارض علی اجساد الانبیاء او کما قال لیکن آپ کے وفات کے بعد جو حالات نظر سے گذرے اُس میں ایک روایت یہ کہ آپ کا پوتا خلیفہ بنے اور ایک یہ کہ استخار خضر و آپ کی وفات معلوم ہوئی ایک روایت یہ کہ آپ اس وقت تک دفن ہوئے حتیٰ رہا فیضا ایک میں کہ حتیٰ رہا باطل ہو اسی تغیر سے حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے مانعین فن برجحت قائم کی کہ دیکھو تمھارے نبی کی وفات ہو گئی پھر حضرت عباس نے بھی فرمایا کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے اس تغیر جسم سے یہ نتیجہ نکالا کہ مانعین دفن کیلئے ایسی کیفیت تغیر ظاہر کیا گیا تاکہ وہ دفن ہو جانے دین اور معراج روحی کے خیال سے باز آجائیں۔ واللہ اعلم ورنہ بالیقین آپ جس مبارک قبر شریف میں اپنی اہلی حالت میں مدفون و مصون ہے زیادہ تعجب یہ کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں احد میں ایک نہر جاری کی گئی نہر میں قبور شہداء مانع تھیں تو ماہرین نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ سوائے قبور پر سے نکالنے کے ہمیں اور کوئی راستہ نہیں ہے تو انھوں نے اجازت دیدی جب نہر کیلئے قبور رکھ دی گئیں تو روایت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ شہداء کی لاشیں اس طرح برآمد ہوئیں کہ معلوم ہوتا تھا سو رہے ہیں پھر انھیں کندھوں پر

لادلا کر وہاں سے علیحدہ کیا گیا اور اسی سلسلہ میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے پاؤں میں پھاڑ لگ گیا تو خون نکل آیا حالانکہ یہ واقعہ کم از کم شہادت کے چالیس سال بعد کا ہے مجھے جہاں تک معلوم ہے ایسی کوئی روایت نہیں ہے کہ جسمیں اجساد شہداء کی محفوظ رہنے کا وعدہ ہو جب شہداء کے اجساد محفوظ رہے تو انبیاء علیہم السلام کے اجساد بدرجہ اعلیٰ محفوظ ہونگے کیونکہ ان کے لئے وعدہ بھی ہے

**الجواب فی التفسیر المظہری**۔ اخرج الحاكم و ابو داؤد عن اوس بن اوس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله حرم على الارض ان تاكل اجساد الانبياء۔ و اخرج ابن ماجه عن ابى الدرداء نحوه۔ اس باب میں اور بھی احادیث ہیں اور جو تغیرات سوال میں نقل کئے ہیں وہ تاثیرات ارض کی نہیں اسلئے قارض نہیں بلکہ تغیرات خواص صحت سے بھی نہیں ایسے تغیرات احیاء میں بھی مرض کے سبب ہو جاتے ہیں اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا قول الیہ یہی تغیرات پر محمول ہوگا اور استدلال تقریب فہم کیسے ہوگا اور یہ سب جیسے کہ ان روایات کے رجال ثقات ہوں ورنہ روایات ہی حجت نہیں پس قارض ہی نہیں باقی شہداء کیسے بھی بلکہ بعض دوسرے صحابہ کیسے بھی وعدہ کی احادیث وارد ہیں

**فی التفسیر المظہری** بروایۃ الطبرانی قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المؤمن المحاسب كالشهيد لا يخطئ في اذات لم يد في قبة و اخرج ابن مندة عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مات حامل القرآن ادى الله تعالى الى الارض ان لا تاكل لحمه فتقول الارض يا رب كيف اكل لحمه و كلامك في جوف قال بن مندة وفي الباب عن ابی ہریرۃ و ابن مسعود و اخرج المروزی عن قتادہ قال بلغنی ان الارض لا تسلط على جسد الذی لم یعمل خطیئة۔ اور محکم ان روایات کی صحت یا سُن کی تحقیق نہیں لیکن تعدد خود اسباب تقویت ہے اور کوئی دلیل معارض نہیں اسلئے قبول کرنا ضروری ہے اور صاحب روح المعانی کا یہ قول و ما یحکم من مشاہد بعض الشہداء الذین قتلوا منذ فأت سنین و انهم الى المیرم تشخب جروحهم و ما اذا رفعت العصا بة فذلک ما رواه هیان بن میان و ما هو الا حدیث خزافہ و کلام یشہد علی مصدقہ تقدیر المسخافة۔ و احب الرد ہے لکون مخالفاً للمشاهدة المتواترة فمنها ما فی المظہری اخرج مالک عن عبد الرحمن بن صعصعة انه بلغه ان عمر بن الجموح و عبد الله بن جبیر الانصاری کان قد حفر السیل قبرهما الی قولہ فواجدا لیرتغیرا کا انھما ماتا بالامس و کان بین احب بن جعفر عنھما ستة و اربعین سنة و اخرج البیهقی ان معاویۃ لما اراد ان یجری کظافة نادی من کان لہ قتیل بلحد فلیشہد فخرج الناس الی قتلاھم فوجدوھم رطابا یلینون فاضا بہ المسخاة رجل رجل منهم فانبعث دما و اخرج ابن ابی شیبۃ و نحوه و اخرج البیهقی عن جابر و فیہ غاضت المسخاة قدم حمزۃ فانبعث دما و اور اگر کوئی واقعہ اس کے خلاف پایا جاوے اس کا جواب بیان القرآن کے متن و



حاشیہ موائد العوائد میں مذکور ہے۔ الحاشیہ علی قولہ۔ اور یہ سب جب تک کہ روایات کے رجال ثقافت ہیں ورنہ روایات ہی حجت نہیں اہ۔ اور اس احتمال میں مضمون ذیل سے اور قوت ہو گئی۔ فی الصحیح السیر لمولانا عبدالمروت القادری طبقات ابن سعد عرصہ سے معقود تھی مسلمانوں کے پاس اسکا مکمل نسخہ کبیں بھی موجود نہ تھا۔ اب یورپ کے عیسائیوں نے اسکو چھپوایا ہے اور وہی میرے پیش نظر ہے مگر اسکی کوئی سند نہیں ہے کہ یہ نسخہ اصل تصنیف سے موافق ہے و ذات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق اور اہل بیت المؤمنین سے متعلق بعضی ایسی روایتیں ہیں موجود ہیں جنکا اسلامی تصنیف میں باوجود تلاش کے مجھ کو پتہ نہ ملا ابن سعد کی اکثر روایتوں کو متاخرین نے نقل کیا ہے مگر ان ہملات کو کسی نے نہیں لکھا میں یقین کیساتھ تو نہیں کہہ سکتا کہ یورپ کا الحاق ہے اسلئے کہ طبقات ابن سعد خود کوئی ایسی کتاب نہیں جسکی ساری روایات قابل قبول ہوں تاہم چونکہ یہ پوری کتاب میں یورپ کے واسطے سے ملی ہے اسلئے بھروسہ پر ابن سعد کا حوالہ بھی جائز نہیں جب تک اسکی سند متداول کتابوں سے نہ ملجائے۔ حدیث سیرت اور تفسیر کی اور کتابیں بھی عیسائیوں نے بچھانی ہیں ان کتابوں کی بھی کوئی سند نہیں ہے اور نہ ان پر اعتماد ہے ان میں سے صرف وہی باتیں قابل قبول ہو گئی جسکی سند متداول کتابوں میں ملجائے۔ علامہ علی قاری موضوعات کبیر میں لکھتے ہیں۔ قلت ومن القواعد الکلیۃ ان نقل الاحادیث النبویۃ والمسائل الفقہیۃ والتفاسیر القرآنیۃ لا يجوز الا من الکتاب المتداولۃ لعدم الاعتماد علی غیر من وضع الزنادقة والحاد الملاحد بخلاف الکتاب المحفوظۃ فان نسخہا یكون صحیحۃ متعدهۃ یہ قاعدہ ان کتابوں کیلئے بھی ہے جسکا اتفاقیہ کوئی نسخہ کسی مسلمان کے پاس پایا جائے مگر وہ کتاب متداول ہو تو جو کتاب مسلمانوں کے پاس بالکل ہو محض عیسائیوں کے ذریعہ سے آئی ہو اس کا کیا اعتبار ہے۔

ضمیمہ از مولانا محمد اسحق صاحب بردوانی۔ تفسیر کے متعلق سوال ہے جسکا حضور نے جواب مرحمت فرمایا ہے۔ تفسیر کے متعلق وکیع بن الجراح نے اسمعیل بن ابی خالد سے روایت کی ہے اود اسمعیل وودکیع گو بڑے بڑے کے ہیں وکیل تابعی ہیں مگر بعد ان کے کون ہے اسکا پتہ نہیں اور کتنے ملاوی محذوف ہیں اسکا ٹھکانا نہیں اور اس روایت پر اس قرن میں جو قرن تابعین کہے سکتے تھے انکار ہوا اور صدہ ثانی میں جب از حد انکار ہوا تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت محض بے اصل و غلط ہے۔ فی نسیم الریاض ص ۳۱ شرح شفاء القاضی عیاض شہاب الحفاجی۔ وقد حرم اللہ جسده علی الارض و احیاء فی قبرہ کسائر الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام وقد رأیت فی بعض الکتاب ان السلف اختلغوا فی کفر من قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما انتقلت روحہ لئلا یرجع تغیر بدنہ وروی ان وکیع بن الجراح حدث عن اسمعیل بن ابی خالد ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لما ہوا فی امرین فی حجاز

بطنہ و انتہی خضرہ و افضررت اظفاره لان صلوات اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توفی يوم الاثنين وتركه لليلة الاربعاء  
 الاشغالہ بامر الخلافة و اصلاح امر الامة و حکمتہ ان جماعة من الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم قالوا المزمیت  
 فاراد اللہ ان یرفعہ الی الموت فیہ و لما حشک و کعب بھذا بکعة فرفع الی الحاکم العثماني فاراد صلی علیہ وسلم ان ینصبہا  
 لہ خارج الحرم فشفع فیہ سفیان بن عیینہ و اطلقہ ثم ندب علی ذلک ثم ذهب و کعب للمدینة فکتب الحاکم  
 الیہا اذ اقدم الیکم فارجمہ حتی یقتل فابردہ بعض الناس بريد اخبرہ بذلک فوجع الکوفة خيفة من القتل  
 و کان یفتی لقتلہ عبد المجید بن ابی رواد قال سفیان لا یحب علی القتل و انکر هذا الناس و قالوا رأینا  
 بعض الشہداء یقتل من قبرہ بعد اربعین سنة فوجد بطبا الم یغیر فیہ شیء فکیف بسید الشہداء و الانبیاء  
 علیہم الصلوٰۃ والسلام و هذه زلة قبیحة لا ینبغي التحدث بہا و نیر جہا رتبہ کی شب تک لا ش مبارک  
 کو بے دفن چھوڑنا غلط ہے۔ فی الطبقات لابن سعد ص ۳۳ و توفی صلوات اللہ علیہ يوم الاثنين (حين مات الشمر  
 ص ۳۳) و دفن يوم الثلاثاء حين مات الشمس و جو بس گھنے میں معمولی لا شوں میں تغیر نہیں ہوتا ہے۔ فکیف بسید  
 المرسلین۔ اس غرض سے مضمون یہ کہ اگر حضور والا پسند فرماویں تو ضمیمہ جواب فرما کر شائع کرنا حکم فرماویں۔ النورین  
 اس مضمون کو دیکھ کر سخت سچ و تاب میں تھا اور اس مضمون کو عرصہ ہوا میں نے دیکھا تھا مگر بعد تفحص ملتانہ تھا کل  
 نہام خدا دیکھا تو فوراً نکل آیا۔ الحمد للہ علی ہذا بیت۔ زیادہ جواب۔ ۲۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۵۲ھ  
**ضمیمہ ثانیہ از مولوی عبد الماجد دیریا بادی۔** اس سلسلہ میں عبارت ذیل سیرۃ ابن ہشام میں مل گئی غفلت سے موقع  
 پر ولہ یر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشیء مما یری من المیت۔ اب اس سے بڑھ کر صراحت اور کیا ہوگی  
 پھر بلحاظ استناد بھی سیرۃ ابن ہشام کا پایہ طبقات ابن سعد سے کہیں بڑھا ہوا ہے۔ یہ کتاب خاص سیرۃ نبویہ ہی پر  
 تحقیق کر کے لکھی گئی ہے۔ طبقات تو دراصل صحابہ تابعین کی تاریخ ہے سو ان نبویہ غفلت سے آگئے ہیں پھر اسی سیرۃ ابن  
 ہشام میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ غسل دیتے جاتے تھے اور یہ الفاظ کہے جاتے تھے و علی یقول بابی  
 انت اعمی ما طیبک حیاء و میتا اس سے بھی بڑھ کر ایک اور روایت خود صحاح میں مل گئی۔ ابن ماجہ کتاب الجنائز باب  
 و اجاء فی غسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہے عن علی بن ابی طالب قال لما غسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذهب  
 یلقس منه ما یلقس من المیت فلم یجد فقال بابی الطیب طبت حیاء و طبت میتا۔ اب تو (طبقات کی) اس  
 لغو روایت کی تردید میرے خیال میں بالکل واضح ہو جاتی ہے مناسب ہو تو یہ بھی بطور ضمیمہ نیز درج فرمادیا جائے کہ  
 ترمذی تھو ان درہ رسالہ الحکم الحقایق فی تہذیب الاخلاق فی اس رسالہ میں آغا خان کے متبعین کے



عقائد اور ان کا شرعی حکم ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۷ سے شروع اور صفحہ ۵۲ سطر ۱۰ پر ختم ہوا ہے۔

### چونکہ تھووان نادرہ رسالہ شوق الحبيب عن حق الغیب

اس رسالہ میں سند علم غیب پر دلائل کا عجیب جواب ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۱۴۱ سے شروع اور صفحہ ۵۲ پر ختم ہوا ہے

### بینہ تھووان نادرہ رسالہ التواضع برما تعلق بالفتاویٰ

اس رسالہ میں متشابہات کے اقسام و احکام ہیں یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۲ سے شروع اور صفحہ ۷۲ پر ختم ہوا ہے

### چھیا تھووان نادرہ حکم ہر و پر خفیہ پولیس کہ بعض اوقات وضع کفار اختیار می کنند

اس سوال کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ عازید بوجہ پیشہ غور و نوش دہر و بیہ ایسے

روپ بدلتا ہے جس کے اسکے ہندو ہونیکا یقین ہوتا ہو مثلاً کبھی ہندو کہا کبھی ہندو فقیر کبھی ہندو سیٹھ ہا جن بنتا ہے ماتھے پر

قشقہ لگاتا ہے گٹھ میں مالا ڈالتا ہے یہ تو محض اسکے افعال ہوتے ہیں جس سے عوام اسکو ہندو جانتے ہیں مگر بعض اوقات

خود کو وہ ہندو ہونا بیان کرتا ہے مثلاً ہندو کا بھیس بدل کر آتا ہے اور خواہش کرتا ہے کہ میں مسلمان ہونا چاہتا ہوں گو یا خود

کو ہندو بیان کر کے دھوکہ دیتا ہے اور انعام حاصل کرتا ہے ایسی حالت میں اسکے مسلمان رہنے اور نکاح قائم رہنے کے متعلق کیا

حکم ہے اگر نکاح ساقط ہوتا ہے تو بغیر حلالہ نکاح ثانی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ (محل) مگر بوجہ ملازمت سرکاری سی سی آئی ڈی

دخفیہ پولیس کسی مفروضہ کی تلاش یا کئی طلومات واقعہ کیلئے اپنا فرض منصبی ادا کر نیکی غرض سے ایسا روپ بدلتا ہے کہ کوئی

انجان آدمی اس کو دیکھ کر شبہ کیا تب بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ مسلمان ہے بلکہ ہندو ہونیکا یقین ہوتا ہے اگرچہ وہ اپنی زبان سے

ہندو ہونیکا اقرار کرتا ہو تو ایسی حالت میں اسکے اسلام اور نکاح کا کیا حکم ہے؟ مسئلہ بعض قضائی وغیرہ بھی ہندو کا بھیس بدل کر

ہندو نہ بنے جانو خریدتے ہیں اور پھر بلا توجہ کر کے بیچتے ہیں اور تجدید نکاح بھی نہیں کرتے انکی اسلام اور یہ نکاح کا کیا حکم ہے؟ بیٹا تو جروا

الجواب فی البحر باب احکام المرتدین (دیکھو) بوضع قلنسوة للجوسی علی راسہ علی صحیحہ الاضر و رفع

الحرد البرد۔ وشد الزنار ووسط الا اذا فعل ذلك خذ یعة فی حرب وطلیعة للمسلمین۔ وفیہ (دیکھو) بقول

المعتمد لغیرہ کنت کافراً فاسلمت عند بعضهم قیل لا وفیہ عن المسامرة ولا اعتبار التعظیم للمنافی للاستخفاف

کفر الخفیة بالفاظ کثیرة و افعال تصد من المتعتمکین لدلائلها علی الاستخفاف بالدين كالصلوة بلا وضوء

عمدا الخ وفیہ عن الفتاوی الصغری الکفر شی عظیم فلا اجل المؤمن کافر امتی وجہ روایة انه لا یکفر و قال تیل

وفی الجامع الاصغر اذا طلق الرجل کلمة الکفر لکن لم یعتقد الکفر قال بعض اصحابنا لا یکفر لان الکفر یقتضی الضمیر

ولم یعتقد الضمیر علی الکفر۔ وقال بعضهم یکفر وهو الصحیح عندی لانها استخفاف بدینہ اھ الی ومن تکلم بما

احتیاجاً لاجل اہل کفر فقیہ اختلاف والذی تحریر نہ لایفتی بتکفیر مسلمہ امکن حمل کلامہ علی محل حسن ادکال  
فی کفرہ اختلاف ولور وایہ صحیفۃ الخو فی العالمگیریۃ الباب القاسع من کتاب السیر من المجلد الثالث ماکان فی  
کونہ کفر اختلاف فان قائمہ یومرتجدین السکاح وبالقبولۃ والمرجع عن ذلک بطریق الاحتیاط الخ۔

ان روایات امور ذیل استفاد ہوئے اول۔ کفار کی وضع بلا ضرورت قویہ حسیہ کن دفع الحر البدی یا شرعیہ کنج عہل  
الحرب والنجس المسلمین افعال کفر ہے ثانی۔ ایسے افعال لذات کفر نہیں بلکہ انکے کفر ہونے کی علت استخفاف بالکفر  
ہے اور جہاں استخفاف بالذین یقیناً منافی ہو مثلاً فاعل کلم وقصد میں اسکا منی ضرورت یا مصلحت ہو اور واقعہ میں ضرورت  
قویہ نہ ہو اور اس کے کفر ہونے کا علم بھی نہ ہو وہاں ارتقاء علت حکم بالکفر بھی منافی ہوگا مگر مستقل دلائل سے معصیت کا حکم  
کیا جاوے گا علی اختلاف درجۃ الافعال مثلاً شد زنا و خود میں شدت کا حکم ہوگا۔ اور دوسرے اوضاع غیر مذکور میں جیسا  
عام طور پر عوام جہلاً خصوصاً یہاں لوگ کہیں مبتلا ہیں ایسی شدت نہ ہوگی اور ہر حال میں توبہ واجب ہوگی۔ ثالث  
وضع مذکور کے کفر ہونے میں اختلاف بھی ہے۔ کما یدل علیہ قولہ علی الصحیح کہ معصیت شدیدہ ہے بلع زبان سے  
کفر کا اقرار جبکہ ساتھ ہی اسلام کا بھی اقرار ہو کفر اختلافی ہے۔ خامس۔ کفر اختلافی میں کفر کا یا بنیوتہ زوجہ کا فتویٰ نہ دیا  
جاوے گا البتہ احتیاطاً تجدید اسلام و تجدید نکاح کا حکم کیا جاوے گا اور اس تجدید کیلئے عللہ کی ضرورت نہیں۔ فی الذل المختار  
وارتداد احد ہما الی الاوجین فسبح فلا ینقص عدلہما جل بلا قضاء (مع الشامی ص ۱۱۳) وفی الشامی  
تحت قولہ فلا ینقص عدلہما فلوارتداد مراراً ورجع الاسلام فی کل مرۃ وجب النکاح علی قولہ بحنفیہ کل  
اعدائہ من غیرا صابتہ زوجہ فلان۔ بحر عن الخاتیہ۔ نیز چونکہ تجدید نکاح کا حکم احتیاط کے سبب اگر وہ اس پر رضی نہ ہو  
تب بھی اس کی زوجہ کو دوسرے سے نکاح جائز نہ ہوگا البتہ معصیت ہونے کی صورت میں توبہ واجب ہوگی کما سبق۔  
اب مجھنا چاہئے کہ ان دونوں سوالوں میں نہ کفر اتفاقی کا کوئی فعل یا یا گیا نہ کفر اتفاقی کا کوئی قول یا یا گیا جو فعل یا قول  
کفر کا تھا اسمیں استخفاف یقیناً منافی ہے اگر بعض میں تعجب تو تعجب بالذین نہیں تعجب بالیہا میں ہے ایسی حالت میں  
یہ افعال اتفاقاً کفر نہیں ای طرح قول کفر کا ساتھ قول اسلام بھی معتبر ہے پس وہ کفر بھی اختلافی ہے اس لئے کسی صورت  
میں نہ کفر کا فتویٰ دیا جاوے گا نہ بنیوتہ زوجہ کا نہ رست ذبیحہ کا البتہ معصیت کا حدود ہوا لہذا توبہ کا حکم جزم کیا  
اور کفر اختلافی ہونے کے سبب تجدید اسلام و تجدید نکاح کا حکم احتیاط کیلئے دیا جائے گا اس سے زائد فتویٰ دینا حدود  
احتیاط سے تجاوز ہے۔ ۲۴ جمادی الثانی ۱۳۵۲ھ

تصدیق جواب بالا از مدرسہ دیوبند۔ جواب حضرت محی السنۃ حکیم الامتہ رحمۃ اللہ علیہ بالکل حق و صواب



اور حقیقت اور احتیاط کا جامع ہے اس سے تجاوز کرنا بلاشبہ حدود احتیاط سے تجاوز ہے۔ اصول مسلمہ دربارہ کفر مسلم بھی  
اسی کے معقزی ہیں اور جوئیات مندرجہ جواب بھی اس پر ناطق ہیں کیونکہ بلاشبہ مسئلہ زیر بحث میں دربارہ کفر علماء کا اختلاف  
ہے اور کفر اختلافی کا وہی حکم ہے جو جواب میں مذکور ہے اور اختلاف فقہاء کی تفصیل شرح فقہ اکبر ص ۲۲۸ میں موجود ہے کہ وضع  
قلنسوة المجوس کے متعلق بحوالہ خلاصہ نقل کیا ہے۔ قال فی الخلاصة من وضع قلنسوة المجوس علو اسے قال بعضهم  
یکفرو قال بعض متأخرین ان کان لمضروبة البرد اذ ان البقرة لا تعطی اللبن حتی ینسہ بالایکفر والا کفر  
ثم قال (و فی الخلاصة لو شد الزنار قال بوجع الاسود وشی ان فعل الخلیص الاساری لا ینکفرو الا کفر

(شرح فقہ اکبر ص ۲۲۸)۔  
۱۰ رجب ۱۳۵۲ھ  
سٹھواں نادر رسالہ تحقیق التنبیہ بل السفاح لمن یرید اداء المہر فی النکاح در حکم کیسے نیت ادا کرے مہر نادر  
یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۱ سے شروع اور صفحہ ۷۶ پر ختم ہوا ہے۔  
از سٹھواں نادر رسالہ تعدیل اہل الدہر فی وجہ تقلیل المہر و احکام تقلیل ہر  
یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۶ سے شروع اور صفحہ ۱۰۸ پر ختم ہوا ہے۔  
اکھتر وائل نادر رسالہ کلمۃ القوم فی حکم الصوم در تحقیق حکمت صوم  
یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹ سے شروع اور صفحہ ۷۵ پر ختم ہوا ہے۔  
سٹرواں نادر رسالہ اعداد الجنبۃ للتوقی عن الشبهة فی اعداد البدعة والسنة در تحقیق بعض بدعات و اصل  
بعض عبارات ایضاح الحق الصریح۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۶ سے شروع اور صفحہ ۸۶ پر ختم ہوا ہے۔  
اکھتر وائل نادر رسالہ تحقیق السعد والخس

تحقیق السعد والخس۔ اعلیٰ انہ کان المراد بالسعادة والنحوست ما یزعم الجہلاء من خاصیت  
طبیعیۃ فی شئی باسباب غیر مشاہدۃ فی شعبۃ من النجوم امی نفاھا الشرع فقد روی عن ابی داؤد ابن ماجہ  
عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبۃ من السحر اذ  
ما زاد وری رزین عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اقتبس بابا من علم النجوم لغیر  
ما ذکر اللہ فقد اقتبس شعبۃ من السحر المنجی کلہن الکاھن ساحر و الساحر کافر عن قتادۃ قال خلق اللہ  
تعالیٰ ہذا النجم لثلث جعل ہا زینۃ السماء وریعہ للشاہطین وعلامات یھتدی بہا فمن تادل فیہا بغیر ذلک  
اخطأ واضاع نصیبہ و تکلف ما لا یعلم رواہ البخاری تعلیقاً و فی ردایہ رزین و تکلف ما لا یونیہ ما لا علم

لہ بہ و ما عنی عن علی الانبیاء والملائکہ وعن الربیع مثله زاد ما جعل اللہ فی نعم حیوۃ احد ولا رزق ولا موتوا غایفون علی اللہ الذی یوحدہ بالوہد بالنجیم (مشکوۃ باب الکہانت) وان کان المراد بالسعادة بركة و فضيلة ثبت بالنقل الصحيح وبالفحوص مضمرة ومعرفة ثبتت كذلك فالسعادة واقعة بما ورد من النص صریحاً ایام مبارکة كالجمعة ورمضان وفیہما والفحوص منفية بالنصوص عن النکاح نقول علیہ السلام (اعنی ولا طیبة الحدیث) رواة البخاری وکقولہ علیہ السلام لا عدی ولا ہامة ولا نوء ولا صفر وادامہ مسلمہ کقولہ صلی اللہ علیہ وسلم الطیبة شريرة وکقولہ علیہ السلام الطیبة من المحبت رواہ ابوداؤد (مشکوۃ باب اقال الطیبة) وادامہ من قولہ علیہ السلام الشوم فی المرأة والذرا والفرس متفق علیہ (مشکوۃ کتاب النکاح) یفسر الحدیث الاخیر الذی رواہ ابوداؤد من قولہ علیہ السلام ان تکن الطیبة فی شئ ففی الذرا والفرس المرأة (مشکوۃ باب اقال) واما المرقاة المعنی بن فرس وجودها یكون فی هذه الثلاثة والمقصود من نفی صیحة الطیبة علی وجہ المبالغة ان قلت فکلمتہن ہذا کفی فی قولہ تعالیٰ قل ان کان للرحمن ولید فان اذل العابدین یعنی انہا بعضی لو تكون للنفی كما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم البین حق فلو کان شئ سابق بالقدر سبقتہ العین رواہ مسلمہ (مشکوۃ کتاب الطب) ولما قول اللہ تعالیٰ فارسلنا علیہم ریحاً صرصراً فی ایام غمنا الیہ فلیس المراد بہ الفحوص المتعارفة بدلیل تفسیر ہذا الایام بالایام الاسبوع فی قولہ تعالیٰ واما تاد فاهلکوا بریح صرصرة وانیة یخربها علیہم سبع لیل الی ثمانية ایام غمنا الیہ فلو کان المراد الفحوص المتعارفة لكانت الایام کلها غمسة وهو خلاف ما ادعوه فعمل ان المراد بالنحس غمسة علیہم انزل الازاب علی معاہدہم فاقصر سبیل ارشاد والفحوص قول اهل الفساد۔ کتب اشرف علی تاسع مضامین

### بہتر وال ناورہ تحقیق معنی حدیث مبشرات

تحقیق معنی حدیث مبشرات۔ حدیث لمریق من النبوة الا المبشرات وهي الرؤيا الصالحة <sup>الحق</sup> او كما قال کے تعلق وارد ہوتا ہے کہ خصال نبوت تو اور بھی باقی ہیں پھر اس حصہ سے اوروں کی نفی کیسے صحیح ہوئی۔ جواب یہ کہ یہ حصہ حقیقی نہیں جس کے دوسرے خصال کے بقا کی نفی لازم آئے بلکہ حصہ اضافی باعتبار وجہ کے ہے مقصود بقا وجہ کی نفی کرنا ہے یعنی اب وجہ نبوت کا سلسلہ باقی نہیں منقطع ہو چکا۔ باقی یہ کہ یہ دلالت تو دوسرے خصال ہیں پھر کیسے بھی مستفاد ہو سکتی تھی مثلاً یوں فرمایا جلد کہ لمریق من النبوة الا الاخلاق اور مقصود اس سے بھی نفی وجہ کی ہوتی پس اس دلالت کیلئے مبشرات کو کیوں خاص کیا گیا اگرچہ ذکر ہی یہی جواب ہے کہ ان خصال میں مبشرات شہا وجہ میں ہونے شریک فی انکشاف الغیب کے دوسرے خصال اس قدر مشابہ نہیں پس اس وقت مشابہت کے سبب مبشرات کے بقا سے وہم ہو سکتا تھا



بقا و وحی کا اسلئے اس عنوان سے وحی کی نفی کرنا باطل تھا کہ جو چیز سے زیادہ مشابہہ وحی کے ہے اس کا بقا بھی مستلزم نہیں بقا و نبوت کو چھ جائیکہ دوسرے خصال بقیہ کے ایسا اشتراک فی انکشاف الغیب کشف الہام میں بھی ہے انکو مبشرات کیساتھ کیوں نہیں فکر فرمایا جواب یہ ہے وہ بھی حکماً ملحق بالمبشرات ہیں کیونکہ ان میں بھی مثل ردیہ کے اس علم سے ایک گوشہ غیبیت ہوتی ہے پس وہ بھی حکم روایا ہیں۔ روایہ کے مفہوم میں حکماً وہ بھی داخل ہیں پس گویا معنی کلام کے یہ ہیں۔ لہذا یقیناً لا یشک والکشف والا لہام۔ بالگردہ روایہ میں داخل نہیں مگر وصف جامع مذکور کے سبب وہ روایہ پر مقرر ہیں۔ بہر حال سب کا اتحاد حکم میں ثابت ہو گیا پس سب اشکال دفع ہو گئے اور حدیث کا مضمون منفع ہو گیا۔ ۲۸ رمضان ۱۳۵۲ھ۔

### تہتر وائل ناوہ نصب اشجار در عرفات

استفتاء۔ بعض ہمدرد مسلمانوں کا خیال ہے کہ چونکہ میدان عرفات میں یہ موسم گرمادھوپ اور لو کی شدت سے ہزار ہا غیر مستطیع حجاج جو خیمہ وغیرہ کا انتظام نہیں کر سکتے ہلاک ہوتے یا سخت تکلیف اٹھاتے ہیں۔ اگر وہاں سایہ دار درخت کافی تعداد میں مثل برگد (برٹھ) یا پلکھن (پاکھر) وغیرہ نصب کر دیے جائیں تو ان کے سایہ میں گرمی اور کوسوں میں متوقع ہے۔ یہ لوگ نصب درختاں کیلئے سائی ہیں اور ان کا یہ خیال ہے کہ سلف آج تک اس پر عمل درآمد نہ ہوئی وجہ یہ ہی ہے کہ زمانہ قدیم میں برگد اور پلکھن کے وجود اور مسکنین حجاز میں ان کے سرسبز ہونیکا علم نہ تھا اور نہ اس زمانہ کے سے فلاح حمل نقل موجود تھے۔ لوگ جھانکشی کے عادی بھی تھے لیکن کچھ مسلمان اس امر میں متامل ہیں۔ آخر الذکر طبقہ کا خیال یہ ہے کہ وادی عرفات کے اس قدرتی منظر کو خیر القرون سے بھی ہزار ہا سال پہلے انسانی تصرفات سے پاک اور ہیئت اصلی پر ہی برقرار رکھنا چاہیے اور باوصف اسکے کہ ضرورت دفع شدت و حدت قدیم ہے اور اس کے اسباب نصب درختاں سایہ دار بھی قدیم اور سہل و معروف تا ہم سلف آج تک یہ صورت جو کسی وقت بھی دشوار نہ تھی اختیار نہیں کی گئی جیسی کہ آج رسانی کی قدیم ضرورت کو نہر نہر بیدہ کی تعمیر سے باوجود عسیر الحصول ہونیکے زمانہ سلف ہی میں جبکہ کم از کم تعجب تابعین بھی موجود تھے پورا کر دیا تو رفع شدت حر کی قدیم ضرورت کو سہل الحصول ذریعہ نصب درختاں سے پورا کر نیکی سعی جدید بدعت کی تعریف میں سمجھائی ہے اور اس کا قیاس قطع مسافت کی قدیم ضرورت کے جدید سامان یعنی تیز رفتار مثلاً سیارات (موتور) و ریل طیارات (ہوائی جہاز) و خانی جہازات و خلقنا لہم من مثله مایرکون پر قیاس مع الفارق ہے۔ نیز اگر نصب درختاں کا سلسلہ قائم ہو تو وادی عرفات بجائے میدان کے بلحاظ یاقین کی صورت میں تبدیل ہو جائیگی۔ لہذا استفتاء ہے کہ (۱) میدان عرفات میں حجاج بموسم گرمادھوپ اور کوسے بچنے کے خیال سے سایہ دار درختوں کا نصب اور اس میں سعی شرعاً جائز ہے یا ناجائز (۲) اگر نصب یا سعی جائز ہے تو مباح ہے یا مستحب یا مستل یا واجب یا فرض۔ (۳) اگر ناجائز





شراء هذه الاراضي والفقارات بجلاء المسلمين عن هذه البلاد المقدسة والاستيلاء على المسجد الأقصى الذي اراد الله حوله انشاء كنيسهم الهيكل مكانه تشكيلا دولة يهودية في فلسطين بمساعدة بعض الذين اطلعوا به للاسلام والى تبديل كل جهنم في محاربتهم ما هو الرابع لهم عن هذا العمل المنكروه هذا انفق بعض العلماء بكفر من باع ارضه لليهود او توسط ببيع ارض غيرة لهم لمساعدة اهل الكفر على المسلمين والموالاة لليهود الذين يعملون ببلادهم بالطرد المسلمين ابدادهم عن بلاد فلسطين المسجد الأقصى الذي اراد الله برسوله محمد صلى الله عليه وسلم وحرماته من الصلوة عليهم من الذين في مقابر المسلمين لحن وطمع عن الاسلام وفيه عجرة لغيرهم ممن تسول لنفسه قذرات مثل خطبة تهرق فيها لكون في فتواتهم واذا كان هناك راجوخلا فها ذكر افيدونا ولكن من الله الاجر والثواب.

**الجواب** - وهو الموفق للصدق والصواب - اما عن الجزء الاول فلمن هذا ولا الدلائل ثم نشيد بما السائل في المختار فصل الجزية احكام اهل الذمة فانصه لا يعمل بسلام في رد المختار اى لا يستعمل ولا يحمله لانه عز وجل ما كان كذلك ينعون عنه قلت من هذا الاصل تعرف احكام كثيرة درعنتى اه وهذا اصل كل وههنا جزئيات نشرها ففهم المختار الذي اذا اشترى دارا اى راد شراها في مصر لا ينبغي ان يتلحق بها فلو اشترى يجبر على بيعها من المسلم وقيل لا يجبر الا اذا اشترى في رد المختار قوله الذي اذا اشترى دارا الخ قال السرخسي في شرح السير فان مصر الامام في اراضيهم للمسلمين كما مصر عن رضوان الله عنه البصرة والكوفة فاشترى بها اهل الذمة دورا وسكنوا مع المسلمين لم ينعوا من ذلك فانا قبلنا منهم عقدا لزمه ليقفوا على عاين الذين فغسى ان يؤمنوا واختلاطهم بالمسلمين والسكن معهم يحقق هذا المعنى وكان شيخنا الامام شمس الدين الحلواني يقول هذا اذا لم يكن بحيث لا تعطل جماعات المسلمين لا تنقل الجماعة لسكانهم هذه الصفة فاما اذا كثروا على وجه يودي الى تعطل بعض الجماعات او تقليلها منعوا من ذلك وامروا ان يسكنوا ناحية ليس فيها المسلمين جماعة وهذا محفوظ عن ابى يوسف في الاقاليم ثم في رد المختار بعد سطر (واذا تكاثر اهل الذمة دورا فيما بين المسلمين ليسكنوا فيها) في مصر (جاز) لعود نفعه اليها وليرى وانما لمنا فيسلموا بشرط عدم تقليل الجماعات يسكنهم بشرط الامام الحلواني (فان لزم ذلك من سكانهم امروا بالاعتزال عنهم السكنى بناحية ليس فيها مسلمون) وهو محفوظ عن ابى يوسف يجوز عن الذخيرة وفي رد المختار تحت القول لاني من رد المختار لكن رده الى ما نصه فتحصل من مجموع كلام الحلواني المترقشي انه اذا لزم من سكانهم في مصر تقليل الجماعة امروا بالسكنى في ناحية خارج المصر ليس فيها جماعة للمسلمين وان لم يلزم ذلك يسكنون في مصر بين المسلمين

عقودین لافى محله خاصه لانه يلزم منه ان يكون لهم في مصر المسلمين منعه كمنعه المسلمين بسبب اجتماعهم  
في محله فانهم يقيمون في محله بعد سطر بعنوان التنبية بصدق الال المنقضى وكذا المنع عن التطرف في  
بناءهم على المسلمين من المساواة عند بعض العلماء نعم يبقى القدر ثم قال بعد بحث طويل والحد الشريف  
لا يقيد ان لهم فالناظر العز والشرف بل في معاملات من العقود ونحوها اللادله الداله على الزامهم الصغار  
وعدم التمسك للمسلمين صرح الشافعية بان منعهم عن البيع واجب ان ذلك لحق الله تعالى وتظيم دينه فلا يباح  
برضا الجار المسلم اهـ وقواعد لا تباية ولقد مر ان محرم تعظيم لا يخفى ان الرضا باستعلاء تعظيم هذا مظهر  
في هذا المحل والله تعالى اعلم اهـ قلت في لباب روايات لا تحذف لا قد فيما ذكرنا كفاية انشاء الله تعالى واذا  
كان هذا حكم الكراء والشراء الدار والتعلق في البناء والحد رفكف حكم بيع المسلمين اراضيه من الكفار وهو  
اقوى سباب العزة والسوكة والقوة والصولة واذا كان هذا حكم الذميين هم عقودون تحت حكم الاسلام  
فكيف حكم غير الذميين الذي ليسوا في شيء من الاستسلام وهو كما قال الله تعالى لا يالونكم خبالا وكما قال  
البرقيون في مؤمن الا اولادهم وكما قال الله ان يتفقوكم يكونوا لكم اعداء ويبسطوا اليكم ايديهم والسنتهم  
ودودا لو تكفرون والله در القائل احبا بناوب الزمان كثيرة وامرهم بارفعة السفهاء  
فمحق يغني الدهر من سكراته وارى اليهود بذلة الفقهاء

واما عن الجزء الثاني فان كان اهل هذه الفتاوى من اهل البصيرة والكياسة فاقرب محالها هي الساسة  
والعلماء لهم في مثالها حق الرياسة وهذا الخراج جواب في هذا الباب والله اعلم بالصواب

كتبه اشرف علي لهما نوى من الهذيل الحنفى الفاروق عفى عنه للثالث الاول في رمضان المبارك

### بہ مختصر وائل نادرہ بطلان بعض احلام وکشف

حال میرے والد ماجد مسلمانہ عالیہ دریں ایک جگہ بیعت میں اُنکے پیشوا علیہ الرحمۃ وصال پاچکے ہیں۔ میرے  
والد جہانگیر میرا علم ہے صوم و صلوٰۃ اور تہجد کے پابند ہیں خصوصاً تہجد کے۔ مگر بلوچوں ان باتوں کے قبر پرست بھی ہیں اپنے  
پیشوائے روحانی کے مزار کی تعظیم بھی کرتے ہیں۔ سماع بھی سنتے ہیں۔ اکثر مجھے نماز خصوصاً تہجد کی تاکید فرماتے رہے ہیں  
مجھے اکثر تحریر کرتے رہتے ہیں اور جائزوں کے ہاتھ پیغام بھیجتے رہتے ہیں کہ تمہاری دربار میں غیر حاضری ہے ہمیں ہمارا  
مالک یہی بتاتا ہے کہ تو اپنے مرشد کے ارشاد پر عمل نہیں کرتا۔ مالک اُنکی مراد اپنے پیشوا علیہ الرحمۃ ہیں جو کہ میں نکال کھڑا تھا  
اسلئے وہ میرے لئے اکثر دعا کرتے ہیں ایک دفعہ فرماتے تھے کہ سرور کائنات خرموجودات حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم



علیہ وسلم کے دربار میں میری بابت عرض کیا تو جواب ملا کیا کریں وہ غیر حاضر رہتا ہے حقیقت حال جو ہمیں بتائی جاتی ہے یہ ہے کہ تمہارے دل میں یہ دوسو سو ہے کہ خدا علیہ و آلہ و سلم پر علیحدہ ہے جب تک تم اس دوسو سو کو نہ نکالو گے اور پیر پڑھیں ذات تصور نہ کرو گے کچھ نہ بنے گا۔ اب بحث کا موضوع نکل آیا مجھے اگلا اور انکو اصرار کہ نہیں ہم جو کہہ رہے ہیں طریقت کا مسئلہ یہی ہے ہم غیر و نکو نہیں سمجھاتے ہیں میں نے کہا کہ پھر شرک اور کیا ہے۔ فرمایا شریعت کے مطابق تو تم شرک سمجھتے ہو مگر حقیقت یہ ظاہر میں تو انسان کو شریعت کا ہی پابند ہونا چاہئے شریعت میں پیر کو پیر اور خدا کو خدا ہی کہنا چاہئے۔ مگر طریقت میں دونوں ایک ہیں۔ بیٹا ہماری بات کو مان لو۔ ہم کامل بزرگوں کی مجلس میں بیٹھے ہوئے ہیں۔ عرض ہو رو جب تنہائی موتی یا کوئی راز داں بیٹھا ہوتا تو یہی تذکرہ ہوتا اور فرماتے تم مقصد نہیں پاسکو گے جب تک ہماری بات کو سچ نہ سمجھو گے مگر مجھے ہر صورت انکار ہی رہا میرے انکار پر نئے آنسو نکل جاتے اس قدر سو آہیں بھرتے یوں سانس کھینچ کر آتی کہ گویا پسلیاں ٹوٹ رہی ہیں گمبھیر صریح شرک نظر آ رہا تھا میں کیسے مانتا۔ آخر میں نے دل میں ٹھان لی کہ آپ کے استفسار کروں چنانچہ حسب بالا سطور من وعن تحریر کر دی ہیں تاکہ آپ مجھے اس تذبذب کی زندگی سے نکالنے میں کامیاب ہو جائیں۔ مہربانی فرما کر خطا کے مطالعہ کے بعد میرے اور والد بزرگوار کے تنازع کو چکائیں خط مذکور کیسے پہلے ایک اور چیز عرض کر دوں۔ والد صاحب نے فرمایا تھا کہ آٹھ دن ہمارا کہا سچ مان کر کر کے دیکھ لو اگر ہمارا کہا جھوٹ ہو تو شرب روز تذبذب میں گزرنے لگے۔ ایک روز سو نیسے قبل خدا نے عزوجل سعادت مانگی کہ اے اللہ مجھے اس مصیبت سے رہائی دے مجھے صحیح رستہ کی طرف رہنمائی کر۔ دعا مانگ کر سو رہا۔ کیا دیکھتا ہوں ایک معمولی سا مکان ہے حضور سرور کائنات فخر موجودات ختم الانبیاء جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک سادہ معمولی سے چھپر کھٹ پر بیٹھے ہیں اور ایک سفید چادر اوپر اوڑھ رکھی ہے (مجھے خبر نہ تھی مگر دریافت پر معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں) کچھ غلیل میں ایک ایک حدیث قرطاس کا مسئلہ پیش ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میری طرف مخاطب ہو کر فرمانے لگے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بلا لاؤ تاکہ میں کچھ لکھ دوں کہ بعد میں جھگڑا نہ ہو (الفاظ یہ تھے جھگڑا نہ دے) میں جا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بلا لایا اور کہا کہ حضور علیہ السلام تحریر کرنا چاہتے ہیں تاکہ آپ بعد میں تعاضد نہ کریں لیکن وہ خاموش ہو گئے اور کہنے لگے رہنے دو حق تو میرا ہی ہے یہی لکھیں گے۔ اتنے میں ہم ایک دوسرے کمرے میں پہنچ گئے وہاں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ ایک بالکل سادی چارپائی کی پائی بیٹھے ہوئے دبے پتلے اور لوگوں سے سفید تھے وہاں بھی یہی گفتگو ہوئی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ رونے لگے مگر ہم انھیں خاموش کر کے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سامنے لیگے جب ہم وہاں پہنچے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصال پا چکے تھے۔ باوجود جاناڑ ہوئے کہ وصال پا چکے ہیں۔ میں نے انھیں بیدار کیا۔ چادر اسی طرح اوپر پڑی تھی آنحضرت اٹھ بیٹھے۔ اور معاملہ پیش ہوا اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے حق میں تحریر کر دی اس کے بعد تمام حاضرین رخصت ہو گئے اور صرف میں

اے بارگاہ گیارہ گیارہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام جیل قندی کیلئے اٹھ کھڑے ہوئے میں بھی ساتھ ہوا۔ میں نے عرض کی یا رسول اللہ میرے اور والد بزرگوار کے سلسلہ کے درمیان ایک مسئلہ کے متعلق تنازع ہوا کیا حل کیا ہے۔ فرمایا کیا میں نے عرض کیا کہ وہ فرماتے ہیں کہ پیر اور خدا ایک چیز ہے فرمایا دلت کہتے ہیں میں نے عرض کی کس طرح آپ تشریح کرنے لگے اور میں سننے لگا ابھی ایک دو ہی فقرے کہے تھے کہ مجھے یوں معلوم ہوا جیسے میں آہستہ آہستہ کسی دوسری دنیا گت جایا جا رہا ہوں۔ افسوس میں نے تشریح کو نہ سن سکا میرے کانوں میں وہ آواز جیسی دھیمی دھیمی جلی گئی یہاں تک جب بالکل چپ ہو گئے تو میں بیدار تھا اور خواب کا نظارہ میری آنکھوں میں تھا۔ مولانا صاحب سچ عرض کرتا ہوں اس دن سے اور تذبذب میں پڑ گیا جو مجھ سا گنگار فاسق بدکار دیکھتے ہیں اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا دیدار۔ میں کہتا ہوں کوئی مجھ سے فریب نہ ہو مگر جب بزرگوں سے پوچھتا ہوں کہ بزرگین خصوصاً انبیاء کی شکل میں کوئی بلوغ خواب میں متشکل ہو کر نہیں آتی نہ آسکتی ہے تو پھر ان کے اس اذیلا پر کہ تمہارے والد صاحب کتنی پر ہیں اور حیران ہوتا ہوں۔ مہربانی فرما کر جواب سے سرفراز فرمائیں۔

**الجواب۔** واقعہ مسئلہ میں کئی شک ہیں۔ اول یہ شک کہ مرنے کی ضرورت تھی صلی اللہ علیہ وسلم کیونکہ ایک قول یہ بھی ہے کہ واقعیت کی یہ بھی شرط ہے کہ حلیہ کے موافق زیارت ہو اور یہاں آپ کی شانِ رفیع کے مناسب ہیئت میں بھی نہیں ہوئی چنانچہ خط میں چھپر کٹ بھی ہوئی اور کچھ غلالت بھی لکھی ہے۔ دوسرا یہ شک کہ وہ حضور ہی کی آواز مبارک تھی جیسا تلافی الغائبہ کے قصہ میں بعض علماء سامعین کے اشتباہ کے قائل ہوئے ہیں۔ تیسرا یہ شک کہ سننے والے نے صحیح بھی سنا کیونکہ جب بیدار ہیں سماع میں غلطی ہو جاتی ہے تو خواب تو بہوشی کی حالت ہے چوتھا یہ شک کہ صحیح بھی سمجھا ہے جیسا مصریہ اشعریہ الخ میں تمام علماء نے رائے کی غلطی قرار دی تھی پانچواں یہ شک کہ صحیح یاد بھی رہا اور جب دیکھنے والے ہم جیسے غلطاتی قلوب والے ہوں جیسے رائے نے اس جملہ میں کہ (دیکھتے ہیں) اسکو تسلیم کر لیا ہے تو یہ شکوک اور زیادہ قوی ہو جاتے ہیں بلکہ شک کے درجہ سے گذر کر غلطی کی حتمی راجح بلکہ متیقن ہو جاتی ہے۔ چنانچہ خود اس خواب کے بعض جزاں یقیناً اضغاث احلام ہیں جیسا حضرت علیؓ کا خلافت بلا فصل کو اپنا حق بتلانا جو کبھی زمانہ تحقیق احکام میں بھی نہیں فرمایا جو یقیناً دلیل ہے رائے کے غلط خیالات دماغیہ کی جس سے بقیہ جزاں خواب کے بھی مامن مرتفع ہو جاتا ہے۔ چھٹا ان سب کے قطع نظر کہ جب یہ معارض ہے نصوص قطعیہ کے تو مثل حدیث معارض قطعی کے یا متروک ہو گا یا ماؤل۔ اول تاویل یہ کہ معنی مجازی کے اعتبار سے درست ہے وہ معنی مجازی یہ ہیں کہ پیر کامل کا حکم بوجہ موافقت حکم شرع کے گویا خدا ہی کا حکم ہے ایسے موقع پر محاورات میں یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ دونوں ایک ہی چیز ہیں جیسے سورہ قیام میں قرأت جبرائیلیہ کو اپنی طرف منسوب کر کے قرآنہ فرما دیا لیکن اس وقت جو لوگ ایسی شیطیات میں مبتلا ہیں تاویل ان کے خواب میں بھی نہیں آتی اسلئے وہ یقیناً نذوق ہے۔ ساتویں کبھی یہ محاورہ ایک کی نفی دوسرے کے



اثبات کیلئے مستقل ہوتا ہے یعنی کوئی چیز نہیں حاکم خدا ہی ہے جیسا کہ بعض میں ان اللہ ہو اللہ کے معنی یہ ہیں کہ ہر  
کوئی چیز نہیں متصرف خدا ہی ہے اور حکمت اس مآول کی تصویب میں معز دین سے کف اسان کی تعلیم ہوگی اور قرینہ اس  
مضمون مآول کے مقصود فی الدین نہ ہونے اور قابل التفات نہ ہونیکا اسکی شرح کے وقت آواز کا دھیمی ہوتی ہوئی چلا جاتا  
ہے جسکی خط میں تصریح ہے ورنہ حق مامور بہ کی شان کا مقتضا تو وہ ہے جو اس آیت میں مذکور ہے فاصبر بما تو وصرون  
اتنے اختلافات کے ہوتے ہوئے اسکی ظاہری مراد کیسے صحیح ہو سکتی ہے یقیناً قطعاً باطل ہے جسکا اعتقاد کفر ہے پھر اگر دوسرا  
اسکے خلاف خواب دیکھ لے تو کیا دونوں خوابوں کو صحیح کہا جاوے گا بلکہ قانون نقلی و عقلی کی بنا پر اذلتا عراضا تساقطا کا حکم  
کر کے دوسری دلیل غیر متعارض کی طرف رجوع کیا جائیگا اور وہ نصوص قطعیہ محکمہ ہیں معتبر کتابوں میں ہزاروں واقعات  
ایسے بلکہ اس سے بھی زیادہ شبہ میں ڈالنے والے منقول ہیں جسک کسی عالم نے کسی عارف نے خوابوں کو نصوص پر ترجیح نہیں دی  
بلکہ خوابوں کو غلط سمجھ کر نصوص پر عمل کیا اور اس اعتقاد کا تو احتمال بھی کفر ہے کہ کوئی چیز شریعت میں منفی ہو اور طریقت  
میں مثبت ہو خود ائمہ طریقت نے بلا اختلاف اس اعتقاد کا ابطال کیا ہے نیز خواب پر عمل کرنے والے سے اگر باز پرس ہوئی  
کہ تو نے خواب کے سبب نصوص کو کیسے ترک کیا تو اس کے پاس کوئی عذر معقول مقبول عقلی یا نقلی نہیں اور اگر نصوص پر عمل  
کرنیوں سے باز پرس ہوئی (اور یہ محض فرض محال ہے) تو اس کے پاس نہایت صحیح و قوی عذر ہیں جو اوپر مذکور ہوئے  
غرض ہر حال میں ظاہری مدلول خواب کا واجب الرد ہے۔ واللہ یعلم الحق وهو یمدی السبیل۔

### چہتر و آل ناد رہ تحقیق ثمرہ استخارہ

فصل نوزدہم در تحقیق ثمرہ استخارہ۔ میرا ایک رسالہ ہے نافح الاشارة جس میں بعض احکام استخارہ کو متعلق

کچھ سوال جواب ہیں (جوبیع الاول ۱۳۵۲ میں لکھا گیا ہے اور النور شعبان و رمضان و شوال ۱۳۵۳ میں چھپا ہے) اس  
میں میری ایک عبارت ہے کہ اے اللہ اگر یہ معاملہ میرے لئے خیر ہو تو میرے قلب کو متوجہ کر دے ورنہ میرے دل کو ہٹا دے  
اسکے بعد اگر اس طرف قلب متوجہ ہو تو اس کے اختیار کرنے کو ظناً خیر سمجھے اھ مختصاً۔ سو دعا کا یہ حاصل یعنی قلب کا متوجہ ہوجانا  
اور یہ ثمرہ کہ جس طرف قلب متوجہ ہو اسکو اختیار کر لے یہ مشہور قول ہے اور نووی وغیرہ اسی طرف گئے ہیں۔ کما نقلہ الحافظ

فی فتح الباری کتاب الدعوات باب الدعاء عند الاستخارة تحت قولہ تعرضنی بہ عانصہ یفعل بعد الاستخارة  
ما یشتر بہ صمدہ مگر دلائل سے راجح یہ ثابت ہوا کہ اس منشاء کے انتظار کی ضرورت نہیں بلکہ جو مناسب سمجھی کر لے قول  
عبداللہ بن عبد السلام کا ہے اور دلائل اسکی ترجیح کے میرے ایک ملفوظ میں جو القول الجلیل حصہ دوم میں ضبط کیا گیا ہے  
اس دعا کی برکت یہ ہوگی کہ باوجود اسکے ارادہ کے خیر ہی کا صدور ہوگا خیر کا صدور ہی نہ ہوگا البتہ خیر عام ہے خواہ

ذیوی ہو یا دینی جیسا رسالہ مذکورہ میں مختار لکھ کر جواب میں یہی مرقوم ہے بقول خواہ کامیابی کی صورت میں یا قوی صبر جبر طوا ۱۳۵۵  
یا دوا شدت۔ میرا یہ ملفوظ رسالہ میں شائع ہونے والا تھا مگر ناظرین کو انتظار اور تلاش کے تحت سے بچانے کیلئے  
منا سب معلوم ہوا کہ اس کو بھی اسی مقام پر نقل کر دیا جاوے۔ دھو دھو۔

ملفوظ ۲۲ شعبان ۱۳۵۵ھ ایک اہل علم و فضل نے عرض کیا کہ طبقات شافعیہ میں استخارہ کے متعلق ایک بہت بڑے عالم  
کی (جس کا نام جامع کو یاد نہیں رہا) عجیب تحقیق نظر سے گزری وہ کہتے ہیں کہ یہ جو عام طور پر مشہور ہے کہ استخارہ سے مقصود استخارہ ہے یہ  
صحیح نہیں یعنی استخارہ کا مقصد یہ نہیں کہ ہم کو جو کئی کام میں تردد ہو رہا ہے یہ کام ہمارے لئے خیر ہے یا نہیں استخارہ کر لیں۔ یہ تردد دفع  
ہو جائیگا اور ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ یہ کام ہمارے لئے خیر ہے یا شر۔ پھر خیر ہو گا اسکو اختیار کرینگے چنانچہ ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ  
بعض اوقات استخارہ کے بعد بھی وہ تردد دفع نہیں ہوتا اور یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ان دونوں باتوں میں سے کونسی بات مفید ہے تو  
اس صورت میں لازم آتا ہے کہ استخارہ موقوف ہوا تھا واسطے تردد کے اور تردد دفع ہوا نہیں تو لغو بذاتہ شائع کا حکم گویا  
عبث ہی ہوا اور شائع کی طرف سے کبھی ایسی بات کا حکم نہیں ہو سکتا جو عبث ہو تو معلوم ہوا کہ استخارہ کا یہ مقصود نہیں کہ کوئی بات  
اسکے ذریعہ سے معلوم کر لی جائے جس سے تردد دفع ہو اور اس کام کی دونوں شکوں میں سے ایک شق کی ترجیح ضرور قلب میں آجائے  
پھر راجح جانب پر عمل کیا جائے بلکہ استخارہ کی حقیقت یہ ہے کہ استخارہ ایک دعا ہے جس سے مقصود صرف طلب اعانت علی الخیر  
ہے یعنی استخارہ کے ذریعہ سے بندہ حق تعالیٰ سے دعا کرتا ہے کہ میں جو کچھ کروں اسی کے اندر خیر ہو اور جو کام میرے لئے خیر نہ ہو وہ  
کرنے ہی نہ دیجئے پس جب وہ استخارہ کر چکے تو اسکی ضرورت نہیں کہ سوچے کہ میرے قلب کا زیادہ رجحان کس بات کی طرف  
ہے پھر جس بات کی طرف رجحان ہو اُس پر عمل کرے اور اسی کے اندر اپنے لئے خیر کو مقدر سمجھے بلکہ اسکو اختیار ہے کہ دوسرے  
مصلح کی بنا پر جس بات میں ترجیح دیکھے اسی پر عمل کرے اور اسی کے اندر خیر سمجھے (اسکے بعد ۹۱ زینت اللہ کو  
مولوی محمد شفیع صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند کے واسطے سے مولانا شبیر احمد صاحب دیوبند کی نقل کی ہوئی عبارت ذیل  
موصول ہوئی۔ فی طبقات الشافعیہ ص ۲۵۵ فی ترجمۃ الشیخ کمال الدین ابن الزمکانی وھو شیخ الذہبی قال  
الذہبی فی حقہ شیخنا لو کان من بقایا المجتہدین ومن ازکیاء اھل زمانہ عن الشیخ کمال الدین انہ  
کان یقول اذا صلی الانسان رکعتی الاستخارۃ لا یرفلی فضل بعدھا ما یدالہ سوءا انشرحت نفسہ  
ام لا فان فیہ الخیر وان لم ینشرح لہ نفسہ۔ قال ولیس فی الحدیث اشتراط انشراح النفس  
اس پر حضرت حکیم الامتہ دام ظلہم العالی نے ارشاد فرمایا کہ اسوقت میرے نزدیک بھی ذوق ہی اقرب معلوم ہوتا  
ہے جو طبقات شافعیہ سے نقل کیا گیا ہے۔ نیز اصول شرعیہ میں سے ایک اصل سے اسکی تائید بھی ہوتی ہے وہ یہ کہ



قاعدہ کلیہ ہے کہ الہام حجت شرعیہ نہیں تو اگر استخارہ کا حاصل یہ سمجھا جاوے گا جو مشہور ہے کہ اسکے ذریعہ سے قلب میں ایسی بات کا  
 منجانب اللہ القاء ہوتا ہے کہ جسکے اندر خیر ہوتی ہے۔ لہذا اس القاء پر ہی عمل کرنا چاہئے تو چونکہ وہ القاء الہام ہے اور کسی  
 پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا تو گویا الہام پر عمل کرنا حکم دیا گیا لہذا اگر استخارہ کے اس حاصل کو صحیح مانا جاوے تو الہام کا  
 حجت شرعیہ ہونا لازم آتا ہے اور لازم صحیح نہیں لہذا ملزوم بھی صحیح نہیں نیز استخارہ کا حاصل اگر طبقات شافعیہ کے  
 موافق مانا جاوے تو اس سے ایک شبہ کا جواب بھی بخوبی ہو جاتا ہے اور اس شبہ کی اور اسکے رفع کی تقریر یہ ہے کہ  
 حدیث میں آتا ہے اذ ادعا احدکم فلا یقل اللهم اغفر لی ان شئت ارحمتی ان شئت ارزقنی ان شئت لیعزم  
 المسئلة ان یفعل ما یشاء ولا فکرہ لہ رواہ البخاری اور دوسری حدیث میں ہے اذ ادعا احدکم فلا یقل اللهم  
 اغفر لی ان شئت ولكن لیعزم المسئلة ولیعظم الرغبة فان الله تعالى لا یتعاطى شیء عطاہ رواہ مسلم  
 یعنی اس طرح دعا نہ مانگے کہ اے اللہ اگر آپ چاہیں تو میری مغفرت فرما دیجئے مجھ پر رحمت فرما دیجئے مجھ کو رزق  
 دیدیجئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تشقیق کیساتھ دعا نہ مانگنا چاہئے اس پر یہ شبہ ہوتا تھا کہ استخارہ کے اندر جو دعا تعلیم  
 فرمائی گئی ہے اسکے اندر تو تشقیق موجود ہے اور اس شبہ کے جوابات بھی ذہن میں تھے مگر انصاف یہ ہے کہ وہ جوابات گویا  
 اور معقول تھے مگر شافی نہ تھے اور اب جبکہ استخارہ کا حاصل صرف طلب خیر مانا جائے تو پھر پوری تشفی ہو جاتی ہے کیونکہ  
 اب استخارہ کی دعا کے اندر جو تشقیق ہوگی وہ محض لفظی ہوگی واقع میں تشقیق نہ ہوگی بلکہ واقع میں صرف ایک ہی چیز مطلوب ہوگی  
 اور وہ خیر ہے کہ وہی خیر ہر حال میں مطلوب ہے اگر ایک شق میں خیر ہو تو بقا اسکی دعا ہے کہ اسی کی توفیق ہو جائے اور اگر دوسری  
 شق میں خیر ہو تو پھر اسکی دعا ہے۔ لہذا استخارہ کی دعا پر دوسری دعاؤں میں تشقیق کی نہی سے شبہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا  
 یہی صحیح ہے کہ استخارہ کا حاصل محض طلب خیر ہے نہ کہ استخارہ پھر حضرت نے عبارت ذیل لکھ کر عنایت فرمائی۔ فی فتح الباری  
 کتاب الدعوات بابل الدعاء عند الاستخارة تحت قوله علیہ السلام ثم رضى به مانصبه واختلف فيماذا یفعل  
 المستخیر بعد الاستخارة فقال (عزالدين) ابن عبد السلام یفعل ما رفق ویستدل له بقوله فی بعض طرق  
 حدیث ابن مسعود فی آخرہ ثم یعزم واول الحدیث اذا اراد احدکم فلیقل اه قلت دل هذا اللفظ علی ان  
 الاستخارة لا یختص بما فیہ تردد بل هو اعم لما اراده بلا تردد وایضا فی حدیث جابر قال قال النبی صلی اللہ علیہ  
 وعلیہ السلام الاستخارة فی الامور کلها ما فیہ تردد والیسرفیہ تردد ولا یشکل قوله اذا هم فاز اللهم اعمل لارادوا قبلها ولا  
 یختص بالتردد كما فی قوله تعالی وھمت کل لئلا برسولهم لیلخذہ وغیرہ من النص ص القرآنیۃ والحدیثیۃ۔  
 ضمیر لفظ بالاستخارة تشقیق فی الدعاء کہ صاحب مفوظ و ام ظلم العالی نے بعد میں لکھ کر الحلق کیلئے دیا

غور کرئیے ذہن میں آیا کہ اگر دعا، استخارہ میں تشقّق بھی مان لیا جائے تب بھی نہی عن التشقّق سے شبہ نہیں ہو سکتا کیونکہ نہی عن التشقّق خاص ہے تو اس سے مطلق تشقّق کی نہی لازم نہیں آتی وہ تشقّق خاص ہے کہ یا تو مَسْئُولِ خیر نفس، وہاں دوسری شق کے خیر ہونیکا احتمال ہی نہیں تو تشقّق لغوی ہوا اس لئے اس سے نہی کی گئی جیسے مغفرت و رحمت رزق ضروری کا سوال اور یا تو مَسْئُولِ گُحْمَلِ نفع و ضرر دونوں کو ہے جیسے رزق مبسوط مگر منشا تشقّق کا مَسْئُولِ کا قائل ہے جو موہم ہے نقص قدرت یا ضیق علی القادر کو جیسا کہ اس نہی کی اس تعلیل سے واضح ہے اِنَّهٗ یَفْعَلُ مَا یَشَاءُ وَلَا مَكْرَهَ لَهُ فَاِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی لَا یُعَاظُ شَیْءًا اَعْطَاہُ۔ ورنہ مطلق تشقّق دوسری احادیث میں صراحتہً وارد ہے چنانچہ ایک دعا میں ہے اِحْبِبْنِیْ مَا عَلِمْتَ الْحَیَاةَ خَیْرًا لِّیْ وَتَوَفِّیْ اِذَا عَلِمْتَ الْوَفَاةَ خَیْرًا لِّیْ رَوَاهُ النَّسَائِی۔ اور دوسری دعا میں ہے وَاِذَا رَدَّتْ بِعَقْمٍ فَتَوَفِّیْ غَیْرَ مَقْتُوْنٍ رَوَاهُ التِّرْمِذِی۔ ظاہر ہے یہ تقیدات تشقّق کو مستلزم ہیں پس دعا، استخارہ میں تشقّق کا شبہ بے اصل ہو گیا۔ کیونکہ یہاں منشا تشقّق کا وہ نہیں جو علت ہے نہی کی تو اب تائید ثانی قول منقول عن الطبقات کی حاجت نہیں رہی دوسرے مؤیدات کافی ہیں۔ اس تحقیق مذکور کے ایک مدت بعد ایک فاضل دوست نے جامع صغیر سیوطی کی ایک حدیث دکھلائی جسکے ظاہر الفاظ سے متبادر ہوتا ہے کہ استخارہ کے بعد میلان قلب کا انتظار کیا جاوے وہ حدیث یہ ہے فی شرح الجامع الصغیر تحت کلمۃ اِذَا مَا نَصَدَ اِذَا عَمِلْتَ بِأَمْرٍ فَاسْتَخِرْ رَبَّکَ فِیْهِ سَبْعَ مَرَّاتٍ ثُمَّ نَظَرْ اِلَی الَّذِیْ یَسْبِقُ اِلَیْ قَلْبِکَ فَاِنَّ الْخَیْرَ فِیْهِ۔ اَبْنُ السَّیِّ فِیْ عَمَلِ یَوْمٍ وَلَیْد۔ (رفی) عَنْ أَنَسٍ (ضَعِیْفٌ) چنانچہ علامہ حنفی نے بھی یہی جملہ حاشیہ میں لکھا ہے وَاَقْلَ الْاِسْتِخَارَةِ اَنْ تَکُوْنَ بِالْدُعَاءِ وَاکْمَلُهَا بِالصَّلَاةِ وَالْاَعْلٰی الْمَعْرُوْفَ فَاِذَا اُنْشَرِحَ صَدْرُکَ اَقْبَلْ اِیْ اَشْرَاحٍ اٰخَرَ نَفْسَانِیْ بَانَ لَیْسَ مَوْجُوْدٌ اَقْبَلَ الْاِسْتِخَارَہُ۔ اور یہ تحقیق سابق سے معارض ہے۔ جواب یہ ہے کہ واقعی ظاہر ابہام متعارض ہے آگے دوہی صورتیں ہیں یا اس حدیث کے ضعف کی بناء پر تحقیق سابق کو ترجیح دی جاوے یا اس حدیث کے الفاظ کی تاویل کی جائے۔ اولاً اہقر کے ذہن میں یہی دو جواب آئے اور ان دونوں جوابوں کو ضبط بھی کر لیا مگر بعد ضبط کے شرح صدر نہیں ہوا اور جتنی دلیلیں ذہن میں آئی تھیں سب مجروح و مخدوش معلوم ہوئیں پھر حق تعالیٰ سے دعا کی دعا کے بعد جو قلب پر وارد ہوا اس کو لکھتا ہوں وہ یہ کہ ظاہر الفاظ سے عدول کرنا خلاف اصول ہے لہذا اس ظاہر کا قائل ہونا ہی متعین ہے باقی تحقیق سابق کی ترجیح کی بناء پر تین امر تھے ایک یہ کہ کسی حدیث میں اس منظر کا ذکر نہیں دوسرے یہ کہ بعض اوقات کسی شق کی ترجیح خیال میں نہیں آتی تو اس صورت میں استخارہ عہت ہو کہ میرے یہ کہ اگر کسی شق کی ترجیح خیال میں آگئی تو اس پر عمل کرنا ابہام پر عمل ہوا جو شریعت میں حجت نہیں مگر بعد تاویل ان سب بناؤں کا جواب یہ ہے۔ اول کا یہ کہ اسکا حاصل روایات کا اس سے ساکت ہونا ہے اور نہ مطلق مقدم سے ساکت پر اور یہ حدیث



ناطق ہے۔ دوسری کا یہ کہ یہ باعتبار اکثر کے ہے اور اسکے خلاف نادر ہے اور فلا کثر حکم الكل اور النادر کما لعل عم  
کا اعتبار احکام کثیرہ میں کیا گیا ہے تو اس سے بحث ہونا لازم نہیں آتا۔ تیسری کا یہ کہ الہام کا جوت نہ ہونا باب میں  
ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں یہ نہیں کہ جائز بھی نہیں خود بعض احکام میں ارشاد ہے استفت قلبك۔ اس سے صاف  
معلوم ہوتا ہے کہ ارد علی القلب پر عمل جائز ہے اور یہ ورد اعدا الشقین کا مخرج ہو سکتا ہے البتہ یہ شرط ہے کہ دونوں  
شقین مشرعا جائز ہوں۔ باقی حدیث کا ضعف ہو اگر تعارض ہوتا تو قوت سے ایک کو ترجیح دی جاتی جب تعارض نہیں  
جیسا اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ ناطق اور ساکت میں تعارض نہیں ہوتا اور روایات تو یہ ساکت ہیں تو حدیث ضعیف کو  
احد الشقین کیلئے مخرج اور مؤید کہہ سکتی ہیں۔ اسکی نظر احکام میں بکثرت ہیں اس لئے اب اس باب میں قول مشہوری کو  
ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔ پس اقرب الی الادب جامع الدلائل یہ ہے کہ استخارہ کے بعد اگر کسی شق کا رجحان قلب  
میں آجائے تو اس پر عمل کرے اور اگر کسی کا رجحان نہ ہو تو جس شق پر چاہے عمل کرے۔ اس تفصیل سے دونوں قولوں پر اور  
بواسطہ دونوں قولوں کے سب دلائل پر بھی عمل ہو جاوے گا۔ واللہ اعلم۔

(نوٹ) احوط یہ ہے کہ دونوں فصلیں دکھلا کر دوسرے علمائے بھی مشورہ کر لیا جاوے۔ فقط۔ ۲ / محرم ۱۳۵۵ھ

### شتر وائل نادرہ رسالہ التعرف فی تحقیق التصرف

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۸۰ سے شروع اور صفحہ ۷۸۶ پر ختم ہوا ہے۔

المختصر وائل نادرہ رسالہ تقدیس الفتہ آن المنیر عن تدنیس التصاویر

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۸۶ سے شروع اور صفحہ ۷۹۱ پر ختم ہوا ہے۔

اناسی وائل نادرہ رسالہ سد الغلط ولفاسد فی حکم اللفظ عند المساجد

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۱ سے شروع اور صفحہ ۷۹۷ پر ختم ہوا ہے۔

اسی وائل نادرہ رسالہ تسویۃ السطح فی تصفیۃ بعض الشطح

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۳ سے شروع اور صفحہ ۷۹۷ پر ختم ہوا ہے۔

الکیاسی وائل نادرہ رسالہ صائب الکلام فی حکم مناصب الحرم در ملازمہا غیر مشروع

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۷ سے شروع اور صفحہ ۷۹۸ پر ختم ہوا ہے۔

بیاسی وائل نادرہ رسالہ المقالة المتماکۃ فی تصور الخلیۃ الہا لکۃ

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۸ سے شروع اور صفحہ ۸۰۱ پر ختم ہوا ہے۔

## تراسی وال نادرہ المناظرہ عن متعارف المناظرہ یعنی اقسام مناظرہ باعتبار عرض

فائدہ فیما يتعلق بالمناظرۃ للمناظرۃ باعتبار عرضها اقسام لان الغرض اما ان يكون اظهارا للصواب ان لم  
يسكت الخصم فلا يتصدى لاسكاته بل اذا رأى العناد فيه يقول لنا اعمالنا لكم اعمالكم لاجتة بيننا وبينكم الله  
يجمع بيننا والقرآن مشحون من مثل هذا المناظرۃ وهذا اليها كما قال الله تعالى او ان جادلوك فقل الله  
اعلم بما تعملون الآية وسميت هذه الفائدة بالمناظرۃ عن متعارف المناظرۃ وهذا القسم محمول على مطلقا لانه  
في هذا الزمان الانداز بمنزلة المصمم واما ان يكون اسكاتا للخصم هو محمول ايضا بحسن النية لكنه موقوف على  
سكوت الخصم هو ان كان معاندا او مشاغبا ولا يكون مصحيا لا يسكت فكان قصد هذا الغرض قصدا  
لما لا يقدر عليه بنفسه القادر بقدره الغير لا يكون قادرا فكان غير اختياري قصد الامر الغير الاختياري يكون  
عبثا وتعبا فلا يصلح ان يكون غرضا واما ان يكون اسكاتا ويقع السكوت ايضا لكن لما لم يكن السكوت دليلا على  
بطلان السكات المنقطع كان هذا عبثا ايضا بل هو مضر لانه يكون موهما لبطلان السكات في نظر العامة فلو وقع  
مثل هذا لسكوت احيانا من اهل الحق لكن الخصم الحق بحجة استدلال العامة على بطلانه وهو مضر ايضا  
واما ان يكون الاطلاع الناس على معتد الخصم ليحقق الحق ويبطل لباطل فهذا نوع من التحكيم الجاهل كيف  
يصلح ان يكون حكما فهذا عبث ايضا بل مضر لانه يكون اقرا لبلسان الحال الجاهل يصلحون للتحكيم وضرة ظاهرا  
وان ابتغوا عالما حكما فالعادة الغالبة بل الحكمة ان يكون هو معتد لاحد شقي المسئلة فكيف يوثق بان يتخرج  
انصافه على اعتقاد فهو عبث ايضا فتتفرق المناظرۃ للمناظرۃ في زمانا لخال عن الفائدة مطلقا وان لم يوافقنا احد  
في هذا الرأي وان قال قائل فبأي طريق يهتدى لطالب الحق لاسيما المذنب فيه قلنا طريقه ما شاء في القرآن وهو  
ان يبين الحق مرة بعد اخرى بعبثات مختلفة كما قال نوح عليه السلام رب اذ دعوت قومي ليلادفوا بالاقوال فخراني دعوتهم  
جها را فاعلنت لهم واسر لهم اسراروا لهذا اشار سبحانه وتعالى وقد صرحنا في هذا القرآن لمن كروا الآية فايقرعوا ثقف

## چوراسی وال نادرہ رسالہ نعم المناوی فی تصحيح المسبادی

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰۵ سے شروع اور صفحہ ۸۰۵ پر ختم ہوا ہے۔

## پچاسی وال نادرہ التحریر النادر لتقشیر الشاہ عبد القادر

خانقاہ نے فرمایا کہ مولوی عبد القیوم صاحب فرماتے تھے کہ شاہ الحق صاحب بیان فرماتے تھے کہ مولوی محمد علی صاحب  
نے رفع یدین شروع کیا تو مولوی محمد علی صاحب مولوی احمد علی صاحب نے جو شاہ عبد العزیز صاحب کے شاگرد اور ان کے

درجہ ثانی سید احمد



کاتبی شاہ صاحب عرض کیا کہ حضرت مولوی اسماعیل صاحب نے رفع یدین شروع کیا ہے اور اس سے مفسدہ پیدا ہو گا آپ انکو روک دیجئے شاہ صاحب نے فرمایا کہ میں تو ضعیف ہو گیا ہوں مجھ سے تو مناظرہ نہیں ہو سکتا میں اسماعیل کو بلا کر لیتا ہوں تم میرے سامنے اس سے مناظرہ کر لو۔ اگر تم غالب آگے تمہارے ساتھ ہو جاؤ ننگا اور وہ غالب آگیا تو اسکے ساتھ ہو جاؤ ننگا۔ مگر وہ مناظرہ پر آمادہ نہ ہوئے کہ حضرت ہم تو مناظرہ نہ کریں گے۔ اس پر شاہ صاحب نے فرمایا کہ جب تم مناظرہ نہیں کر سکتے تو جانے دو شاہ صاحب نے جواب دیا تو میں سمجھا کہ شاہ صاحب نے اس وقت دفع الوقتی فرمادی ہے مگر یہ مولوی اسماعیل سے کہیں گے ضرور چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اور جب شاہ عبدالقادر صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا میاں عبدالقادر تم اسماعیل کو سمجھا دینا کہ وہ رفع یدین نہ کیا کریں۔ کیا فائدہ ہے خواہ مخواہ عوام میں شورش ہو گی۔ شاہ عبدالقادر صاحب نے فرمایا کہ میں تو کہہ دوں مگر وہ مانیکا نہیں اور حدیثیں پیش کرینگا۔ اس وقت بھی میرے دل میں یہی خیال آیا کہ گواہوں نے اس وقت یہ جواب دیدیا ہے مگر یہ بھی کہیں گے ضرور۔ چنانچہ یہاں بھی میرا خیال صحیح ہوا اور شاہ عبدالقادر صاحب نے مولوی محمد یعقوب صاحب کی معرفت مولوی اسماعیل صاحب کے کہلایا کہ تم رفع یدین چھوڑ دو۔ اس سے خواہ مخواہ فتنہ ہو گا جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے مولوی اسماعیل صاحب کے کہلایا تو انھوں نے جواب دیا کہ اگر عوام کے فتنہ کا خیال کیا جاوے تو پھر اس حدیث کے کیا معنی ہونگے من عندک بسنق عند فساد امتی فدا۔ اجرواۃ شہید۔ کیونکہ جو کوئی سنت مسترد کر لیا عوام میں ضرور شورش ہو گی مولوی محمد یعقوب صاحب نے شاہ عبدالقادر صاحب سے کہا جواب دیا کہ کیا اسکو شکر شاہ عبدالقادر صاحب نے فرمایا بابا ہم تو سمجھتے تھے کہ اسماعیل عالم ہو گیا مگر وہ تو ایک حدیث کے معنی بھی نہیں سمجھا۔ یہ حکم تو اس وقت ہے جبکہ سنت کے مقابل خلافت سنت ہو اور ما نحن فیہ۔ میں سنت کا مقابل خلافت سنت نہیں بلکہ دوسری سنت ہے۔ کیونکہ جس طرح رفع یدین سنت ہے یونہی ارسال بھی سنت ہے۔ جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے یہ جواب بھی مولوی اسماعیل صاحب سے بیان کیا تو وہ خاموش ہو گئے اور کوئی جواب نہ دیا۔

**حاشیہ۔** قولہ۔ یہ حکم اس وقت ہے لہذا قول۔ اس وقت بیاض زبان پر آتا ہے و ذوق کل ذی علم علیہ ضمیمہ حاشیہ۔ اس حکایت کے مطلق ایک سوال و جواب بھی ہے مناسبت مقام و تمیم فائدہ کیلئے نقل کیا جاتا ہے۔

**سوال۔** از مولوی محمد شفیع پوسٹ پیا بونے نفع یسیدی پر بر ما۔ امیر الروایات میں مولانا اسماعیل شہید کا رفع یدین کا قصہ پھر شاہ عبدالقادر یاد دہ کر شاہ صاحب فرمایا کہ جب رفع و عدم رفع دونوں درست ہیں تو پھر جھگڑنے کی ضرورت نہیں اسماعیل سمجھا نہیں پھر اس پر آنجناب کا تائیدی حاشیہ بر قول شاہ صاحب اور تلاوت آیۃ ذوق کل ذی علم علیہ میری نظر سے گزری۔ مکرما۔ اگر ذرا بھی غور کریں تو مولانا اسماعیل شہید کا قول حق اور صبر اسر صدق سے منسلک ہے کیونکہ رفع و عدم دونوں کے مسنون ہونے کی خود آنجناب کی تصریح ہے۔ اب حدیث یہ کہ دونوں کے مسنون ہونیکا اعتقاد اسی وقت حقیقۃً اعتقاد

کہلائیک قابل ہے کہ ہر د امر کو ایک نظر سے دیکھیں۔ اور جب فقین میں کسی ایک شق کے بھی عامل پر بس طعن تشنیع کا باب مفتوح کر دیا گیا تو فقط زبانی دعویٰ رجحان ہوا اسلئے حقیقت میں مولانا امیل شہیدؒ کی کرم علی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں احیٰ سنتی لکن کے صحیح مصداق تھے۔

الجواب۔ حسب مشورہ مستفتی صاحب مقام میں غور کر نیسے یہ سمجھ میں آیا کہ مولانا شہیدؒ نے جو حدیث کا عمل تجویز فرمایا اس میں حضرت شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے اختلاف فرمایا سودہ محل مختلف فیہ ہو گیا اور حضرت شاہ صاحب نے جو محمل تجویز فرمایا اس میں حضرت مولانا نے اتفاق فرمایا چنانچہ امیر الروایات میں بسند ثقات اسکی بھی تصریح ہے کہ جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے یہ جواب مولوی امیل صاحب کے بیان کیا تو وہ خاموش ہو گئے اور کوئی جواب نہ دیا اور مولانا شہیدؒ ایسے نہ تھے کہ غیر حق پر خاموش ہو جاتے خود انکے واقعات حق گوئی کے اپنے اکابر کیساتھ متکاثر اور متواتر ہیں اور حق گوئی ادب کے اچھے بھی ہو سکتی ہے لہذا ہمیں خلاف ادب ہونیکا بھی احتمال نہیں ایسی حالت میں جواب نہ دینا صاف دلیل ہے تسلیم اور اتفاق کی پس یہ محمل متفق علیہ ہو گیا اور متفق علیہ راجح اور مقدم ہوتا ہے مختلف فیہ پر۔ پس حضرت شاہ صاحب کے جواب میں خدشہ کرنا خود مولانا پر خدشہ کرنا ہے کہ انھوں نے غیر واقعی محمل کو کیوں قبول کیا۔ رہا یہ کہ پہلے سے دوسرے غیر واقعی محمل کے کیوں قائل تھے سو اور اجتہاد یہ میں ایسا سوال نہیں ہو سکتا مگر وضوح حق کے بعد اس کے قائل نہ رہے اور یہ بہت بڑا کمال ہے کہ اس سے رجوع فرمایا۔ پہلی رائے میں ایک اجر کے مستحق تھے۔ دوسری رائے میں دواجر کے مستحق ہو گئے۔ پس سوال کا جواب ضروری ہو گیا۔ باقی تبرعاً کچھ مزید بھی عرض کرتا ہوں وہ یہ کہ معلوم نہیں کہ اسکے بوجہ بدین کو ترک فرمایا نہیں لیکن اگر نہ بھی ترک فرمایا ہو تو وہ عدم ترک بھر بھی اس حدیث کا محمل بہت تھوڑی نیت ہو سکتا ہے اس طرح سے کہ پہلے تو نفس فہیدین کو احیاء سنت کی نیت کرتے تھے اور پھر اس قصد سے کرتے ہوں کہ امور واسعہ میں طعن تشنیع نہ کرنا سنت سلوک مقصودہ فی الدین ہے اور یہ سنت مردہ ہو چکی ہے اور اسکے مقابلہ میں تضییع ہو جو کہ خلاف سنت اور بدعت ہے۔ پس فہیدین اس طعن تشنیع کی مخالفت اور انسداد کیلئے کرتے ہوں جو کہ سنت مردہ کا احیاء ہے۔ اور یہ محمل متفق علیہ کی فرد ہے رہا یہ کہ خود حضرت شاہ صاحب نے اس سنت مردہ کا احیاء اس طرح کیوں نہ فرمایا اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک دوسری سنت بھی ہے وہ یہ کہ ہر امر مستحب میں عوام اور عوام کی تشویش اور شورش کا اور اس سے انکے دین کے ضرر کا احتمال قوی ہو وہاں اسکا ترک کر دینا بھی سنت ہے جسکی دلیل حکیم کا واقعہ ہے پس ممکن ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے اس سنت کو اس سنت سے ہم سمجھا ہو اس لئے اس سنت کو اختیار نہ کیا ہو اور عوام کے اعتقاد کی اصلاح زبانی تبلیغ سے فرمادینے کو کافی سمجھا ہو۔ اور مولانا شہیدؒ نے اسکا عکس سمجھا ہو۔ پس اس تقریر پر دونوں حضرات کی تحقیق اور عمل ہر طرح کے شبہ اور اعتراض سے سالم ہو جائے بغیر رہتا ہے اور اسکے خلاف میں دونوں حضرات پر جرح لازم آتا ہے۔ والشر اعلم۔ ولتسرح هذا الجواب بالتحمد



النادر۔ لتعزیر الشاہ عبد القادر من قدر علی حسن من هذا فہذا الہ ۱۲ جمادی الاخری ۱۳۵۵ھ

## چھیاسی واں نامورہ رسالہ عل الاشکال علی ضرورۃ الشیخ مع وجود الاختیار فی الاعمال

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰۵ سے شروع اور صفحہ ۸۰۸ پر ختم ہوا ہے۔  
**ستھاسی واں نامورہ رسالہ التحفیف فی الاختیار الضعیف یعنی تحقیق لطیف بجواب اشکال متعلیٰ**  
 یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰۸ سے شروع اور صفحہ ۸۱۱ پر ختم ہوا ہے۔

## اٹھاسی واں نامورہ بیعت غائبانہ و بیعت صغیر

**السوال۔** بیعت کیلئے طالب کی موجودگی و حضور کی شیخ کی خدمت میں لازمی ہے یا بیعت بذریعہ خط کے بھی ہو سکتی ہے؟  
 ملے زید کو اسکی والدہ نے اپنے پیرومرشد سے بذریعہ خط کے سن بلوغ کے پہنچنے سے قبل بیعت کرا دیا ایسی حالت میں زید کو  
 سلسلہ بیعت مذکور میں داخل سمجھا جائیگا یا نہیں؟ ملے سن بلوغ شریعت نے کیا مقرر کیا ہے؟ ۱۱ راج ۱۳۵۴ھ۔

**الجواب۔** عن الاول عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی قام یوم بدر قال لعثمان العظمی  
 فی حلیۃ اللہ و حاجۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والی ابایع لہ اخرجہ ابو داؤد (حدیث شصت و ہشتم) عن ابن  
 عمر فی حدیث طویل فبعث صلی اللہ علیہ وسلم عثمان الی مکہ و کانت بیعۃ الرضوان بعد ما ذهب عثمان فقال  
 صلی اللہ علیہ وسلم بیۃ الیمنی علی البصری و قال هذه لعثمان اخرجہ البخاری والترمذی (صد و ہشتاد و ششم)  
 ان دونوں واقعوں میں تصریح ہے کہ حضرت عثمان کو آپ نے بیعت فرمایا۔ اور وہ بیعت کے وقت حاضر نہ تھے۔ اسی بنا پر بعض  
 مشائخ کے کلام میں ایسی بیعت غائبانہ کا لقب بیعت عثمانی مذکور ہے اور یہ تا ئید روایات سے تخصیص ہے۔ ورنہ تو ائمہ  
 اس بیعت کی صحت بلا تردد ظاہر ہے کیونکہ بیعت کی حقیقت التزام ہے طالب کی طرف سے اتباع کا اور شیخ کی طرف سے تعلیم و تہذیب  
 کا۔ اور ظاہر ہے کہ اس التزام کا معاہدہ جیسے مشافہت ہو سکتا ہے اسی طرح غیبت میں بھی بواسطہ خط یا سفیر کے۔ پس  
 اس کی صحبت میں دلیل کلی و جزئی سے کوئی شبہ نہیں۔

**الجواب ثانی۔** عن الثانی عن النس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المرء مع من احب و لما  
 اکتسب۔ رواہ الترمذی (حدیث سصد و ہجتم) اس کیساتھ اگر مقدمہ حسیہ یہ منضم کیا جائے کہ بیعت میں غایبیت ہے  
 کہ اپنے مشائخ سے محبت کا سبب ہو جاتی ہے پس برکات محبت جو حدیث میں مذکور ہے انکے حصول کی توقع ہو جاتی ہے تو اس  
 تعلیل میں صغیر کی بیعت بھی داخل ہے عن ابو ہریرۃ فی حدیث فضیلۃ الذکر فیقول اللہ تعالیٰ و لا قد غفرت  
 القوم لایشقی جلیسہم اخرجہ الشیخان والترمذی (حدیث نو و نہم) اگر اس کے ساتھ بھی یہ مقدمہ حسیہ منضم کیا جائے

کہ جو شخص کسی بزرگ کے سلسلہ میں داخل ہوتا ہے غالباً اس سے بجا سرت محاطت موانست کا تعلق ضرور پیدا ہو جاتا ہے اگر کسی عارض سے اسکی نوبت نہ آئے تو قصد و نیت تو ضرور ہی رہتی ہے۔ تو اس تعلیل میں مغیر کی بیعت بھی داخل ہے باقی بعض روایات میں جو بیعت صغیر سے عذر وارد ہے (حدیث سہ صد و ششم) وہ اسکے معارض نہیں کیونکہ وہ عذر لزوم بیعت ہے کیونکہ بیعت التزام ہے احکام لازمہ کا اور مغیر التزام سے بھی احکام لازمہ نہیں ہوتے پس لزوم وہاں متحقق نہیں ہوتا۔ قال القسطلانی فی شرح قوله علیہ السلام ہو صغیر ای لا یلزمہ البیعة اور ان روایات کچھ موم میں صحت بیعت داخل ہوگی جو برکت کیلئے ہے۔ پس مومنوں میں کچھ تعارض نہیں۔ اور ثل جواب اول کے قواعد کی کفایت کیساتھ تبرعاً ایک دلیل جزئی بھی ذکر کی جاتی ہے فی جمع الغوائل فضائل عبداللہ ابن الزبیر معزاً الی الشیخین عن عائشة رضی اللہ عنہا (عبداللہ) وہو ابن سبع سنین او ثمان لیباع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وامرہ بذلک الزبیر فقبضہم صلی اللہ علیہ وسلم حین رواہ مقبلاً الیہ شریابہ۔

الجواب عن الثالث۔ بارہ برس کے بعد جب علامات بلوغ کی ظاہر ہو جائیں بلوغ کا حکم کر دیا جائیگا اگر کوئی علامت ظاہر نہ ہو تو بقول مفتی بہ پندرہ سال کی عمر میں بلوغ کا حکم کر دیا جائیگا۔ والمسئلۃ مشہورۃ وفی کتب الفقہ مذکورۃ واللہ اعلم اشرف علی سلحہ ذی الحجہ ۱۳۵۹ھ (نوٹ) حدیثوں کے منبر حقیقۃ الطریقہ کے ہیں۔

### نواسی وال ناوہ ابطال حکم بعت عرش

السوال۔ کشف الظنون میں دیکھا کہ شیخ صدر الدین قنوی نے لکھا ہے الفلک الاطللس المسمی بلسن الشرع العرش وذلك الثواب المسمی عندا هل لشرع الكرسي قد امان طحال ذلك الى الكشف الصحيح والعيان الصريح وادعى ان هذا مخالف للشرع لان الوارد فيه حدثت السموات والارض۔ لیکن بخاری باب بدء الخلق میں ہے فاخذ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحديث بدء الخلق والعرش الخ وایضا فیہ وكان اللہ ولہ یکن شیئ غیرہ وقال اللہ تعالیٰ رب العرش العظیم وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا اله الا هو العظیم الحلیم لا اله الا اللہ رب العرش العظیم ان آیات و احادیث سے عرش کا مربوب اور مخلوق ہونا ظاہر ہے و نیز عرش غیر اللہ ہے۔ لہذا یہ کشف مخالف شرع معلوم ہوتا ہے۔

الجواب۔ السلام علیکم مخلوق و مربوب ہونا قدم بالذات کے تو منافی ہے لیکن قدم بالزمان کیساتھ فی نفسہ جمع ہو سکتا ہے گو قدم بالزمان کبھی کسی حادث کا مستقل دلیل سے عقلاً و ظہراً باطل ہے چنانچہ دلیل نقلی ارشاد نبوی لم یکن شیئ غیرہ کافی ہے اور دلیل عقلی کتب کلامیہ میں مذکور ہے اور جو کشف حدیث صحیح کے خلاف ہو یقیناً باطل ہے لیکن اس کے صاحب کشف



پر کفر کا حکم نہ جلاویجا گو یہ دلیل قطعی بھی ہوتی کیونکہ حکم مذکور کیلئے اسکا ضروریات مذہبی میں سے ہونا بھی شرط ہے اہل تائویل بھی  
نافع نہیں جیسے نماز روزہ کی فرضیت کا یا قیامت کا اعتقاد فافتراق اور اس کشف والے کو حدیث حدوث بالزمان کو پہنچی  
نہیں اسلئے جہل عند ہے جیسا کہ اس قول سے معلوم ہوتا ہے لان الواد فی حدوث السموات والارض ما تقر من  
اکفار القائلین بعدم العالم ممکن ان یخص منہ هذا القائل لان هذا القول نشأ عن شبهة ولا شبهة عندنا  
بقدم العالم فتأمل ولا تعجل اور محترم نے بھی اپنے رسالہ شرف کی جلد الرابع میں بذیل حرف الکاف بخاری کی اسی حدیث میں کہیں  
سنی حین سے عرش کے حدوث بالزمان پر استدلال کیا ہے مع دوسرے فوائد کے من شاء فلیجمع الیہا وادعہ اعلم۔

### نوٹے والے نادریہ تحقیق ارسال یا وضع یدین و قنوت نازلہ

خلاصہ سوال یہاں سے کا بنو ایک سوال کے جواب میں قنوت نازلہ میں ارسال یدین پر عمل کر نیکیو لکھا گیا تھا وہاں سے  
ایک عالم کا ایک طویل خط وضع یدین کی ترجیح کے اثبات میں آیا جس کا خلاصہ جو جواب سے معلوم ہو سکتا ہے جو یہاں سے لکھا گیا ہے اور جو  
الجواب مولانا السلام علیکم مسئلہ مجتہد فیہ ہے دلائل سے دونوں طرف گنجائش ہے اور ممکن ہے کہ ترجیح قواعد  
وضع کو ہو کیا ہو مقتضی مذہب الشیخین لیکن عارض التباس و تشویش عوام کی وجہ سے ارسال کو ترجیح دی جاسکتی ہے  
کیا ہو مقتضی مذہب محمدی اور ثناء و صلوة جنازہ و قنوت وتر میں یہ عارض نہیں ہے اسلئے وہاں راجع پر عمل کیا گیا اور اس  
عارض کی قوت کا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مجمع عظیم میں سجدہ ہو کو باوجود اسکے وجوہ کے ترک کر دیا جاتا ہے اور وضع تو درجہ میں  
سجدہ ہو سے بہت ادنیٰ ہے فہو احق بالترک اور التباس کا ارتقاع اختصار قنوت سے اسلئے نہیں ہو سکتا کہ سہو پر محمول  
کیا جاسکتا ہے کہ ہر قرار میں امام کو سہو ہو گیا اور وہی طرح اسکے بعد سجدہ میں چلے جائیے بھی اسکا ارتقاع نہیں ہو سکتا  
کہ اس سے پہلے التباس ہو چکے گا پھر سجدہ میں جانے تشویش بڑھیں گی کہ کوع کیوں نہیں کیا اور نہ ایسا ارتقاع تو سجدہ ہو کے  
بعد تشہد میں بیٹھنے سے پھر بعد میں کمر اسلام پھیرے بھی مرتفع ہو سکتا تھا مگر فقہانے اسکا اعتبار نہیں کیا اسلئے کہ عوام  
غلبہ جہل سے ان قرآن کو کیا استدلال کر سکتے ہیں ورنہ اپنی نماز کو تباہ کرتے ہیں واللہ اعلم باقی دوسری جانب میں بھی کچھ لکھتی ہیں اور یہ  
ایک نوٹے والے نادریہ الوقف لایملاک باستیلاء الکفار

فائدہ فی الروایۃ الدالۃ علی ان الوقف لایملاک باستیلاء الکفار وقع البحث عنہ فی دہلی و سئل عنہ  
فاخبرہ الروایۃ المولوی ظہر احمد قلت فی احکام الاوقاف للخصا فی باب الارض طلدار توقف فتعصب۔ قلت ان  
الخاصہ لذاتہ قیمة الارض لوقف (ای ضمن القیم الخاصہ کذا ما مشر الاصل) اهل یملاک الارض لوقف  
انصبت الیہ (قال) لا قلت (ولم قال) من قبل ان الوقف لایملاک والوقف بمنزلۃ المذیر لو غصب غاصب

من مولاه فابق من الغاصب او اخرج الغاصب من يده فضمن قيمته لا يملك متى ظهر الى مولاه ورد مولاه القيمة التي اخذها له (م ۲۷) قلت محل الاستشهاد منه قول الوقف بمنزلة المدبر وقد صرح فقهاءنا في بطلان استيلاء الكفار انهم لا يملكون المدبرين الغلبة صرح به في البحر (ص ۹۷) وكذا صرح في عاقبة الكتب فالكفار لا يملكون او قاضيا بالاستيلاء

## بانوے وال نادورہ تحقیق مقالات طلب ضرہ درنویش درخانہ ضرہ آخری

سوال۔ ایک مرد مشائخ کے پاس تین یا چار عورتیں ہیں وہ فقط اپنی ایک عورت کے گھر میں سکونت پذیر ہے اور وہیں کھاتا پیتا سوتا ہے پھر وہ اسی گھر میں ہر نوبت والی عورت کو بلا رضا مندی اسکے منگو کر شب گزاری کرتا ہے۔ عورتیں اپنی سوکن کے گھر میں جانا پسند نہیں کرتیں بلکہ موت کو اس پر ترجیح دیتی ہیں اور وہ مرد کہتا ہے کہ میرے اوپر صرف یہ لازم ہے کہ شب گزاری میں مساوات کروں باقی ہر نوبت والی کے گھر اسکے دن (یعنی باری) میں جانا اور اسکے گھر میں شب گزارنا واجب نہیں اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ گو حضور صلی اللہ علیہ وسلم برابر ہر نوبت والی کے گھر میں جایا کرتے تھے تو کسی بیوی کو آپ کسی سوکن کے گھر میں نہیں بلاتے تھے لیکن انکا عمل اختیاری تھا آپ کے فعل سے امت مرحومہ پر ایسا کرنا واجب نہیں اور یہ بیت عندہ اور اقام عندہ کے معنی اس طرح کرتا ہے کہ اس سے فقط شب گزارنا مقصود ہے نہ کہ اسکے گھر میں بیعت اور اقامت کرنا مطلوب و ثابت ہے۔ کیا اس مرد کیلئے ایسا کرنا جائز ہے اور ایسے معنی کرنا اس کا صحیح ہے۔ بینوا و جرد ۱۔ ۹

الجواب۔ فی الد المختار ولو مرض هو فی بیئہ عاکل فی بیئہ الخ فی المختار هذا اذا كان له بیت لیس فیہ واحدة منہن الا فالصیقر علی التحوّل الی بیت الاخری یقیم بعد الصبح عند الاخری بقدر ما اقام عند الاخری ثم یقسم بینہما (قبیل الرضاع) فی العالم کبریۃ لا یحوزان یجمع بین لضرّتین او الضرّ اثر فی مسکن احد البیضان للزوم الوحشہ ولو اجتمعت الضرّ اثر فی مسکن واحد بالرضاع یکرہ ان یطأ احدہما بحضور الاخری حتی لو طلب وطئہما لم یلزمہما الاجابة لاتصیر فی الامتناع ناشرة ولا خلاف فی هذا المسائل (قبیل الرضاع) فیما یستصل بذلک من المسائل) یہ روایات اس مرد کو قول ہر جزو کے بطلان میں سرکج ہیں اور اس مرد کا یہ عمل بالکل ناجائز ہے۔ واللہ اعلم کتبہ اشرف علی عہد

## ترانوے وال نادورہ تحقیق معصیت بودن استلذا و تصور جنبیہ بالاختیار

السوال تعلیق صبیح شرح مشکوٰۃ ص ۵۹ کے باب اوسوسہ میں لکھا ہے اعلم ان الوسوسۃ ضروریۃ و اختیاریۃ فالضروریۃ ما یجری فی الصد من الخطر ابتداء ولا یقدر الانسان علی دفعہ فهو معفوۃ عن جمیع الامر قال تعالیٰ لا یكلف اللہ نفساً الا وسعہا۔ والاختیاریۃ هی التي تجوز فی القلب وتستمر یقصد ان یعمل ویستلذ منه کما یجری فی القلب حب امرأۃ ویدم علیہ ویقصد الوصول الیہ فالشبهۃ الذکر من المعاصی فہذا النوع عفا اللہ تعالیٰ عنہ هذه الامۃ



خاصۃ تشریفاً و تکریماً للنبی صلی اللہ علیہ وسلم و امتہ الیہ ینظر قولہ تعالیٰ ربنا و لا تمحل علینا اصل  
الحجۃ اس میں دوسرا اس اختیار یہ کہ غلو کو امت مرحومہ کا خاصۃ لکھا ہے میری سمجھ میں نہیں آیا اگر یہ صحیح ہے تو ایسے اختیار  
کی تشریح فرمادی جاوے تاکہ محمودہ اور مذمومہ میں امتیاز ہو جاوے۔ فقط۔

**الجواب۔** اگر یہ تحقیق صحیح مان لی جائے تو ان تبدلات فی انفسکم او غفونہ بحاسبکم بئہ اللہ کے کیا معنی۔ اور اگر  
اس پر شبہ ہو کہ یہ لایکلف اللہ نفساً الا دسہم لے منسوخ ہے تو علاوہ محذور نسخ فی الاخبار کے یہ لازم آوے گا کہ ہمیں تکلیف  
لا لایطاق دی گئی تھی جو قیاساً عقلاً ہے اس لئے نسخ کے معنی اصطلاحی نہیں ہیں یعنی بیان تبدیل بلکہ اس سے عام ہے جو بیان تفسیر کو بھی شامل ہے  
یعنی لایکلف اللہ نفساً سے آیت از تین الخ کی تفسیر کر دی گئی ہے کہ ما فی انفسکم سے مراد امور باطنہ اختیار یہ ہیں نیز اس  
تحقیق مذکور فی سوال کے صحیح ہونے پر اس حدیث کے کیا معنی ہونگے القلب یزنی جسکی تفسیر آئی ہے یعنی دیشکھی اور بہت  
نصوص بے معنی ہو جائینگے لہذا یہ دعویٰ بالکل غلط ہے غالباً وجہ اس التزام کی صاحب تعلیق کی یہ ہوئی کہ اگر غیر اختیاری مراد ہو  
تو اس امت کی کیا تخصیص ہوگی جب تخصیص ہے تو لا محالہ اختیاری پر محمول ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے ایک درجہ ایسا ہے کہ شروع  
ہوتا ہے غیر اختیاری سے اور پھر ہو جاتا ہے اختیاری کی طرف اس طرح سے کہ اگر اسکو اسکے حدوث پر تنبیہ اور اس کے اختیاری  
ہونیکا احساس ہو تو اسکو روک سکتا تھا مگر ذہول کے سبب اسکے حدوث پر تنبیہ اور اسکے اختیاری ہونیکی طرف التفات  
نہیں ہوا پس یہ درجہ فی نفسہ اختیاری تھا اور اہم سابقہ اسکی مکلف تھیں کہ دوران و سوسہ میں اسکا احتضار رکھیں کہ  
یہ درجہ تو پیدا نہیں ہو گیا اور بغور پیدا ہونیکے اسکو دفع کر دیں مگر یہ امت اسکی اس لئے مکلف نہیں ہوئی کہ اہل شہادۃ تھی پس  
جس طرح دوسرے اصرار و اغلال کا انکو مکلف نہیں کیا گیا اسی طرح اس درجہ کا بھی انکو مکلف نہیں کیا گیا لیکن اگر تنبیہ ہو گیا تو اسکا  
بھی مکلف ہو جائیگا۔ باقی جس و سوسہ کو ابتدا ہی سے عمدۃ قلب میں لاف اور قصد ہی اسکو باقی رکھے اس پر مواخذہ ہونا  
صحیح و صحیح نصوص میں وارد ہے البتہ اگر یہ صاحب تعلیق کوئی حجت میں تو ناویل کیلویگی واللہ اعلم بدین تعلیق ملکی معلوم ہوا حجت نہیں  
چورانوے والے نادارہ جواب اشکال پر واقعہ بعض بزرگان تہجد بلا وضو

(مضمون) کتاب نزہۃ البساتین کی بحایت نجاست میں یہ لکھا ہے کہ اگر کبوتر گ بلا وضو نماز تہجد ادا فرماتے تھے۔ کیا یہ جائز  
اور درست ہے اگر ایسا ہو تو بیمار و نکو بڑی آسانی ہو جائے۔ اسکا مطلب سمجھ میں نہیں آیا وضاحت چاہتا ہوں۔

(جواب) یہ تو نہیں لکھا کہ بلا وضو نماز تہجد ادا فرماتے تھے بلکہ یہ لکھا ہے کہ بلا وضو کئے دور کعت نماز پر بھی الخ تو نقل کرنے  
میں دو غلطیاں ہوئیں۔ ایک غلطی یہ کہ بلا وضو کئے کی جگہ بلا وضو لکھا یا حالانکہ دونوں کے مفہوم میں زمین و آسمان کا فرق ہے  
کسی خاص وقت میں وضو نہ کر نیسے یہ کیسے لازم آگیا کہ انکو پہلے سے بھی وضو نہ تھا۔ اگر یہ شبہ ہو کہ اسکے قبل لکھا ہے کہ وہ

سوئے اسکا جواب یہ کہ یہ راوی کا گمان ہے۔ یہ سمجھے ہونگے کہ سوئے اور وہ سوئے نہ ہونگے اسکا بڑا اچھا قرینہ چند سطر بعد ہے کہ  
 بلا تجدید وضو کے صبح کی سنتیں پڑھی۔ یہ لفظ بتلا رہا ہے کہ تازہ وضو نہیں کیا سابق وضو سے نماز پڑھی۔ دوسری غلطی نقل  
 میں یہ کی گئی کہ واقعہ جزئیہ کو عادت والہ کے صبیحہ سے نقل کیا اور کسی کا بھی یہ مذہب نہیں کہ بلا وضو یا بمل وضو نماز پڑھے  
 بلکہ ایسا کرنا کفر لکھا ہے۔ اور ظن راوی سے جواب دینے کی ضرورت اسوقت کے اصل کتاب میں کوئی لفظ ہو جس کا ترجمہ صرف  
 سونا ہو مثلاً رقاد اور اگر لفظ نوم ہو مثلاً تو وہ عام ہے نفاس کو کمانی القاموس تو پھر جواب کے حکمت کے لیے کہ نہ نفاس ناقض وضو نہ نفاس  
 پیکر نوئے وال نادہ رسالہ المقالات المفیدہ فی حکم اصوات الالات الجدیدہ  
 یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۱۱ سے شروع اور صفحہ ۸۱۲ پر ختم ہوا ہے۔

### چھپانوالے وال نادہ تدبیر سہل رفع تشویشات صعبہ

حال قبلہ مولانا صاحب دامت برکاتہم آمین۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کی دن سے دل چاہتا تھا کہ اپنی  
 حالت لکھوں مگر چونکہ حضرت والا کو اپنی تکلیفات سنائیے تکلیف ہوتی ہے اس خیال سے رکنا رہا۔ اب مجبوراً عرض کرتا ہوں  
 اور اسکے کوئی دوسری حالت ہی نہیں جسکو عرض کر سکوں۔ کل گذشتہ مصائب کے اثر ظاہر ہوئے ہیں۔ کاروبار بوجہ  
 مدید غیر حاضری کے خراب ہو گیا۔ بچوں کو کبھی امیر نہ لاتا ہوں کبھی گھر چھوڑنے جاتا ہوں۔ خیر خواہ احباب نے اس پریشانی کو  
 دیکھ کر نکاح کا مشورہ دیا۔ اس سوال کو جب سے زیر بحث لایا گیا ہے پریشانی اور بڑھ گئی ہے ہر روز نئی باتیں آتی اور  
 سننے میں آتے ہیں۔ مدافع ہر وقت اسی ادھیڑ بن میں مصروف رہتا ہے کہ کن کن اعتراضات کا کیا کیا جواب دیا جائے اور  
 کہاں کہاں پیغام نکاح دیا جائے اور اس پریشانی کا علاج جو نکاح تجویز ہوا ہے اسکے شافی ہونے میں بھی شبہ رہتا ہے اس سے  
 طبیعت اور نگہبازی ہے کہ نہ معلوم کسی صورت بنے صالح یا غیر صالح معمولات بالکل ہی خراب حالت اور بی وقت ادا  
 ہوتے ہیں۔ ذکر شغل میں طبیعت لگتی ہی نہیں اختیاری حالات کو غیر اختیاری سے تمیز کرنا مشکل ہو رہا ہے۔ میری مصیبت کا  
 خاتمہ ہونا مشکل ہے اللہ تعالیٰ کے دربار میں درخواستیں بہت ہیں مگر میں خالی ہی ہوں حضرت وللا سے درخواست ہے کہ  
 آیا میری جیسی حالت کا علاج ہو سکتا ہے اور اطمینان قلب مجھ کو بھی حاصل ہو گا یا نہیں اگرچہ حالت کسی تدبیر سے درست کی  
 تو لہ میری درخواست کو منظور فرما کر مجھے اس سے مشرت فرمایا جائے مگر اور مصائب کے دور ہونے کی دعا کیلئے درخواست کرتا ہوں  
 تحقیق۔ اسکا ارادہ ہی چھوڑ دیا جاوے اور موجودہ پریشانی ہی کیلئے اپنے کو آمادہ کر لیا جائے پس دو چیزوں کا التزام  
 کر لیا جاوے۔ دعا روزوال مصیبت کی اور استغفار اور غمراہ کو آخرت میں سمجھا جاوے پس یہ علاج اہم العلاج ہے جس میں  
 علاج ہی مقصود ہے۔ سخت مقصود نہیں۔



دوسرا خط جو خطاب الہ کے بعد آیا۔ (حال) آج اپنی بے چینی کی حالت میں ڈاک کا منتظر تھا۔ ڈاک کی خط ملا۔ پڑھا  
 بے اختیار آنسو جاری ہو گئے۔ بار بار خط کو چومتا تھا اور ایسا معلوم ہوا جیسا کسی جلے ہوئے دل پر کافور رکھ دیا گیا۔ اور دل سے بار بار  
 دعا نکلتی تھی اے اللہ جس طرح میرے رہنے میری دستگیری فرمائی ہے اے اللہ آپ بھی اُن پر رحمت فرمائیے۔ اب نہ کہیں ہے  
 نہ وہ خدا تعالیٰ کی بے تعلقی کے دساوس ہیں بالکل سکون ہوا۔ یا یوں کہوں کہ میں بھی زندوں میں چلنے پھرنے لگا۔ اب حسب معمول  
 دساوس آتے ہیں مگر وہ غم میرے پاس چھوٹتا ہے کام دیتا ہے فوراً ختم ہو جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر ہے فوری رفع  
 ہوا میری بان کو کھن لگا ہوا تھا شیطان میرا قرین بن گیا تھا ہر وقت کہتا تھا دیکھو دنیا میں لوگ آرام سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ  
 نے تم کو کیسا بھنسا یا ہے۔ بہر حال میں حضرت والا کا دل ہے اس قدر شکر یہ کر رہا ہوں کہ قلم و زبان اس کے لدا کر نیسے قاصر ہے۔  
 (تحقیق) آپ کے سکون سے مسرت ہوئی اور مکرر دعا کی کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اپنی مرضی کے موافق بنائے۔

شٹانوفے والے نادرہ رسالہ شوق الغین عن حق علی و حسین

یہ رسالہ صفحہ ۱۸ سے شروع ہے صفحہ سطر پندرہ پر ختم ہوئے۔

اٹھانوفے والے نادرہ حل اشکال بر بعض مراقبات و نماز

حال۔ حضرت گذشتہ والا تادم میں جو ہدایت فرمائی تھی کہ تمام افعال کے متعلق یہ تصور رکھے کہ سب حق تعالیٰ کے  
 اجلاس میں پیش ہونگے اس میں شبہ نہیں کہ نماز کے علاوہ دیگر افعال میں یہ بہت نافع معلوم ہوتا ہے لیکن حضرت نماز میں اس  
 مراقبہ سے جو کچھ خود نماز میں پڑھتا ہوں اسکے معانی سے بے التفاتی ہو جاتی ہے جو طبیعت پر شائق ہوتا ہے۔ پھر مثنوی افعال کا  
 معاملہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابھی دور ہے۔ البتہ اس سے کہ حق تعالیٰ دیکھ رہے ہیں ایک فوری ہدایت معلوم ہوتی ہے مگر ہر حال  
 میں جو چیز فہم معانی میں مغل ہوتی ہے وہ باعث گرائی ہو جاتی ہے بلکہ خیال ہوتا ہے کہ مقصد نماز ہی ہی بعد ہو رہا ہے۔ بہر کیف جیسا ارشاد  
 تحقیق۔ قرآن مجید میں غور کرے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کا اصل مقصود خود ذکر ہے قال تعالیٰ اقم الصلوٰۃ لذکر۔ و  
 قال تعالیٰ لمن الصلوٰۃ تنفی عن الفحشاء والمنکر ثم عللہ بقولہ ولذکر اللہ اکبر۔ سو حضور بیسیط جس ذریعہ سے بھی  
 حاصل ہو جاوے وہ ذکر کی فرد ہو نیکی سب استحضار مرکب مقصودیت میں اقویٰ ہے۔ البتہ نماز سے باہر خود اس مرکب استحضار  
 میں مقصودیت زیادہ ہے جس کا راز یہ ہے کہ قرأت نماز میں تابع نماز ہے سو نماز کی روح زیادہ قابل اعتناء ہے وہو الذ  
 لوفیہ ارجح صلوٰۃ میں وہ قرأت خود مقصود ہے لہذا اس کا زیادہ اعتناء کیا جائیگا وہو بالا استحضار مرکب۔ پس اگر مراقبہ  
 رویت حق للعبادے حضور زیادہ میسر ہو تو وہ استحضار معانی سے مقدم ہے۔ ہذا اذوق۔

ننانوفے والے نادرہ رسالہ الاختلاف للامام شراف در بیج افراط و تفریط اور النساب یہ رسالہ کتاب کی صفحہ ۱۸ سے شروع ہے اور صفحہ ۲۰ پر ختم ہے

## سوال نادرہ در تحقیق عجیب بلکہ عجیب تعلق سمیت کعبہ فوق و تحت ارض

(واقعہ مسئلہ قضا کے متعلق یہاں ایک سوال و جواب کا اتفاق ہوا جو تمیم فائدہ کیلئے ذکر کیا جاتا ہے۔ سوال یہ کہ زمین کے حصہ پر ہم آباد ہیں اس کے مقابل حصہ تختانی ہے انکسرت قبلہ کیلئے چونکہ فقہار کے کلام میں کعبہ منہا عنان سما و مذکورہ اور عنان حصہ تختانی کی طرف بھی ہے اسلئے بعض کو شبہ ہو گیا کہ کعبہ معبودہ کے دونوں جانب یعنی فوق بھی تخت بھی عنان سما تک کعبہ ہو سکا حاصل یہ ہوا کہ اس کعبہ کی جانب تختانی میں جو بقعہ اس کعبہ کے مقابل ہے وہ حصہ تختانی والوں کا کعبہ ہے یعنی ان کیلئے اس بقعہ کی طرف استقبال واجب ہو گا مگر چونکہ اس شبہ کا منشاء غلط ہے اسلئے کہ فقہار نے جیسے عنان سما کو منہا کہا ہے ایسا ہی عبدات مختلفہ تحت انتری کو بھی منہا کہا ہے۔ پس ایک منہا ہے اس کعبہ کی جہت فوق کی طرف اور ایک منہا ہے اس کی جہت تحت کی طرف اسلئے اس مقام میں اس پر تنبیہ ضروری تھی۔ اسلئے اس کے متعلق ایک تقریر بعنوان فائدہ کے لکھی گئی اسکو نقل کر دینا کافی ہو گا۔

**فائدہ در تحقیق احکام متعلقہ فوق و تحت ارض**۔ فوق سما تو خدا کی جانب لیا جاوے کوئی منہا نہیں مثلاً کعبہ کے مقابل فضا کی سمت کی طرف کتنے ہی بلند مقام پر نماز پڑھیں نماز ہو جاوے گی۔ اسی طرح مسجد کی فضا کتنی ہی بلندی پر لیاوے وہ محترم ہے اس فضا میں جہنمی وغیرہ کو گد رنا جائز نہ ہو گا۔ اپنی ملک زمین پر کتنی ہی بلند فضا تک تعمیر وغیرہ کرے اسکو حق نقل ہو گا صرف قابل تحقیق جہت تحت ہے کہ ان احکام میں اسکا کچھ منہا ہو گا یا نہیں ہو اگر منہا نہ مانا جائے تو بہت سے محذورات لازم آتے ہیں مثلاً کعبہ سے جو خط مرکز ارض پر گزرتا ہو اور دوسری جانب کی سطح پر واقع ہو اس کے چاروں سمت کے بقعہ کو جو بیانش میں کعبہ کے برابر ہو کعبہ کہنا پڑے اور اسکا طواف مثل طواف کعبہ کے کہا جاوے گا اور اس میں القار قافورات یا دخول جنب حرام ہو گا اور اسکا استقبال مثل اس کعبہ مشہورہ کے استقبال کے مامور ہو گا اسی طرح عرفات کے مقابل کا بقعہ عرفات ہو گا تو وہاں حج بھی جائز ہو گا اور وہاں کے باشندوں کو حج کیلئے اس کعبہ مشہورہ و عرفات مشہورہ کے قصد سے سفر کرنا واجب نہ ہو گا اور ظاہر ہے کہ اسکا التزام ادنیٰ علم و عقل رکھنے والا بھی نہیں کر سکتا۔ اسی طرح اس جانب کی مساجد کے مقابل بقیع مساجد ہونگی جن کیلئے تمام احکام مسجد ثابت ہونگے اسی طرح اس جانب کی اراضی مملوک کے مقابل کی اراضی اسی مالک کی مملوک ہونگی۔ اور اسی اصل پر دوسری جانب کی مساجد کے مقابل جو بقیع اس جانب ہیں وہ بھی مساجد ہونگے۔ اور اس جانب کی اراضی کے مالک اس جانب کی اراضی کے بھی مالک ہونگے یا دونوں جانب کی اراضی کو دونوں طرف کے مالکوں میں مشترک مانا جائے گا اور ظاہر ہے کہ اس التزام میں تمام احکام کا ہدم یا غلط لازم آئے جبکہ کوئی قائل نہیں ہو سکتا۔ اور یہ عذر کافی نہیں کہ مدار کلیف کا علم نہ اولیٰ بقیع کا چونکہ علم نہیں اسلئے ان احکام کی تکلیف بھی نہ ہو گی۔ وجہ عدم کفایت یہ ہے کہ اگر آلات حساب سے علم ہو جاوے تو اسوقت کیا جواب ہو گا اسلئے لامحالہ جہت تحت کو متناہی ماننا لازم ہے اور قواعد سے وہ منہی ارض کام کر رہے اس



جانب کے احکام اس جانب کے سکن کیلئے مرکز تک ثابت ہونگے اور مرکز کیلئے کسی حساب کی ضرورت نہیں جس مقام پر طبعاً جب کا سیو ختم ہو جائے اور اس سے متجاوز ہو کر صعود کی ضرورت ہو وہ مرکز ہے۔ اب کوئی اشکال مخدور نہ رہا اور اس بنا پر سکن جانب تختائی کیلئے بھی قبلہ ہی کعبہ ہوگا اور اس کی معرفت کیلئے وہی قواعد ہونگے جو اہل بیت نے ضبط کئے ہیں۔ واللہ اعلم۔ وقد تمھنا الفہرست الفنا الملک بالانوار و قد لکھ الحمد الشرف علی

نوٹ: رسالہ ہدایہ یعنی بوادر النوار میں جس شان کی یہ تین فہرستیں ہیں جو آپ کے سامنے ہیں ان کے بعد بھی بعض مضامین ہی شان کے لکھے گئے ہیں اور ان کی تدوین کا انتظام بھی شروع ہو گیا ہے چونکہ ایسے مضامین کچھ جمع ہو گئے ہیں یہ مضمون کی سرخی بدیعہ اور مجموعہ کا لقب بدائع تجویز کیا گیا۔ اگرستو عدد کی تکمیل کے بعد اسی طرح پانچویں فہرست کی تیاری کا اتفاق ہوگا اس کی سرخی لطیفہ لکھی جاوے اور مجموعہ کا لقب لطائف ہو۔ اس کے بعد کیلئے اہل نظر جو سرخی مناسب سمجھیں مثل حقائق و محارف و نکات و دقائق و بصائر وغیرہ۔ ان مضامین کی معتد بہ مقدار جمع ہونے پر اگر انکو شائع کیا جائے وہ بوادر کا دوسرا سیرا تھم ہوگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اشرف علی، رمضان المبارک ۱۳۵۵ھ

نوٹ: اس کتاب میں جا بجا بعض مستقل رسالوں کا حوالہ دیا گیا تھا اسلئے کہ پہلے عدم انجائش کی وجہ سے انکو اس کتاب کی معاونہ شائع کرنا قصداً نہ تھا مگر پھر جب انجائش دیکھی تو ان رسالوں کو بھی اسی وقت کتاب کی ساتھ شائع کیا جا رہا ہے جو یہاں شروع ہوتے ہیں۔ واللہ التوفیق

# مجموعۃ السائل الاشرفیہ

جو حضرت مصنف قدس سرہ کے جو الیس نقل رسائل کا مجموعہ ہے جنکا حوالہ بواور النواور کے متنوں اور سابق میں دیا گیا ہے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

رسالہ شرح مکالمہ بینی بین بعض المعقولین و قدرت حق تعالیٰ بربخبا عن غیر الواقع

آقا بعد۔ بندہ اسعد اللہ مدرس مدرسہ نظامیہ علوم سہارنپور مدعا نگار ہے کہ میں ارزدی الحجۃ ۱۳۴۳ھ کو حکیم الامتہ مجدد الملت حضرت مولانا اشرف علی صفا دست بر تہم مناد برکاتہ کی خدمت میں زیارت کیلئے حاضر ہوا تھا مجلس مبارک میں مسئلہ توسیع قدرت کا ذکر آگیا میں نے استفادہ کچھ دریافت کیا جناب موصوف نے جواب عطا فرمایا میں نے جواب کو ضبط کر لیا ارادہ کیا مگر حسن اتفاق سے ماہ ذی القعدہ ۱۳۴۴ھ کے رسالہ النور میں اس مسئلہ پر چند سطروں جناب موصوف سپرد قلم فرما چکے تھے۔ اس کو میں نے ان سطروں کی شرح جناب موصوف کی امانت کر دی اور سوال جواب کو اس میں منضم کر دیا۔ شرح کہیں عربی ہے کہیں اردو میں عربی میں باتو من کے عربی ہونے کی وجہ سے یاد دہشت مضمون کی وجہ سے۔ مکالمہ بینی و بین بعض المعقولین لم یدکر اسمہ اکراما لہ و صونا لہ عن الافتتاح فی قدر الحق تعالیٰ عن الاخبار عن غیر الواقع بالکلام اللفظی الحادث المکرب من الاصوات الحروف قید بہ احتراز عن الکلام النفسی المقدم الذی لیس من جنس الاصوات والحروف لان القدرة علی الاخبار عن غیر الواقع بالکلام النفسی مسلوبہ اتفاقا امالا نہ صفة واحدة لیس بخبر و الاخبار فی حد ذاته فی الازل و انما یتکثر بالنسبة الی الخبر و الاخبار باختلاف التعلقات والاضافات و ذلک ما لایزال کاہوتہ بعض الاشاعرة و هو عبد الشرح بن سعید لقطان جماعۃ من المتقدمین و اما لانه صفة قدیمیہ بذاتہ ثابتہ لہ تعالیٰ بالضرورة المطلقة الذاتیہ فکنت انتہی ہا ای القدرة مع نفی الوقوع ای نفی وقوع الاخبار عن غیر الواقع بالکلام اللفظی و کان بعض المعقولین ینفی ہا ای القدرة ایضا قال لانی ای بعض المعقولین مدعیان۔ اللہ تعالیٰ کے قول حائید القول لدی کسی نفی ہوتی ہے قال المحدث مجیباً اس صرف وقوع کی نفی ہوتی ہے کیونکہ ما سبیل القول فرمایا گیا ہے اور تبدیل القول وقوع الاخبار عن غیر الواقع ہے اور اس قدرت کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ لایمکن ان یبدل القول اور ما یفید ہذا المعنی نہیں فرمایا گیا اور اس میں کلام نہیں کیونکہ قوانین قدرت وقوع الاخبار عن غیر الواقع کو ممتنع بالغیر کہتے ہیں وقوع کی نفی فریقین کے نزدیک متفق علیہ ہے لہذا محل نزاع نہیں بن سکتی

۱۔ صفا فاعلمنا بانہ فانیہم یقولون بقدرة جملة او عناداً کما ہو مشہور فلا یشترک فیہ جمل انقل عن بعضهم ان جلد المصحف والغلاف ملا لیان تشہد علی عتادہم بآیاتہ حیث تالوا الاصوات و اعراف مع قوالہا و توتب بعضها مع بعض ضرورة انہا اعراض حادثہ مشروطا و ث بعضها بانقضاء البعض لان مقتضی الکلام بالحرف الثانی بدون انقضاء الحروف الاول بدیہی والاتصاف بما ہون علامات الخفاء من التلیف الانزال التشریل و کونہ عربیاً و کونہ عربیاً

امۃ اور الحجۃ فی زمانہ غلیظہ تامل واللہ اعلم بالصواب فالاسلم ان لا یشع علیہم کما مستفید من الماتن مدللہ والکرامیۃ قائلون (بقیہ ص ۴۸۱)

مجموعہ السائل الاشرفیہ کا متن و تالیف کا حوالہ بواور النواور کے متنوں اور سابق میں دیا گیا ہے



وحاصلہ ان تقریب میں تمام ان دعویٰ نفی القدرة والدلیل فی القوع۔ واین ہذا من ذاک۔ اگرچہ یہی کلام منطقی صاحب کا استدلال جواب ہو گیا تھا لیکن تمہیں اللغائہ و سبب الباب المقال رشا و فرمایا اور نفی قوع مستلزم نفی امکان سلب قدرت کو نہیں کہہ سکتے ان میں علاقہ لزوم کا نہ ہونا اعلیٰ مدعیات سے ہے البتہ واقعات اور مقدمات میں عموم و خصوص مطلق ہی جیسا کہ مقدمات معلومات میں عموم و خصوص مطلق ہے لیکن نفی خاص مستلزم نفی عام نہیں۔ فان نفی الانسان مثلاً الاستلزام نفی الحيوان فانقطع الثاني عن هذا الدليل السمعی و ترک التعرض فكانه سلم واعترف ان نفی دليل النقلی لا ینتهض حجة علی القائلین بالقدرة و لحيات دلیل عقلی و لو كان ضعیفاً مثل استدلاله بالدلیل النقلی و كان من شأنه ان یاتی به بعداً بجز عن اثبات مدعا و بالدلیل النقلی لانه كان مدعا طالباً لمثبت بامتنان به فترك المنصب الادعای و غصب المنصب الانکار و السؤال فقال لمثبت اجابة لمسئولة تعویلاً علی كونه علی الحق۔ پہلے یہ مقدمہ سمجھ لیا جاوے کہ یہ گفتگو کلام لفظی میں ہے کیونکہ کلام نفی میں اخبار عن غیر الواقع کا عند الفریقین ممتنع بالذات ہوتا ہے بالذات معلوم ہوا ہے جسکو کہہ کر مخلوق مانتے ہیں۔ اور حادث و دال علی الصفة لازمیہ کہتے ہیں اس قدرہ علی الاخبار عن غیر الواقع بالکلام اللفظی کی (جسکا مشہور عنوان طلبہ میں اس وقت امکان کذب ہو گیا ہے جو بوجہ حوش و حوش و عوام ہونیکے قابل ترک ہے کیونکہ عوام الناس امکان کذب کو بمعنی افعال کذب سمجھتے ہیں اور احتمال کو مطلق امتناع کے مقابل مانتے ہیں یعنی یہ سمجھتے ہیں کہ کذب (نعوذ باللہ منہ) باری تعالیٰ کے کلام میں مختل ہے۔ یہ ممتنع بالذات ہوا و ممتنع بالغیر۔ تو اس عنوان میں فساد قائم عوام ہی نیز اسی عنوان کے مبتدیان اپنی جاہل اتباع کو بہکاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ممکنات توسیع قدرت (عیاذ باللہ خدا تعالیٰ کو کاذب کہتے ہیں اور فعلیہ وقوع کذب کے قائل ہیں۔ فہشکو بننا و حزننا الی اللہ و ہو المستعان علی ما یصفون لعنة اللہ علی الکاذبین لا یریب ان فی ہذا العنوان بالنسبة الی عوام شیائبة من سور الادب عاذنا اللہ منہ وان کان خالیاً عنہا بالنظر الی الخواص العلماء الطلبة فانہم یفہمون حقیقۃ قدرہم المتکلمون عن اطلاق خالق القدرۃ و الخواص علیہ تعالیٰ مع انہ خالقہا و خالق کل شیء۔ لہذا اس عنوان کو ترک کر دینا چاہئے اور اس مسئلہ کا عنوان مسئلۃ القدرة علی الاخبار عن غیر الواقع بالکلام اللفظی یا مسئلۃ توسیع القدرة ہونا چاہئے حقیقت یہ ہوتی کہ ایک ایسا قضیہ پیدا کر دینا مقدور ہے جس کا محکی عنہ بوقت محکامیت واقع نہ ہو۔ حضرت حکیم الامتہ مجتہد الملتہ مظلہ کو اس تقریر کو سپرد قلم فرماتے وقت ایک شبہ پیش آیا کہ جواب جملہ معترضہ کے طریقہ پر بین القوسین تحریر فرمایا شبہ کی تقریر یہ کہ کلام لفظی حادث کا محل خدا تعالیٰ کی ذات تو نہیں سکتی فائے ممتنع قیام کلام اللفظی الحادث بذاتہ او ہو لیس محل الحوادث والا لزم حدوثہ و ہو محال کما قالوا۔ تو لا محالہ اس کا محل کوئی مخلوق ہو گا خواہ لوح محفوظ ہو یا لسان نبی ہو یا لسان جبریل ہو تو اس صورت میں اس کلام میں جس کا نسخہ زید وغیرہ ہو سکے گا اور کلام لفظی مصطلح میں کوئی فرق نہ رہے گا کیونکہ ان میں ہر ایک مخلوق من اللہ و حادث ہے اور ذات خداوندی (بنتیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) بقدرہ ہم یقولون لقیامہ بذاتہ تعالیٰ مع حدوثہ ہو باطل کما تری۔ مقتضیہ ممتنع الکذب بالذات فی الکلام اللفظی ایضاً علی قول الخباہیہ فائے عندہم کلام النفسی فی القدم فحالہ حالہ و اللہ اعلم بما منہ +

وہاں یہ مسئلہ متعالیہ عن افہام العامة ۱۱ منہ علم فی التبیہ مسالہ فائے لا یلزم فی الصدق ان یكون المحکی منہ موجوداً وقت المحکایہ و ممکن الحکایۃ ایحاطیہ لکن المراد بہ ظاہر و نہا علیہ و ہذا ان حاصل القدرۃ المذکورۃ سکا ان طعن قضیہ و حکایت لا تطابق الحکم عنہ و امثال ہذا مسائل بہت کثیرہ فی مصنفات القوم ۱۱ منہ





فانتصر المذهب وبجنت النافي وأسكت فالحمد لله حمد الكثير طيبا مباركا فيه على اعلاء الحق وازهاقه الباطل جاء الحق وزهق  
الباطل ان الباطل كان زهوقا ونعم ما قيل ان الحق يعلو ولا على كاتبة محروكة من سلك تسليح القدرة بهضرت مان حكيم الله  
مد ظله كي خدمت میں شہرہ پیش کیا ان کلام لفظی حاکم عن الکلام انفسی مرآة لم یبدل علیہ لانه الموضوع علی الموضوع له فتجب  
المطابقة بین الموضوع والموضوع له فکما لا یمکن ان کذب فی الکلام انفسی بکذا لا یمکن فی الکلام اللفظی والافادت المطابقة  
او نرم امکان ان کذب فی الکلام انفسی وکلاهما ممتنع اجاب عنہما بان المطابقة تجب بین الکلام اللفظی الموجود ان الکلام  
فی الفرضیات العقلیة المحضة لا یحیی شیء ساد الکلام انفسی الموجود من الکلام اللفظی هو الصادق لا غیر فان کاذب ممتنع بالغير  
کما مر ولا وجود للممتنع فالمرتب في المطابقة بین اصادق منه الکلام انفسی وان قبل ان الصادق ایضا یمکن بالذات لان کون  
غير مطابق للواقع وان وجبت مطابقة للواقع بالغير فیلزم ان یمکن ان الکلام انفسی ایضا لذلک لاجل المطابقة واللازم طلب  
فالملزوم مثله اجریب بانه لا تجب المطابقة بین الکلام اللفظی الموجود والکلام انفسی من جمیع الوجوه الا ترى ان الاول حادث  
غير قائم بذاته والثانی قدیم قائم بذاته تعالی فیمتنع الکذب فی الاول امتناعا بالغير لان ذاء لا تاتی عن امکان فکذب بالذات  
ویمتنع الکذب فی الثانی امتناعا بالذات لانه صفة الله تعالی الحقیقیة الازلیة الثابتة له الغائبة به بالضرورة المطلقة لذات  
والله اعلم ولیحفظ ان البحث عن امثال هذه المسئلة لیس من داب اکابرنا لانه یمکن ان یجری القول بما لا ینبغي فی لذات  
والصفات لکنهم کتبوا علی سبیل المخرج دفع الاعتراضات الواردة من جهة المخالفین فالاحسن ان لا یبحث عنها الا لیس  
ويعلم ان لما تنعم فیضی هذا الشرح بالمسئلة فی شرح الکلمة واخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین

## رساله تعدیل حقوق الوالدین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مُحَمَّدٌ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ

قال الله تعالى ان الله يامرکم ان تؤدوا الامانات الى اهلهما واذا حکمکم بین الناس ان تحکموا بالعدل انتم  
اس آیت عموم سے دو حکم مفہوم ہوئے ایک یہ کہ اہل حق کو ان کے حقوق واجبہ ادا کرنا واجب ہے دوسرے یہ کہ ایک حق کیلئے دوسرے  
شخص کو حق ضائع کرنا ناجائز ہے ان دونوں حکم کلی کے تعلقات میں سے وہ خاص دو جزئی مواقع بھی ہیں جنکے متعلق اسوقت

علم یمکن ان یکاب عنہما بجواب آخر وہ ان الکلام اللفظی لم یبدل دلالة وضعیة بل بدل دلالة عقلیة کدلالة الاثر علی الثور ولا یمر من مکان  
الکذب فی الاثر امکان فی الثور فلان من قال زید لیس بقائم وہ قائم ودار الجواریدل علی وجود الالفاظ القائل دلالة عقلیة ولا یصدق فی الدلالة کون  
العقیدة کاذبة وہ مستقیم من حاشیة العلامة عبد الحکیم السیالکوٹی علی الخلیفی ص ۳۸ من طبع فی نظر فانی بدل علی جواب کلام لا علی جواب  
صدق الکلام وہ المدعی دون الاول ولا یخطر فی البال ان یقال ان الکلام انفسی ان کان فی الازل خبرا فماله حال الکلام اللفظی وان لم یکن  
خبرا فی الازل بل کان دعوایا بسیطا غیر متکثر ومنتقد ومنتشا اکثر والتعدد عند المتعلقات والاضافات لم یمکن فیہ الکذب لوبالذات  
لان امکان الکذب فرع کون الکلام خبرا والله اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب ۱۲

تحقیق کرینا قصداً ایک ان میں سے والدین کے حقوق واجبہ وغیرہ جیسی تعین ہے دوسرے والدین کے حقوق اور زوجہ یا اولاد کے حقوق میں تقاض و تراحم کے وقت ان حقوق کی تعدیل ہے اور ضرورت اس تحقیق کی یہ ہوتی کہ واقعات غیر محصور سے معلوم ہوا کہ جس طرح بعض لوگ بے قید والدین کے حق میں تفریط کرتے ہیں اور انکی وجوہ طاعت کی نصوص کو نظر انداز کرتے ہیں اور ان کے حقوق کا وبال اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعض دیندار والدین کے حق میں افراط کرتے ہیں جس سے دوسرے صاحب حق کے حقوق مثلاً زوجہ کے یا اولاد کے تلف ہوتے ہیں اور ان کے وجوب رعایت کی نصوص کو نظر انداز کرتے ہیں اور ان کے اٹلاف حقوق کا وبال اپنے سر لیتے ہیں اور بعض کی صاحب حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے لیکن حقوق غیر واجبہ کو واجب سمجھ کر ان کے ادا کا قصد کرتے ہیں اور چونکہ بعض اوقات ان کا تحمل نہیں ہوتا اسلئے تنگ ہوتی ہیں اور اس سے دوسرے ہونے لگتا ہے کہ بعض احکام شرعیہ میں قابل برداشت سختی و تنگی ہے اس طرح سے ان بیچاروں کے دین کو ضرر پہنچتا ہے اور اس حیثیت سے اسکو بھی صاحب حق کے حقوق واجبہ ضائع کرنے میں داخل کر سکتے ہیں اور وہ صاحب حق اس شخص کا نفس ہے کہ اس کے بھی بعض حقوق واجب ہیں۔ کما قال صلی اللہ علیہ وسلم ان لنفسك عليك حقاً اور ان حقوق واجبہ میں سے ہر حکم حفاظت اپنے دین کی ہے پس جب والدین کے حق غیر واجب کو واجب سمجھنا مغضی ہوا اس محصیت مذکور کی طرف اسلئے حقوق واجبہ وغیرہ واجب امتیاز واجب ہوا اس امتیاز کے بعد پھر اگر عملاً ان حقوق کا التزام کر گیا مگر اعتقاد واجب سمجھے گا تو وہ محذور و تولزام نہ آوے گا اس تنگی کو اپنے ہاتھوں کی خریدی ہوئی سمجھے اور جب تک برداشت کر گیا اسکی غالی ممتی ہے اور اس تصور میں بھی ایک گور خط ہو گا کہ میں باوجود میرے ذمہ نہ ہونیکے اس کا تحمل کرتا ہوں اور جب چاہیگا سبکدوش ہونے کے کا غرض علم احکام میں ہر طرح کی مصلحت اور جہل میں ہر طرح کی مضرت ہی مضرت ہے پس اسی نیز کی غرض سے یہ چند سطور لکھتا ہوں۔ ابی تمہید کے بعد اول اس کے متعلق ضروری روایات حدیث و فقہیہ جمع کیے پھر ان سے جو احکام ماخوذ ہوتے ہیں انکی تقریر کر دوں گا اور اگر اسکو تعدیل حقوق الوالدین کے لقب سے نامزد کیا جاوے تو نازیبا نہیں۔

واللہ المستعان وعلیہ التکلیل۔

في المشكوة عن ابن عمر قال كانت عتي امرأة اجها و كان عمر يكرهها فقال لطلقها فابيت فاتي عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم طلقها رواه الترمذي في لمرة طلقها امرئ اب و وجوب ان كان هنالك باعث اخرو قال امام الغزالي في هذا الحديث فهدا يدل على ان حق الوالد مقدم ولكن الدليكرهه لا لغرض فاسد مثل عرض (احياء العلوم ج ۲ ص ۲۷۱ كشوري)۔

في المشكوة عن معاذ قال اوصاني رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الحديث وفيه ولا تقعن والدك و



وان امرالك ان يخرج من اهلك وعلالك الحديث في المروقة غرط للمبالغة باعتبار الاكمل ايضا اما باعتبار اصل الجواز  
فلا يلزم طلاق زوجة امرأة وان تاذيا ببقاءها ايداء شديد الان قد يحسب الحضور بها فلا يكلفه لاجلها اذ غرضنا  
شفقتها انهما لو تحققا ذلك لم يامراه به قال اسمعالب مع ذلك حتى منهما ولا يلتفت اليه كذلك اخراج ماله انتهى  
مختصرا قلت والقريبة على كون للمبالغة اقترا به بقوله عليه السلام في ذلك الحديث لا يترك با لله وان قتلت او حرق  
هذه المبالغة قطعوا الا فنفس الجواز يتلفظ بكلمة الكفر وان يفعل ما يقتضي للكفر ثابت بقوله تعالى من كفر بالله من بعد  
ايمانه الا من اكره - الآية فافهم - في المشكوة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صبح مطيعا  
لله في والديه الحديث وفيه قال وجل ان ظلمه قال ان ظلمه وان ظلمه - رواه البيهقي في شعبه لايمان في المروقة  
في والديه اي في حقها وفيه ان طاعة الوالدين لم تكن طاعة مستقلة بل هي طاعة الله التي بلغت توصيتها ما زاد الله  
تعالى بحسب طاعتها الطاعة على ان قال ويؤيد انه في الاطاعة للمخلوق في معصية الخالق وفيه ان ظلمه قال الطبي  
يراد بالظلم ما يتعلق بالامور الدينية لا الاخرية قلت قوله صلى الله عليه وسلم هذا وان ظلمه كقوله عليه السلام في  
ارضاء المصدق ارضوا مصد قديكم وان ظلمتم - رواه ابو داود وكقوله عليه السلام فيهم وان ظلموا فاعلمهم الحديث  
رواه ابو داود ومعناه علموا في المعاصي قوله ان ظلموا اي بحسب نعمكم او على الغرض والتقدير يرصيا لغة ولو كانوا  
ظالمين حقيقة كيف يامرهم بارضائهم ص - في المشكوة عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم في قصة  
ثلاثة جل يتباحسون واخذهم المظفر فما والى غار في الجبل فانحطت عليهم غارهم صخرة طبقت عليهم فذكر  
احد هم من امره فقمت عند رؤسهم الى الوالدين الذين كانوا شيخين كبيرين كما في هذا الحديث  
اكره ان او قظهما واكره ان ابدأ بالصبيته قبلها والصبيته يتضاغون عند قد في الحديث مشغور عليه في المروقة  
تقد بما الاحسان الوالد ينعل للمولودين لتعارض صغرهم بكبرهما فان الرجل الكبير يتقوا لطفل المصغير  
قلت وهذا التضاعي كما في قصة اضياف بلوطي - قال فعلمهم بشئ ونومهم في جواب قول امرأة لما سأل  
هل عندك شئ قالت لا الا قوت صبيان ومعناه كما في المعاصي قالوا وهذا مجهول علم ان الصبيان لم يكونوا  
محتاجين الى الطعام وانما كان ضجهم على احوال الصبيان من غير حرج والواجب تقد فيهم وكيف يتكلم واجبا  
وقد شئ الله عليها انه قلت ايضا وما يؤيد وجوب الاضطرار الى هذا التاويل تقدم حق الوالد الصغير على  
حق الوالد في نفسه كما في الد المختار باب النفقة ولول اب وطفل لطفل الحق به قيل (بصيفة التريض)  
يقسمها بينهما في كتاب الآثار للامام محمد بن عيسى قالت افضل ما اكلتم كسبكم وانزلواكم من كسبكم قال

محمد لا باس به اذا كان محتسباً | زيل كل من قال به بالمعروف فان كان غنيا فاخذ منه شيئا فهو دين عليه  
وهو قول الجنيته محمد قال خبرنا ابو حنيفة عن حماد بن عمار عن ابيهم قال ليس الاب من قال به الا ان احتج باليه  
من طعام او شرابا وكسوقا قال محمد به ناخذ وهو قول ابو حنيفة في كثر العمال عن الحاكم وغيره ان اولاد كرهية الله تعالى  
الكرهية لم يرشأ انا تأو عيب لمن يشاء الذي كورفتم اموالهم لكذا احتجتم اليها الله قلت قلوا عليه السلام في الحديث  
اذا احتجتم على تقيد الامام محمد قول عائشة ان اولادكم من كسبكم بها اذا كان محتاجا ويلزم التقيد كونه ديناً عليه  
اذا اخذ من غير حاجة كما هو ظاهر قلت وايضا فسر ابو بكر الصديق بهذا قوله عليه السلام انت ومالك لا بيدك قال  
ابو بكر وانما يعني بذلك النفقة رواه البيهقي كذا في تاريخ الخلفاء وفي الخبر المختار لا يفرض (القتال) على صبي و  
بالغل البحت اطفال هي الان طاعتهم فرض عين لان قال لا يحمل سفر فيه خطر الابدانها وما لا خطر فيه يحمل بلا  
اذن ومنه للسفر في طلب العلم في المختار في سعة من منع اذا كان يدخلها من ذلك مشقة شديداً و  
شمل الكافرين ايضا واحدهم اذا ذكره خروج مخافتهم ومشقة والاميل كراهة قتال هل دينه فلا يطعمه لم يخف  
عليه الضيعة اذا لو كان معسر محتاجا الى خدمته فرضت عليه لو كافرا وليس من الصواب ترك فرض عين ليتوصل  
الى فرض كفاية قوله فيه خطر كالجهد سفر البحر قوله لا خطر كالسفر للتجارة والحج والعمرة يحمل بلا اذن الا ان  
خيف عليها الضيعة سرخسي قوله منه السفر في طلب العلم لانه اول من التجارة اذا كان الطريق امنا ولم يخف  
عليها الضيعة سرخسي اه قلت ومثله في البحر الرائق والفتاوى الهندية وفيها في مسئلة فلا بد من الاستئذان  
فيه اذا كان له منه بد <sup>في</sup> في المختار باب النفقة وكذا تجب لها السكنى في بيت خال عزاهل اهله بالزواج  
فرد المختار بعد نقل الاقوال المختلفة مانصبه ففي شريفة ذات اليسار لا بد من افرادها في دار متوسطة الحال يكفيها  
بيت واحد من دار اطفال الى ان قال اهل بلادنا الشامية لا يسكنون في بيت مزداد مشقة على اجانب وهذا في  
اوساطهم فضلا عن اشرفهم الا ان يكون دار امور وثنتين اخوة فملا في كل منهم في جهة شرا مع الاستئذان في  
مرافقها قال لا شك ان المعروف يختلف باختلاف الزمان والمكان فعلى المفتي ان ينظر الى حال هل زمانه  
وبلاده اذ بد من ذلك لا يحصل معايشة بالمعروف اهـ ان روايات سچند مسائل ثابت ہوئے۔

اول جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں میں نے کی اطاعت جائز بھی نہیں واجب ہونی کا  
تو کیا احتمال ہے اس قاعدہ میں یہ نوع بھی آگئے مثلاً اس شخص کے پاس مالی وسعت اس قدر کم ہے کہ اگر ماں باپ  
کی خدمت کرے تو بیوی بچوں کو تکلیف ہونے لگے تو اس شخص کو جائز نہیں کہ بیوی بچوں کو تکلیف دے اور ان کا



پر خرچ کرے اور مثلاً بیوی کا حق ہے کہ وہ شوہر کے ماں باپ کے جدار ہننے کا مطالبہ کرے پس اگر وہ اسکی خواہش کرے اور ماں باپ اسکو شامل رکھنا چاہیں تو شوہر کو جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو انکے شامل رکھے بلکہ واجب ہوگا کہ اسکو جدار رکھے مثلاً حج و عمرہ کو یا طالع علم بقدر الفریضہ کو نہ جانے دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔ دوم جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کا حکم کریں اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز نوکری کا حکم کریں یا رسوم و عادات اختیار کریں اور علیٰ ہذا رسوم جو امر شرعاً واجب ہو اور نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو بلکہ خواہ مستحب ہی ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے دیکھنا چاہئے کہ اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہے کہ بدون اس کے تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی یا اس پیسہ نہیں بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں مگر ماں باپ نہیں جانے دیتے یا یہ کہ اس شخص کو ایسی ضرورت نہیں کہ اس وجہ کی ضرورت ہے تب تو اس میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں۔ اور اگر اس وجہ کی ضرورت نہیں تو پھر دیکھنا چاہئے کہ اس کام کرنے میں کوئی خطرہ و اندیشہ ہلاک یا مرض کا ہے یا نہیں اور یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہو جانے سے بوجہ کوئی خادم و سامان نہ ہونے کے خود انکے تکلیف اٹھانے کا احتمال قوی ہے یا نہیں پس اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہو جانے سے ان کو بوجہ بے سرو سامانی تکلیف ہوگی تب ان کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب اطاعت میں جاتا ہے یا سمندر کا سفر کرتا ہے یا پھر کوئی ان کا خبر گیراں نہ رہے گا اور اس کے پاس اتنا مال نہیں جس سے انتظام خادم و نفقہ کافیہ کا کر جائے اور وہ کام یا سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔ اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہیں یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہے اور نہ ان کی مشقت و تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال ہے تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی مخالفت کے جائز ہے گو مستحب یہی ہے کہ اس وقت بھی اطاعت کرے اور اسی کلیہ سے ان فروع کا حکم بھی معلوم ہو گیا مثلاً وہ کہیں کہ اپنی بیوی کو بلا وجہ معتد بہ طلاق دیدے تو اطاعت واجب نہیں و حدیث ابن عمر رحمہما علیہما لا تنجاب او علی ان امرعمرہ کان عن سبب صحیحہ اور مثلاً وہ کہیں کہ تمام کمائی اپنی ہم کو دیا کر تو اس میں بھی اطاعت واجب نہیں اور اگر وہ اس پر جبر کرے تو گنہگار ہوں گے و حدیث و مالک (ابن حنبل) حمل علی الاحتیاج کیف وقد قال بنو صلی اللہ علیہ وسلم لا یحمل مال مرئی الا بطیب نفس منہ اور اگر وہ حاجت ضروریہ سے بلا اذن زائد لیں گے وہ انکے ذمہ دین ہوگا جس کا مطالبہ دنیا میں بھی ہو سکتا ہے اگر یہاں نہ دیں گے قیامت میں دینا پڑے گا۔ فقہاء کی تصریح اس کے لئے کافی ہے وہ احادیث کے معانی کو خوب سمجھتے ہیں خصوصاً جبکہ حدیث حاکم میں بھی اذا حجتکم کی قید مصرح ہے۔ واللہ اعلم۔

## التحقیق الفرید فی حکم آل تقرب الصوت البعید

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ حامداً ومصلیاً۔ استفتا۔ عالم و شیار عالم اور ان کے خالق اعظم کے علم و معرفت کا آخری اور کامل ذریعہ خاتم الانبیاء حضرت رسول کرم روحی فدوا علی اللہ علیہ السلام نے جن فوات عالیہ کیا دنیا بنی اس پر اس کا ہم سنگ و تہ عطا فرمایا ہے اور حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی رحمۃ اللہ علیہ سے ان کے ایک خلیہ عبادت میں فیلسوف ارسطو کا یہ کہ جن نفوس قدسیہ کو اولئک ہم الفلاسفہ حقاً کہاہے انکی خدات عالیہ میں بلحاظ تحقیق حق و طہینان اہل دین و دیانت بعضی اول۔ یہ کہ آپ اور کسی شخص سے یہ امر پوشیدہ نہیں ہے کہ نماز عیدین میں عموماً ہر جگہ اور خصوصاً بڑے بڑے شہروں میں مصلیوں کی تعداد اور ان کی جماعت کا سلسلہ اس قدر طول و طویل ہوتا ہے کہ امام کی آواز تو کل مصلیوں تک پہنچتی ہی نہیں لیکن بسا اوقات کبرین کے متعین و مقرر کر نیکی بعد انکی آواز سے بھی تمام مصلیوں کو صحیح طور پر اسکا علم نہیں ہوتا کہ امام نے نیت کب باندھی ہے رکوع و جہ کب کیا ہے اور امام کس وقت کیا پڑھ رہا اور کیا کر رہا ہے ؟ اور وہ مجھ سے اپنے آگے کے مصلیوں کی حرکات کو دیکھ کر یا اپنے خیال سے ایک اندازہ لگا کر ارکان نماز ادا کرتے ہیں۔ تاہم ہمیں بھی غلطی ہوتی ہے اور اکثر و بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ امام بھی قرآن کر رہا ہے اور کچھ مصلی رکوع میں چلے گئے یا امام رکوع میں گیا ہے اور آخری مصلی سجدہ میں چلے گئے اور اسی طرح اور غلطیاں بھی ہوتی ہیں بالخصوص کبیرات واجبہ عیدین میں تو تقریباً ہمیشہ اور ہر جگہ دھوکہ ہوا ہی کرتا ہے۔ اور حال بھی وہاں کا ہے جہاں امام اور منتظمین مصلی (عید گاہ) کو مسلمانوں کے اجتماع اور جماعت کی بڑائی کا پہلے سے اندازہ ہوتا ہے اور وہ اس کے لحاظ سے کبرین کے تعین و تقرر کا بیشتر نظام کر سکتے ہیں۔ اور جہاں آخر نماز تک مصلیوں کے انیکا سلسلہ جاری رہتا ہے اور نیت باندھنے کے بعد سے آخر نماز تک مقابلہ ابتداء کے ہزاروں مصلیوں کی تعداد بڑھ جاتی ہے اور امام اور منتظمین مصلی ان کے خیال سے مکبرونکے مزید تعین و تقرر کا نظام پہلے سے کر نہیں سکتے۔ وہاں کا حال تو قابل فکر ہی نہیں۔ وہاں کوئی نظام اور باقاعدگی ممکن ہی نہیں۔ اسی طرح ایسے مواقع و جماع میں اور بالخصوص عیدین کے موقع پر خطیب کا خطبہ بھی بجز خھوڑے سے لوگوں کے کسی کو سنائی نہیں دیتا اور وہاں اس وقت لوگ اپنا بیٹھنا یا کھجکھڑواہاں سے اٹھ جاتے ہیں۔ اور خطبہ سننے کے فوائد اور خطبہ ہونے تک بیٹھے رہنے کے ثواب سے محروم رہتے ہیں بلکہ اس سے زیادہ یہ کہ ایک امر شرعی ہو کہ ضروری کے ترک کر نیکی مرتکب ہوتے ہیں۔

دوم۔ یہ کہ علامہ شیخ محمد نجیب الدین رئیس مجلس علمی محکمہ شرعیہ اومفتی دیار مصریہ کے قول کے مطابق۔ افلاطون کے مختصرات قدیم میں سے اور شاہدہ و راج عام کے مطابق مختصرات جدید میں سے ایک شئی ایسی بھی موجود ہے جسکا آلہ مکبر الصوت کہتے ہیں اور جسکا ہم نے منکریری نام لاؤا ہے جسکی یہ ہے۔ اور علم البرق اور علم الصوت کے اختلاط و ترکیب سے صوت و برق کے



فلسفہ کو پیش نظر رکھ کر اس لئے اختراع کیا گیا ہے کہ اسکے ذریعہ لاسکی سے یا برقی تاروں سے وصول شدہ آواز کو دور و نزدیک دونوں جگہ نہایت صاف اور واضح طریق سے بلا کسی تغیر و تبدل کے پہلی حالت میں سنا جاسکے۔ اسکی ظاہری صورت و شکل متوسط درجہ کے اس ٹائم پیس (گھڑی) سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے جس کے ڈائل پر سوئیں اور ہندسے نہ ہوں۔ اسکی نصب و احوال طریقہ یہ ہے کہ اسکو بولنے والے سے دو چار گز کے فاصلے پر بلار عایت تقابلاً تواجد کے کسی ایسی جگہ رکھ دیا جاتا ہے کہ بولنے والے کے منہ سے الفاظ نکلنے وقت ہوا میں جو لہریں پیدا ہوں وہ اس آلہ کی بیرونی سطح تک (جس کو ڈائل کہتے ہیں) پہنچ کر اس سے ٹکرا سکیں۔ پھر دور و نزدیک جہاں تک آواز کا پہنچانا مقصود ہوتا ہے اسکے وسطیا یا آخر میں یا کسی دوسرے مناسب مقام پر قدام سے تقریباً سہ چند بلند چند بلیاں حسب ضرورت نصب کی جاتی ہیں۔ پھر اس آلہ کے پشت سے بجلی کے چند ایسے تار لگا دیے جاتے ہیں جو متذکرہ بلیوں کے بالائی پھتے سے بھی بندھے ہوئے ہوں۔ پھر ان تاروں کے اس آخری حصہ میں جو بلیوں کے سر سے بندھے ہوئے ہیں۔ گاؤم یا سینک کے ساخت کے کہئے یا مخروطی شکل کے کہئے ہر جہاں جانب آواز پہنچانا مقصود ہو تو نہایت چوڑے منہ سے ایسے چونگے لگا دیے جاتی ہیں جنکو عربی میں انبوبہ اور انگریزی میں ہارن کہتے ہیں جس کے لفظی معنی ہی سینک ہیں۔ اس کے بعد اگر اس مقام پر بجلی کا کوئی ایسا کارخانہ ہوتا ہے جس سے بجلی کے پنکھے چلتے اور روشنی وغیرہ ہوتی ہے تو اس آلہ کو وہاں کے کارخانہ کے بجلی کے رو یعنی کرنٹ سے در نہ بجلی کی ایسی شین سے جو اپنے اندر کسی وقت بجلی پیدا کرنیکی قوت رکھتی ہو۔ وابستہ کر کے بجلی کو جاری کر دیا جاتا ہے۔ اب یہ سب ہو چکنے کے بعد جب بولنے والا کچھ بولتا ہے اور اسکی زبان کی حرکت ہو ا میں توجہ پیدا ہوتا ہے تو وہ اس آلہ کے بیرونی پھتے یعنی ڈائل سے ٹکراتا ہے۔ اور چونکہ وہ ڈائل نہایت درجہ سبک اور نازک ہوتا ہے اسلئے وہ اسے بہت زیادہ محسوس کرتا اور اس سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ اور اسی تاثر کی زیادتی کی وجہ سے اس میں قوت بلندیا اور بڑائی پیدا ہوتی ہے مگر چونکہ داغنے نے اس کے زیادتی کی کو بھی قانون فلسفہ کے ماتحت اختیاری بنا کر اس کے مدارج قائم کر دیئے ہیں۔ اس لئے اس وقت آواز کو جس قدر بلند و بڑا کرنا منظور ہوتا ہے اسکے لحاظ سے اسکا ایک درجہ قائم کر دیا جاتا ہے بالآخر یہ ٹکڑا ہٹ مع فرط تاثر جس کا نام قمرع قوی ہے جب برقی قوت کے ذریعہ اس ہوا تک منتقل ہوتی ہے جو متذکرہ مخروطی شکل کے چونگوں سے خارج فضائیں پھیلی ہوئی ہے اور وہ انسانی قوت سماعت تک پہنچتی ہے تو وہ زیادہ بلند اور زیادہ بڑی ہو کر سنائی جاتی ہے۔ اور یہ تمام باتیں کتب فلسفہ میں اپنی اپنی جگہ قدیم سے ثابت ہیں اور تفسیر کیسہ و شرح موافق میں بھی صوت و سماعت کی بحث کے ماتحت ان میں سے حسب ذیل امور پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ مدارج قمرع و قمرع کے درمیان کی رکی ہوئی ہو اکی لہروں سے پیدا شدہ کیفیت کا نام آواز کا

(۳) قاع کسے میں جس قدر زیادہ قوت ہوگی اسی قدر زیادہ قوی اس سے موج پیدا ہوگا اور اس موج سے اسی قدر زیادہ قوی و کیفیت بھی پیدا ہوگی جس کی حامل ہوا اور جس کا نام آواز ہے (۴) اس موج میں جس قدر زیادہ فزیتگی اسی قدر اس کی موجیں زیادہ ضخیم و غلیظ ہوں گی۔ (۵) ان موجوں میں جس قدر زیادہ ضخامت و عرض ہوگا اسی قدر وہ زیادہ دور تک پھیلے گی۔ (۵) جہاں تک وہ پھیلے گی چونکہ ان کے ساتھ کیفیت جس کا نام آواز ہے وہ بھی ہوگی وہاں تک پہنچ جائیگی۔ اور کتب فلسفہ کی تصریح سے یہ عیاں ہے کہ آواز زیر بحث یعنی کبر الصوت کے ذریعہ ہونے والے کی آواز کا بلند ہونا اور دور تک سنا جانا ایک فلسفی و قدنی امر ہے جس میں ہونے والے کو کوئی تکلف و تعویلت نہیں ہوتی اور اس کی طرف کسی قسم کی توجہ و تقابل کی بھی ضرورت نہیں پڑتی۔ اور آواز زیر بحث نہ آواز سرور و غنا ہے اور نہ آواز لہو و لعب بلکہ آواز کہ کوئی شخص اس کو اس کام میں استعمال کرے۔ مگر اس سے اس کا آواز غنا و سرور اور آواز لہو و لعب ہونا لازم نہیں ہوتا۔ یہ کہ اس موقع محل پر حسب ذیل چھ شرعی اصلیں بھی جاذب توجہ ہیں۔ **اصل اول**۔ آیہ کریمہ **هو الذی خلقکم ما فی الارض جمیعاً** جس کے فقہاء اسلام نے اصلاً شہری کی اباحت پر استدلال کیا ہے۔ **اصل دوم** ماصی کل شیء لملحۃ الا ازید علیہ الخ جو اصل فقہ کا ایک مشہور کلیہ ہے ان دونوں اصلوں کے مفہوم ہوں گے کہ آواز کبر الصوت اصلاً مباح ہے کیونکہ اس کے حق میں نہ راساً کوئی منع وارد ہے اور نہ ضمناً و کسی امر منع کے تحت میں شمار کیا جاتا ہے۔ **اصل سوم** سلطان دینا بھر اذان کا مینارہ پر چڑھ کر دینا امام کے پیچھے کبرین کا باواز بلند تکبیرات کہنا۔ پھر کبرین کا بعض مواقع میں کبرہ پر چڑھ کر تکبیرات کہنا۔ میدان عرفات میں یوم النحر کو امیر الحج کا نفی پر چڑھ کر خطبہ دینا جمعہ و عیدین کے خطبہ کے وقت خطیب کا نمبر پر چڑھ کر خطبہ دینا پھر قبلہ کی طرف سے رخ پھیر کر قوم کی طرف سے رخ کر کے خطبہ وغیرہ جیسا کہ احکام شریعت میں موجود ہیں اور ان سب کا مقصد سوائے اسکے کچھ نہیں ہے کہ اس وقت مصلیوں کو جو کچھ سنانا مطلوب ہے اس کو وہ سن سکیں اور آوازیں اتنی رفعت پیدا ہو جائے کہ بلا تکلف وہ ان تک پہنچے۔ اس سے استفادہ ہو سکتا ہے کہ جہاں اللہ کے ذکر کی ضرورت ہو وہاں مستوجب کرنا مقصود ہو وہاں اللہ کے ذکر کو بلند آواز سے کرنا چاہئے۔ اور اس بلندی آواز میں سوائے ان صورتوں کے جن کی ممانعت کی شریعت میں تصریح موجود ہے ہر وہ صورت اختیار کی جاسکتی ہے جس کی اصل کسی طرح بھی شریعت میں پائی جاتی ہو یا اس کی طرف سے سکوت کلی ہو۔ **اصل چہارم** تفسیر کبیر جلد چہارم ص ۱۱۱ میں و اذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا کے تحت عبارت ذیل مرقوم ہے۔ **اعلم ان قاریاً یقرأ القرآن بصوت عال حتی یسمعہم استماع القرآن** و معلوم ان ذلک القاری لیس الا الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام و کانت هذه الایۃ جاریۃ مجری امر لکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم بان یقرأ القرآن علی القوم بصوت عال رفیع و انما امرہ بذلک لیحصل المقصود من تبلیغ



الوحی والرسالة ۱۲۔ مجھ سے یہ ہو سکتا ہے کہ قرآن کی ایک غرض یہ بھی ہے کہ دوسرے اسیے سنیں اور جہاں یہ غرض ہو وہاں اُس کو بلند آواز سے ہی پڑھنا چاہیے تاکہ سامعین اُس کو فہم کریں اور اُس کے سنائی کی اس غرض حاصل ہو۔ صحت پنجم۔ فتاویٰ عالمگیری جلد اول ص ۵۷ مطبوعہ مصر میں عبارت ذیل مسطور ہے (ان الامام انما یجوز ان یسأل للقوم لبدروانی قراءۃ لیحصل احصاء القلب۔ اس سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ امام کو مقتدیوں کی ضرورت کے مطابق اپنے قرأت میں جہر کرنا چاہیے تاکہ قوم اُس کے قرأت پر تدبر و فکر کر سکے اور قوم کو حضور قلب حاصل ہو۔ ص ۱۱ ششم۔ یہ کہہ کر دلائل تجھ بصلوتک ولا تخافت بہا واستخرجین ذلک سبیلہ۔ سے قرأت میں جس مثال و توسط کا حکم دیا گیا ہے اور مفسرین نے اُس کی جو علت بتائی ہے یعنی نماز میں خشیت و تدلل ہونا چاہئے اور اس کا اقتضا یہ ہے کہ قرأت میں کوئی صنیع و تکلف نہ پیدا ہو۔ جو حرأت و عدم خشیت کی جانب منجر ہے۔ اُس کے امتثال کے باوجود اس سے یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اگر اصل نہ سہل نہ سہل اور اصل نہ سہل نہ سہل کے ماتحت مصلیوں تک قرأت کی آواز نہ پہنچا نا۔ اس طرح سے ممکن ہو کہ امام کو اپنے قرأت میں کوئی تکلف و صنیع نہ کرنا پڑے اور اُس کو کسی جانب مشغولیت بھی نہ ہو تو وہ جائز ہو گا جیسا کہ نماز میں پنکھا جھلوانا ناجائز و مکروہ ہے مگر برقی پنکھوں کا چلانا ناجائز بھی اکیسا ہے کیونکہ اُس میں مصلیوں کو کوئی تکلف و مشغولیت نہیں ہوتی۔ بناؤ علیہ اگر نماز عیدین میں مستکبرہ غلطیوں سے بچنے اور امام کی قرأت پورے طور پر سننے اور اُس کے اعمال کی پوری پوری پیروی و اقتدار ہو نیکی خیال سے موسوف الصدر آء مکبر الصوت کو کسی نہج آئے غنا و سرود اور آء لہو و لب نہیں ہے نصب کیا جائے اور اُس سے اُس وقت فلسفی و قدرتی یہ فائدہ اٹھایا جائے کہ امام کی آواز بلند ہو جائے اور اُس کو ہر مصلی چاہے وہ کتنے ہی دور کیوں نہ ہو۔ اپنی جگہ پر بلا ادنی تغیر کے سن سکے۔ تو تحقیق طلب امر ہے کہ شریعت گزار منصف و فاضل کا اُس کے متعلق کیا حکم ہے۔ بینوا۔ ۱۔ تو جو ۱۵۱۔ ۱۵۲ ذیقعدہ ۱۳۸۷ھ مطابق ۶ مئی ۱۹۶۸ء

مکرمی محترمی زاد مجدکم سلام سنون۔ یہ استفتا رارسال خدمت شریف ہو جہاں تک ممکن ہو اسکے جواب سے جلد از جلد شرف فرمائیے عید النہی سے دو تین روز پہلے یہاں اسکی سخت ضرورت محسوس کی جا رہی ہے جواب کے لئے ٹکٹ بھی مرسل ہے۔

الجواب۔ من اشرف علی السلام علیکم۔ رمضان گذشتہ میں ایک ایسا ہی سوال آیا تھا مگر مجمل تھا اُس کا جو جواب لکھا گیا اُس کا نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں جو درج ذیل ہے۔

نقل الجواب۔ (یہاں وہ جواب منقول ہے جو ۱۳ رمضان ۱۳۸۷ھ کو لکھا گیا تھا جو امداد الفتاویٰ میں تاریخ مذکور میں تلاش کرنے سے ملجا و یکجا پھر عبارت ذیل بطور تمتہ کے لکھی گئی۔

الزیادة علی الجواب المذکور حسب اقتضاء خصوصية السؤال الحاضرة (دھی ہذا)

باقی سوال میں جن احکام کی مطلوبیت سے اس کی تقویت و تائید کی گئی ہے وہ مفید مدعا نہیں کیونکہ یہ احکام کو مطلوب نہیں مگر شریعت نے ان کی مطلوبیت کے درجات اور حدود مقرر کئے ہیں جو کتب مذہب میں مضبوط و مبسوط ہیں ان سے تجاوز کرنا لغو فی الدین ہے جو شائع کی نظر میں غیر مرضی ہے چنانچہ حدیث میں اس کی ایک نظیر وارد ہے۔ فی جمع الفوائد قضاء الحاجة ابو ائیل کار، ابو موسیٰ یشد فی البول فی قارورة ویقول ان بنی اسرائیل اذا اصاب جلد واحد هم یبول قرضہ بالمدقاریض فقال حدیث لوددت ان صاحبکم لا یشد هذا التشدید فلقد دایتی مانا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تماشائی فلا سئلہ قوم خلف حائط الی قولہ فیما لحدیث۔ دیکھئے تنزیہ عن ابول شریعت میں اس درجہ مطلوب ہے کہ اس میں کوتاہی کرنے پر وعید شدید بھی وارد ہے اور ایسا مبالغہ فی التنزیہ آسانی سے ممکن بھی ہے کیونکہ شیشی قارورہ کی ہر شخص کو میسر ہو سکتی ہے مگر پھر بھی نہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اہتمام فرمایا نہ حضرات صحابہ نے اور اگر حضرت ابو موسیٰ نے غلبہ حال سے اس کا اہتمام کیا بھی تو حضرت حذیفہ نے ان پر کبیر فرمایا اور حضرت ابو موسیٰ نے نہ اس کبیر پر کچھ کلام فرمایا نہ دوسروں کو ایسا کرنے کی رائے دی اور فروع مذکورہ فی السؤال کی تکمیل انتظام میں تساہل پر یا خفض صوت فی التکبیر یا فی القراۃ پرمندہ وعید ہے اور نہ اس تکمیل مخترع کا انتظام سہل ہے تو اس میں ایسا مبالغہ کرنا اور اس کی اشاعت کا اہتمام کرنا یسر فی الدین کے سراسر خلاف ہے، دنیٰ هذا کفایۃ لمن طلب الحق۔ ۲۰ رد یقعدہ السلام۔

### جواب بالا پر ذیل کا خط آیا جو مع جواب منقول ہے

سوال۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم حامداً و مصلياً۔ مکرمی و محترمی و ام فضلیکم۔ علیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ جواب استفتاء مرسلہ ۱۸ اردو القعدۃ الحرام ۱۳۶۶ھ جناب گرامتقدیر فتویٰ مؤرخہ ۲۲ ردوالقعدۃ مذکورہ ۳۳ ہ ردوالقعدۃ کو تو ان جناب نے اپنے زرین فقہ میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ سرور آنکھوں پر لیکن جناب اللہ تعالیٰ وسعت نظری ہو اس تحریر کے ماتحت گیارہ امور کے متعلق جو پنج دفعات کے ماتحت ضبط تحریر میں لئے گئے ہیں حریر تفلوہ مطلوب ہے لہذا وہ عروض ہیں دفعہ اول جناب اقدس نے اپنے فقہ میں یہ عبارت جو تحریر فرمائی ہے تبلیغ صوت یا معین بعید تاکثر یا غیر ضروری ہے کیونکہ بعیدین کو دوسرے غیر مخدوش ذریعہ سے تبلیغ ممکن ہے اور اس میں یہ مفسدہ محتمل کہ لوگ اس سے گنجائش سمجھ جائیں اس آد کو لوہوں سے متعال کریں یا دوسرے کلمات ہو سکے استعمال کریں کی لہذا اسکے ماتحت یہ امور مجہول نہیں آئے ضرورت ہے کہ ایک بھی تشریح فرمادی جائے۔ (امراؤں) دوسرے غیر مخدوش ذرائع تبلیغ کو لئے ہیں۔ (امردوم) جس عبارت پر خط کھینچا ہوا ہے اس کا مطلب کیا ہے (یعنی اس آد کو لوہوں سے متعال کریں یا دوسرے آلات ہو سکے استعمال کریں کی لہذا)۔



(امر سوم) خط کشیدہ عبارت میں اگر لفظ "آلہ" اور لہو کے درمیان لفظ "کو غلط ہے اور لفظ "لہو" کے بعد لفظ "کو" ہونا چاہئے تھا اور اصل عبارت یوں ہے "اس آلہ لہو کو استعمال کر نیکی الخ تو اس آلہ کے آلات ملا ہی میں سے ہونے کی دلیل کیا ہے؟۔

دفعہ دوم۔ جناب امجد نے اپنے فتوے میں یہ عبارت جو قلب بند فرمائی ہے "اگر اس سے مرد خطیب جو عیدین کا ہے تو اس وقت تبلیغ صوت کا غیر ضروری ہونا اظہر ہے اس لئے کہ خطیب میں حضور مقصود ہے نہ کہ سماع صوت اور مفسدہ اقوا ہے کیونکہ اس آلہ کو مسجد میں داخل کرنا ہوگا جو کہ اس کے احرام کے خلاف ہے۔ نیز تشبیہ مجالس غیر مشروع کیسے قائم ہو سکتی ہے۔

ماتحت یہ خدشات پیدا ہیں ضرورت ہے کہ جناب عظم ان کو رفع فرما دیں۔ (امر چہارم) اگر حقیقت شریعت کا مقصود خطیب میں حضور محض ہے تو جمعہ کے وعیدین کے خطبوں میں خطبہ کے بعد علی المنبر وادبار عن القبلة واقبال الی القوم اور وعیدان عرفا میں یوم النحر کے خطبہ کے وقت خطیب کے رکوع علی المناقہ وطلیعہا علی جبل الرحمة کا حکم کیوں ہے؟ کیونکہ ان تینوں امروں کے نہ ہونے کی حالت میں بھی خطیب کا خطبہ اور قوم کا حضور ممکن تھا اور کیا اس سے یہ ظاہر ہونے میں کچھ شبہ ہے؟ کہ اس وقت کے موجودہ اسباب کے ماتحت شریعت نے اپنی رخصت میں خطیب کی آواز کو قوم تک پہنچانے کی ہر ممکن طریق سے تعلیم دی ہے اور حضور محض کو مقصد بنا لینا اس لئے ہوا کہ اس وقت اس وقت کی طرح کوئی ذریعہ سماعت کل قوم کیلئے پیش نظر نہ تھا۔

(امر پنجم) جب تک آلہ زیر بحث کا آلات ملا ہی میں سے ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ مسجد میں اس کے داخل کر نیسے کیا نقصان ہوگا؟ اور اس میں مفسدہ کیا ہے۔ (امر ششم) مجالس غیر مشروع سے وہ کونسی مجالس مراد ہیں؟ جن میں وہ آلہ نصب کیا جایا کرتا ہے اور ان سے تشبیہ نہ ہونا ضروری ہے۔ دفعہ سوم۔ جناب محترم نے اپنے فتوے میں یہ عبارت جو اذکار قلم فرمائی ہے "کیونکہ یہ احکام کو مطلوب ہیں مگر شریعت نے ان کے مطلوبہ کے درجات اور حدود مقرر کئے ہیں جو کتب مہرب میں مضبوط و مبسوط ہیں ان سے تجاوز کرنا تعمق و غلو فی الدین ہے جو شائع کی نظر میں غیر مرضی ہے اس کے ماتحت مفسرہ ذیل وجوہ سے ظہان لاحق ہے ضرورت ہے کہ جناب کرم اس کو رفع فرما دیں (امر ہفتم) اس مقصد خاص کیلئے شریعت کے متعینہ و مقررہ درجات و حدود میں سے کیا کوئی درجہ وعدتہ کہ یہ ملاحظہ ہر صلاک ولا تخاف بہا وابتغ بین ذلک سے زیادہ صریح بھی موجود ہے؟ اور اگر نہیں! اور یقیناً نہیں!! تو یہ امر بہت زیادہ قابل لحاظ و مفسرہ نے اس کی علت کے بیان میں جو یہ تصریح فرمادی ہے کہ عدم اعتدال جہر و اخفا کی صورت میں خشیت و تذلل کے رفع کا احتمال ہے جو مع صلوة ہے کیا یہ تصریح اس امر صریح کا اظہار نہیں ہے؟ کہ جس جہر فی الصلوة میں یہ علت نہ پائی جاتی ہو وہ حدود و معینہ شریعت سے باہر نہ ہوگا۔ اور وہ جائز نہ ہوگا۔ اور یہ امر واقع ہے کہ اس آلہ کے ذریعہ جو جہر ہوتا ہے اس میں علت ممنوعہ نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ امام کا جہر بحال معتدل ہے اور اس کا وصول ماموین تک امام سے بالکل غیر متعلق

ب اور امام کے عمل کو اس میں کوئی دخل نہیں۔ (امر مستقیم) شریعت نے جو حدود و درجات مقرر کئے ہیں کیا وہ تو قیسی  
و مبنی بر عقلی ہیں، اگر نہیں؛ اور یقیناً نہیں؛ تو جس طرح جمعہ کی اذان ثانیہ اور کبرین کا کبترہ پر سے تکبیرات کہنا  
نظم و ترتیب جماعت کے بقا و تحفظ کی نیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جاری ہوا اور جائز سمجھا گیا اسی طرح اس  
آل کا استعمال صیانت عن خطا المسلمین فی اقتداء الامام اور حصول المقصود من خطبة الخطیب کے نیت سے غرض ہے کیوں  
بجاری ہو سکے؟ اور کیوں نہ جائز سمجھا جائے؟ دفعہ چہارم حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت خذیفہ رضی اللہ عنہما  
کے واقعہ کی جو نظیر جناب معظم نے اپنے فقے میں پیش فرمائی ہے اس پر یہ اعتراضات دماغ میں پیدا ہوتے ہیں ضرورت  
ہے کہ جناب مخم ان کا سد باب فرمائیں۔ (امر ہم) حضرت ابو موسیٰ اشعری کا فعل ایک حلیل المرتبہ صحابی کا فعل تھا  
جس سے یہ ہو سکتا تھا کہ آئندہ کیلئے وہ ایک اساس بن جائے اور مسلمان اسکو ضروری قرار دے لیں اور دین میں بحالے  
یسر کے عسر پیدا ہو جائے۔ اور اسی خیال سے حضرت خذیفہ رضی اللہ عنہ اس پر بقول آپ کے نکیر فرمائی مگر یہاں وہ صورت کیا  
یہاں اگر کوئی شخص جہر صوت کیلئے آدھ لکھ الصوت کا استعمال کرے گا اور وہ شخص بھی کیسا ہوگا؟ عامی ہوگا؟ تو اس کا  
یہ فعل نہ تو کسی وقت اساس قرار پاسکتا ہے اور نہ اسکو مسلمان کبھی ضروری قرار دے سکتے ہیں۔ اور اس وجہ سے اس سے  
دین میں یسر و عسر کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اور اس موقع پر جو قیاس کیا گیا ہے وہ قیاس مع الفارق ہے۔

(امر دہم) حضرت ابو موسیٰ اشعری کے فعل پر حضرت خذیفہ رضی اللہ عنہ نے لوددت ان صاحبکم لا یشد هذا الشد  
سے محض اپنی ذاتی رائے بیان فرمائی ہے نہ یہ کہ ان کو ان کا فعل ایک امر ممنوع قرار دیکر منع فرمایا ہو۔ مگر جناب مقدس ہاں  
میرے سوال کو ایک امر ممنوع دینی قرار دیکر مجھے منع فرمایا ہے۔ (دفعہ پنجم) جناب معلیٰ نے بجواب استفتاء پر ہفتے  
میں مجموعی حیثیت سے جو کچھ بھی تحریر فرمایا ہے اس کے متعلق یہ خیال پریشان کئے ہوئے ہے۔ ضرورت ہے کہ جناب عالی  
اپنے ارشادات کے ذریعہ اس سے بھی مطمئن فرمائیں۔ (امر یازدہم) جناب گرامی کا تمام فتویٰ محض قیاسی ہے نہ  
پر مبنی ہے اور اس میں کوئی بات بھی اوامر و نواہی صریحہ مستقیمہ میں سے نہیں ہے۔ اور جب سامی خود اسکو جائز رکھتے ہیں  
تو کیا ہی قیاس و اجتہاد کسی دوسرے کیلئے بھی اس کی عقل و فہم پر عایت دین و دیانت کے مطابق جائز ہے یا نہیں؟  
اور اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو اس موقع پر استفتاء میں جن امور و قیاسات سے بقول آپ کے تقویت دی گئی  
اور تائید کی گئی ہے وہ مفید مدعا کیوں نہیں ہیں؟ اور ان میں کونسی قباحت ہے؟ امید کہ جناب مستفتی عن اللعاب  
بغیر کسی گرامی و انقباض طبع کے اپنے اخلاق عالیہ سے میرے ان معروضات و خدشات کا جواب با صواب مگر نمبر و نم  
اور جہاد اضرو را و جلد مرحمت فرمائیں گے تاکہ طبیعت مطمئن ہو اور مسئلہ زیر بحث کے متعلق مزید بصیرت و علم حاصل ہو۔



میرے دل میں آپ کے اوصاف و علوم مرتب کا ایک عرصہ سے سکھ جما ہوا ہے اور مجھے اس کا یقین ہے کہ اگر میرے معروضات کا کوئی لفظ بھی صحیح نکل آئیگا تو جناب فضیلت مآب نہایت فراموشی سے اس کا حق ہونا بھی تسلیم فرمائیں گے شریعت مصطفویہ نے ہر چیز کے متعلق صاف و کھلے ہوئے احکام بتائے ہیں حرام یا حلال جائز یا ناجائز اور میرے نزدیک کسی چیز کو بکین بین حالت میں نہیں چھوڑا لہذا میں چاہتا ہوں کہ اس آلہ کے متعلق صاف صفا حکم معلوم ہو جائے۔ حرام ہو تو وہ ظاہر ہو جائے اور حلال ہو تو وہ معلوم ہو جائے اور یہی امر مقتضائے زمانہ ہے کیونکہ ایک دن ایسا آئیو لایا ہے کہ یہ آلہ ہو یا اسی قسم کے دوسرے آلات وغیرہ وہ عام طور پر استعمال کئے جائیں گے اور اگر علماء کے فتاویٰ اسی طرح مذبذب اور بین بین حالت میں رہتے تو لوگ ان کی پروا کئے بغیر ان کو استعمال کرنے لگیں اور یہی مواقع ہیں جن میں علماء کا احترام و وقار رکھو رہا ہے۔ ایسی صورت میں جو شرعی صورت ہو اس کو نہایت صفا صورت میں مگر بالذات والبراہین ظاہر کر دینا ناگزیر ہے۔ وما علینا الا البلاغ وما ارید الا الاصلاح وما توفیقی الا باللہ فقط۔ ۲۷ رذوالقعدہ ۱۳۷۲ھ ۱۸ مئی ۱۹۵۸ء۔

مزید آنکہ۔ مجھے اپنے مطبوعہ استفتاء کی ضرورت بالکل نہیں ہے اس کا خیال آپ نہ فرمائیے اور میرے پاس اس عریضہ کی نقل بھی موجود ہے اس لئے اس کو بھی رکھ لیجئے گا اور جواب میں میری عبارات کی نقل کی بھی ضرورت نہیں جو الہ کافی ہے۔ میں نقل سے اس کا بہتہ چلاؤں گا۔ فقط۔

جواب۔ مخدومی۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ گرامی نامہ نے مشرف فرمایا کہ جو اس کے سبب اجزاء کا جواب میرے عریضہ سابقہ میں موجود ہے۔ احتیاج جواب نہیں سمجھتا مگر امتثالاً للامر توضیح کے طور پر کچھ مختصر عرض کرتا ہوں۔ تمہید۔ میرے جواب سابق کے شروع میں تصریح ہے کہ یہ جواب حقیقاً ایک دوسرے سوال کا ہے تو ممکن ہے کہ اس جواب کے بعض اجزاء اس سوال کی خصوصیت کی بنا پر لکھے گئے ہوں مگر سوال جدید کے جواب میں اس کو نقل کرنا اس بنا پر تھا کہ جو اجزاء دونوں سوالوں میں مشترک ہیں ان کا جواب تو اس منقول سے ہو جاوے گا اور جو اجزاء سوال جدید کی متنازعہ میں ان کا جواب زیادہ جدید سے ہو جائے گا۔ اس تمہید کے بعد اجزاء مسئول عنہا کے متعلق عرض کرتا ہوں۔ امر اول۔ اس عبارت میں تبلیغ خطبہ وعیدین کی مراد نہیں بلکہ تبلیغ وعظ و تلمیح کی مراد ہے چنانچہ آئندہ کی قریب ہی عبارت میں اس کی تصریح ہے فی قولی یہ تو اس وقت ہے جب خطیب سے مراد مطلقاً وعظ و تلمیح ہے اور امر دوم۔ مطلب یہ ہے کہ اس استعمال سے عوام یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس آلہ کا استعمال مطلقاً جائز ہے تو لہو ہی میں ہو یا یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس آلہ

میں اور دوسرے آلات ابویں مثلاً گراموفون میں کیا فرق ہے جب اس کا استعمال جائز ہے بقیہ کا بھی جائز ہے۔  
**امر سوم**۔ لفظ کو اپنے مقام میں ہے غلط نہیں لکھا گیا۔ **امر چہارم**۔ میری عبارت میں تبلیغ صوت کے مراد مطلق  
 تبلیغ نہیں بلکہ تبلیغ الی الکل ہے یعنی اگر مجموعہ حاضرین سنیں تو بعض کاسماع اور بقیہ کا حضور کافی ہے اسی کو میری  
 عبارت میں لفظ حضور کیساتھ لفظ محض نہیں ہے اور مطلق سماع کی مقصودیت کی نفی مقصود نہیں پس سماع بھی ضرور  
 مقصود ہوا اس لئے شریعت اس کا اہتمام بھی فرمایا مگر اسی حد تک جو کسے کے ساتھ ہو۔ اس کی دلیل قواعد کلیہ  
 شرعیہ اور ایسے واقعات کے متعلق احکام جزئیہ ہیں جو اس واقعہ کی نظیر ہیں جس کی طرف میں نے حضرت ابو موسیٰ  
 کی حدیث میں اشارہ کی ہے۔ **امر پنجم**۔ اس کا جواب جواب سابق کی اس عبارت میں مذکور ہے اس آل کو ابویں استعمال  
 کرنے کی الخ اور انصار الی المفسدہ حسب تصریح فقہاء مفسدہ میں داخل ہے۔ **امر ششم** مثلاً مجلس قص و سرود کہ  
 اس میں تبلیغ صوت الی البعید کے لئے اس کا استعمال کیا جاوے اگر اس کا وقوع بھی نہ ہوا ہو تب قریب وقوع عائد یعنی ہے  
**امر ہفتم**۔ ایک غلت کے ارتقاء سے دوسرے غلط موثرہ کا ارتقاء لازم نہیں اور وہ غلط موثرہ احقر کے فتویٰ  
 میں مذکور ہیں اور جو ان کے موثر ہونے میں خدشات ہیں ان کو اس وقت رفع کر رہا ہوں۔ **امر ہشتم**۔ وہ حدود  
 کما تو توفیقی نہیں مثلاً سماع کی کوئی مقدار معین ہوتی ہے لیکن کیفاً توفیقی ہیں یعنی یہ کہ تعمق و تکلف کی حد تک پہنچے  
 اور اذان ثانی وغیرہ تعمق کی حد تک پہنچی اور یہ آل تعمق کی حد تک پہنچا ہے اور مدار اس انطباق کا سلف کے ذوق  
 و اجتہاد پر ہے پس ان کا اذان ثانی کو بخیر نہ کرنا اور اس آل کے نظائر کو باوجود تیسیران نظائر کے بخیر نہ کرنا اس  
 فرق کی دلیل ہے ان ہی نظائر میں سے حضرت ابو موسیٰ کا ایک واقعہ ہے۔ **امر نہم**۔ اگر یہ بات ہوتی تو فقہاریہ  
 قاعدہ مطلقاً خواص کیلئے مقرر نہ فرماتے کہ خواص کا فعل اگر عوام کیلئے موبہم ہو جاوے تو خواص کیلئے بھی اس کی  
 اجازت نہیں۔ نیز عوام کی حالت کا اب بھی مشاہدہ ہو رہا ہے کہ وہ اہل علم کے فعل کو متمسک قرار دیکر حدود سے  
 بچجاتے ہیں۔ **امر دہم**۔ رائے محض نہیں بلکہ رائے ماخوذ عن فعل الشارع ہونیکے سبب حکم شرعی ہے اور صحابی کا  
 ایسا قول حنفیہ کے نزدیک حجت اور مجتہد تک کیلئے واجب التقلید ہے جس کے ہوتے ہوئے اس کو اپنے اجتہاد سے  
 عمل جائز نہیں۔ کما صرح بہ فی اصول الفقہ باقی عنوان لوددت الخ کا اختیار کرنا یہ ادب فی التبصیر ہے  
 سنائی فتویٰ ہونیکا نہیں جیسے خود ہمارے مجتہدین مذہب مکروہ کو لا احب اور حرام کو اکراہ سے تعبیر فرماتے  
 ہیں۔ غرض بقاعدہ العیاس مظهر لا مثبت یہ فتویٰ نبوی ہے مگر واسطہ اجتہاد صحابی کے۔ اب تبرعاً ایک فتویٰ  
 نبوی بلا واسطہ بھی نقل کرتا ہوں (ابن عمر) قلت یا رسول اللہ التواضع من جود جلیل محمد حب الیہ السلام



من المظاهر قال لا بل من المظاهر ان دين الله يسر الخفيفة السمحاء قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث الى  
المظاهر فيوقى بالماء فيشرب به يروى عن كذا يد المسلمين للاوسط كذا في مجمع الفوائد احكام المياه اور  
اسکے نظیر ہونکی ویسی ہی تقریر ہے جیسی نظیر سابق میں لکھی گئی۔ امر یا زور ہم۔ مفید مدعا ہونکی دلیل خود فتے  
میں مذکور ہے باقی مقدمات دلیل میں کلام یہ آپکا اجتہاد ہے جس میں مجھکو توافق نہیں اور یہی فرمایا آپکو بھی حق  
ہے آگے اپنے اپنے عمل کے سب ذمہ دار ہیں جو آپ تم ہوا۔ اسکے بعد آپنے جو کلمات مجتہد ارشاد فرمائے ہیں اُس کا  
صلہ بجز اس دعا کے کیا کر سکتا ہوں احکمہ اللہ کما تجوفنی اسکے بعد آپنے دینی خیر خواہی سے جو مشورہ دیا ہے گو  
مجھکو اُس کے اجراء میں کلام ہے مگر آپ کی صدق نیت پر نظر کر کے اتنا ہی عرض کرنا کافی سمجھتا ہوں کہ آپ اپنا  
حق ادا فرما چکے جزا کہ اللہ تعالیٰ آگے اپنے اور آپ کیلئے یہ دعا ہے اور اسی دعا کی آپکے بھی استدعا ہے اللہم ادرنا  
الحق حقاً وارزقنا اتباعه والباطل باطلا وارزقنا اجتنابه۔ سب سے اخیر میں کاغذات رکھنے کی اجازت فرمانے پر  
خاص شکر یہ عرض کرتا ہوں کہ مجھکو صوبت نقل صحیح الیا فاللہ تعالیٰ سہل صعبکم کما سہلتم صعبی والسلام خیر ختام  
نیاز مندانه گذارش۔ چونکہ مسئلہ ہذا کے متعلق میرے معلومات ختم ہو چکے آئندہ کے لئے مزید کلام  
معافی کی اور معافی کے ساتھ دعا کی درخواست کرتا ہوں فقط یکم ذی الحجہ ۱۳۸۷ھ۔

اسکے بعد سوال بالاکا ایک جواب مدبر دارالعلوم دیوبند بغرض دریافت آیا دوح رائے  
ذیل میں منقول ہے۔ الجواب۔ حواشی در مختار للعلامة بن عابدین الدمشقی الشامی رحمۃ اللہ تعالیٰ جلجل  
مبحث سنن صلوٰۃ میں، ثم اعلم ان الامام اذا كبر للافتتاح فلا بد لصحة صلوٰۃ من قصد بالتكبير الاحرام والا  
فلا صلوٰۃ له اذا قصد للاعلام فقط فان جمع بين الامرين باقصد الاحرام والاعلان للاعلام فذلك  
هو المطلوب منه شرعاً وكذلك المبلغ اذا قصد التبليغ فقط خاليا عن قصد الاحرام فلا صلوٰۃ له وان  
يصلى بتبليغ في هذه الحالة لانه اقتدى بمن لم يدخل في الصلوٰۃ فان قصد بتكبير الاحرام مع التبليغ  
للمصلين فذلك هو المقصود منه شرعاً كما في فتاوى الشيخ محمد بن محمد الغزالي الملقب بشيخ الشيوخ  
اور در مختار باب نماز میں ہے وفتح علی غیر امام الا اذا اراد التلاوة وكذا الاخذ اه حواشی بن عابدین  
میں ہے قوله وكذا الاخذ اي اخذ المصلين غير الامام بفتح من فتح عليه مقصد ايضا كما في البحر عن الخلاصة او  
اخذ الامام بفتح من ليس في صلوٰۃ فيه عن القنية اه۔ اور در مختار باب سجود التلاوة میں لا يجب بسماعه من  
الصدى والطير حواشی میں ہے۔ قوله من الصدى هو ما يجيبك مثل صوتك في الجبال والصحارى نحوهما

کی فی الصلاح۔ مذکورہ بالا نصوص سے ظاہر ہو گیا کہ چونکہ آلاء کبر الصوت اور انبویون (ہارنیز) آواز میں جو کہ ڈائل  
وغیرہ سے آواز کے ٹکڑے ایسے مثل صدی (گنبد وغیرہ میں گونجنے اور ٹکڑے کھانسی سے پیدا ہونے والی آواز) ایک یا چند  
واسطوں سے پیدا ہوتی ہیں اور چونکہ یہ آلات اور پلیوں کے پر کے انبوب دہارن نہیں نہ خود مکلف ہیں اور نہ  
داخل نماز و جماعت بلکہ خارجی ایسی چیزیں ہیں جن کے ذریعہ سے مقتدیوں کو تلقین اور تعلیم کی جاتی ہے اور  
چونکہ ان ٹکڑوں میں محض تبلیغ کا قصد ہوتا ہے یہ آلات نہ نمازی ہیں اور نہ ان سے نماز پڑھنے کا ارادہ  
رکھا جاسکتا ہے اس لئے جو لوگ فقط ان آلات کے ذریعہ سے نماز ادا کریں گے ان سبوں کی نماز فاسد  
ہو جائیگی اور غیر مصلیٰ سے تعلیم اور استفادہ کا زہر بلا اثران کی تمام نمازوں کو معنوی موت کے گھاٹ اتار دے گا  
لہذا اس سے بچنا لازم ہے جو وجہ سوال میں جواز یا استحباب کیلئے دکھلائے گئے ہیں فقہی نقطہ نظر سے ایک جو  
کے برابر بھی قدر و منزلت نہیں رکھتے ہیں۔

رائے الاحقر فی ہذا الجواب۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس آلاء سے عین صوت بلند نہیں ہو جاتی  
بلکہ گونجنے اور ٹکڑے ایسے اس کی حکایت پہنچ جاتی ہے تو صواب منحصر فی الجواب ہے اور منظور ہی ہے اور کسی  
ماہر سائنس کی تحقیق سے یقین درجہ تین تک پہنچ سکتا ہے اور اگر ثابت ہو جائے کہ عین صوت بلند ہو جاتی ہے تو

بعد اس تحریر کے اس کے متعلق سوال ذیل متعدد ماہرین کے پاس بھیجی گیا۔ دو مقام سے جو جواب آیا وہ اس پر مبنی ہیں کہ چچا آواز دور پہنچتی ہے  
عین صوت بلند ہو جاتی ہے صوت کی حکایت اور صدائے بازگشت نہیں ہے چنانچہ ذیل میں دو سوال اور جوابات منقول ہیں۔

سوال۔ لاؤڈ سپیکر کے ڈائل پر سے مقرر کی جو آواز بلند ہوتی ہے اور دو ایک کام کرتی ہے وہ عین آواز ہے یا حکایت آواز یعنی صدائے بازگشت  
کی طرح ہے اگر آواز تو ڈائل پر سے آواز ہی ہے اور صدائے بازگشت تو گون گون سے آواز ہے۔ اسی طرح دوسرے ڈائل سے دوسرے بازگشت کی

کافی ہے اور دوسرے جو کہ صدائے بازگشت کی کافی ہے۔ مطلب یہ کہ ڈائل پر اصل آواز سنائی دیتی ہے یا نری کافی ہے اس آواز کے مثل جو  
پہاڑوں جبلتوں میں گونجتی ہے کہ اس کو یہاں پر (اس آواز میں) بڑی رو کے استعارت باقاعدہ ادھلے متناہ کیا گیا اچھا ہو کہ صدائے بازگشت کی

جواب۔ از سید بشیر علی ایم ایس پروفیسر فکس سائنس علیگندہ مشورہ دیگر اصحاب علم مذکورہ حضرت شیخ سراج الحق صاحب ماسٹر مسلم یونیورسٹی کوئٹہ  
لاؤڈ سپیکر کے ڈائل پر سے جو آواز بلند ہو کر دہ جاتی ہے وہ مجسہ آواز محکم یا خطیب ہوتی ہے جو لاؤڈ سپیکر کے ذریعہ قوی ہو جاتی ہے آواز

در اصل ہوا میں لہروں کے پیدا ہونے کا نام ہے جو زبان کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے اور کان کے پردہ پر جا کر اس کی کیفیت پیدا کرتی ہیں۔ کان  
کے پردہ تک پہنچنے سے بیشتر آواز لہر میں خفیف ہو چکی ہیں جس کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً بادِ مخالف یا شور و غل وغیرہ اور ہجران کو

لاؤڈ سپیکر کے ذریعہ قوی کر دیا گیا ہے تاکہ وہ زیادہ دور تک جاسکیں تو ایسی صورت میں لاؤڈ سپیکر کے بعد جو آواز نکل رہی ہے وہ فی الحقیقت  
اصلی ہی آواز ہے۔ آواز ڈائل پر جا کر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ ضعیف سے قوی ہو جاتی ہے۔ لاؤڈ سپیکر ان ضعیف لہروں میں ایک قسم کی نئی جان پیدا

ہے اور فعل ان لہروں کے معدوم ہونے سے بیشتر ہوتا ہے یعنی وہ لہر میں دستکم کے منہ سے نکلی ہوئی (مجسہ ای اصلی حالت پر قائم ہوتی ہیں  
صدائے بازگشت میں آواز کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ محض اپنے سے آواز نکل کر کسی چیز سے ٹکراتی ہے اور واپس ہوتی ہے چونکہ اس فاصلے کو طے

کرنے کیلئے وقت درکار ہوتا ہے اور آواز کی رفتار زیادہ تیز نہیں ہے اس لئے دوسری آواز سنائی دیتی ہے صدائے بازگشت میں وہی آواز ٹکڑے  
دو بلکہ سنائی دیتی ہے اور لاؤڈ سپیکر میں وہی آواز ضعیف سے قوی ہو جاتی ہے اس لئے اس میں دو آوازیں سنائی دیتی ہیں (یعنی عارضی ہر ہند)



اس صورت میں کہ وہ جو احقر نے اپنے جواب میں عرض کیا ہے اور اگر دونوں احتمال علی السوا ہوں تو پھر بھی جواب ہی ہے جو حضرت مجیب مصیّبہ الشریعہ القریب القریب نے تحریر فرمایا ہے مگر توجیہ مختلف ہے اور وہ توجیہ یہ کہ عین صوت کا عدم

جواب دیگر۔ از برج نندن لال صاحب بی بی ایس سی ماسٹر سائنس الگزنڈربائی سکول بھوپال معرفت منشی مظہر صاحب ماسٹر۔ جب کسی شے میں حرکت ہوتی ہے تو اس عالم میں بیرونی ہوا پر اس کے مصدر سے ایک صوت نمودار پیدا ہوتی ہے جو اصل حرکت کے مطابق ہوتی ہے ان کو توجہ اصوات کہتے ہیں۔ جب کوئی شے ان کے سدراہ ہوتی ہے تو ان میں (بازگشت یا لہر) ہوتی ہے اور چونکہ اصول کے تحت ان لہروں کا اجتماع ایک مرکز پر ہوتا ہے اگر اس مرکز پر کان کو رکھا جاوے تو وہ آواز اگرچہ ابتداً نہایت آہستہ ہو بلکہ اور صاف سنائی دیتی ہے دیگر درمیانی مقام پر وہ ہرگز سنائی نہیں دیتی اگر جہاں سے آواز ہوتی ہے اور جہاں کہ یہ لہر ہوتی ہے دونوں مقامات کے درمیان ایک خاص معینہ فاصلہ سے کم نہ ہو تو اس میں گونج اور صدا سے بازگشت پیدا ہوتی ہے جو اصل آواز سے بلند ہوتی ہے اور بعض اوقات میلوں تک سنائی دیتی ہے جب کبھی آواز کسی تنگ تلی میں ہو کر گزرتی ہے تو مشابہہ میں آیا ہے کہ وہ بہت بلند ہو جاتی ہے اور دور تک جاتی ہے وجوہات کی تفصیل طویل ہے ایک وجہ ماسٹر نے یہ بیان کی ہے کہ تلی کے اندر کی ہوا میں بکثرت نمودار ہوتا ہے جو اصل آواز کے مطابق اور بجنسہ ہوتا ہے اس میں اصل کو تقویت حاصل ہو جاتی ہے اور سامعین کو وہ آواز بلند ہو کر سنائی دیتی ہے۔ جملہ لاف و سپیکر کی ساخت میں میرا خیال یہ ہے کہ انھیں دونوں اصول کو مد نظر رکھا گیا ہے کسی میں ٹیلیفون کے اصول کی مدد بھی لی جاتی ہے۔ افسوس ہے کہ میرے پاس بلا میرے علم میں کوئی کتاب سر دست موجود نہیں ہے کہ جس میں اس جدید ایجاد کا ذکر کیا ہو لیکن یقین ہے کہ اگر کوئی غلط طبیعات جو حال ہی میں تیار ہوئی ہو اور جس میں جدید باتوں کا ذکر ہو تو اس میں اسکی تصدیق مل سکے گی البتہ رقم کے بیان کی حد تا حد کی طبیعات یا اسی اودیں علم صوت کا بیان بڑھنے پر معلوم ہو جاوے گی۔

جواب دیگر۔ پھر بھوپال ماسٹر محمد مظہر کی یہ تحریر فی جہل میں مقول ہے۔ آج مدرسہ سائنس ماسٹر (یہ وہی صاحب ہیں جن کا نام اوپر برج نندن لال آیا ہے) نے دہکتے تھے کہ آواز جلاؤڈ سپیکر سے پیدا ہوتی ہے وہ ہے تو بولنے والے کی آواز کا اثر۔ مگر وہ اس کے بازگشت کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ پہاڑ پر جو صدا سنائی دیتی ہے وغیرہ محسوس عرصہ کے بعد اس وجہ سے سنائی دیتی ہے کہ وہ آواز خود بخود ہوتی ہے لیکن یہاں برقی نہ اس میں دیر نہیں ہونے دیتی قائل کے زبان کی حرکت صرف ایک موج پیدا کرتی ہے اور یہاں تو کئی ایک موجیں پیدا ہوتی ہیں اور ان میں قوت پیدا ہو جاتی ہے جس طرح ایک راگ گانولے کی آواز ہوگی اگر اور لوگ تال ملاویں تو ہم یہ نہ بنا سکیں گے کہ کوئی گس کی آواز برقی قوت ہی شکل پیدا کرتی ہے۔ عرض وہ یہ کہتے کہ برقی قوت کی وجہ سے میں تو کم از کم یہ ماننے میں تامل کرتا ہوں کہ یہ پہلی آواز ہے اور اسکا انکار بھی مجھ سے ممکن نہیں کہ ثبوت مشکل ہے اھ۔

نوٹ۔ اس جواب کا حال تردد کا حکم احقر نے مولانا حسین احمد صاحب کے جواب کے متعلق اپنی بولنے لکھی چیز کے اخیر میں کر لیا ہے۔ اشرف علی ۲۸ محرم ۱۳۲۵ء۔ جواب دیگر۔ پھر حیدرآباد سے مولوی عبدالحی صاحب کی تحریر فی جہل میں مقول ہے۔ سواۓ۔ بخدمت علماء سائنس و حکمت معروض ہے کہ آجکل ایک آواز جلاؤڈ سپیکر جسکو کبر الصوت بھی کہتے ہیں اس کی تحقیق کی ضرورت ہے کہ اس میں بولنے والے کی آواز بعینہ بلند ہو کر مجموع ہوتی ہے یا مثل صدائے گنبد آواز کی حکایت کرتی ہے اس کا جواب مستند ہالوں اور وجہ سے عنایت فرمایا جائے کہ چونکہ اسکی تحقیق پر چند مسائل فقہیہ کی تفریح موقوف ہے۔ ۲۸ محرم ۱۳۲۵ء۔ جواب۔ آواز کے متعلق علمائے سائنس کی یہ رائے ہے کہ جس جسم سے آواز نکلتی ہے وہ ایک قسم کی ارتعاشی حرکت کرتا ہے یہ ارتعاشی حرکت مادی واسطہ میں بجنسہ منتقل ہوتی ہے اور عام طور پر بالآخر ہوا میں منتقل ہو کر سننے والے کی کان تک پہنچتی ہے (کبر الصوت) مختلف قسم کے ہیں۔ برقی کی نوعیت کے (کبر الصوت) میں بولنے والا بات کرتا ہے تو آواز کی موجیں بڑھ رہی ہیں منعکس ہو کر سننے والے تک منتقل ہوتی ہیں۔ بلندی آواز کی وجہ سے اس خاص صورت میں یہ کہ موجوں کی توانائی ہوا کے وسیع رقبوں میں پھیل کر منتشر نہیں ہونے پاتی بلکہ ایک خاص سمت میں ان موجوں کی ہدایت ہوئی ہے آواز تقریباً اپنی کامل ابتدائی توانائی کیساتھ سامع تک پہنچ جاتی ہے اس آواز کو بلاشبہ بولنے والے ہی کی آواز سمجھ سکتے ہیں۔ اس کبر الصوت سے آواز کا انتقال بہت دور تک نہیں ہو سکتا۔ اگر کبر الصوت بڑھتی ہوئی نوعیت کا ہے جیسا کہ معمولی لاسکی ٹیلیفون کیساتھ استعمال کرنا آواز ہوتا ہے تو اس کی نوعیت بالکل جدا گانہ ہے یہاں آواز پیدا کرنے والے سے

الی البعید پہلے سے متیقن ہے اور اب اس میں شک واقع ہو گیا اور یقین لا یزول بالشک اس لئے عدم بلوغ کا حکم کر کے اس صوت کو مثل صدی کے حکم دیا جائیگا۔ ۵۔ رذی الحج ۱۳۸۷ھ

رسالہ ضیاء الشمس فی ادوار الهمس۔ از قاری محمد یامین صاحب دس تجویز مدار العلوم تجلیہ  
السؤال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین و قرار قرآن مبین اس مسئلہ میں کہ حرف کاف و تا جو حروف مہموسہ ہیں انکی صفت ہمس کے کیا معنی اور کس طرح ادا کی جاتی ہے۔ ایک صاحب فرماتے ہیں کہ کاف و تا کی صفت ہمس کسی کو ادا کرنا نہیں آتی اور وہ خود اس طرح ادا کرتے ہیں کہ کاف و تا ساکن و متحرک ہیں بارہوز کی آواز سنائی دیتی ہے آیا یہ ادوار صحیح ہے یا نہیں۔ نیز وہ صاحب اپنی کیفیت ادار کی تائید میں کتاب جہد المقل کی عبارت ذیل پیش کرتے ہیں و اما الشد الهموس فہی حرفان الکاف والتاء المتناه العزوقیۃ فلتشد تھما یحتسب صوٹھا بالکلیۃ بل نفسھا فیض حیر احتساب صوٹھا لان احتساب الصوٹھا بالکلیۃ لا یكون لایا احتساب النفس بالکلیۃ لان حقیقۃ الصوٹھا ہی النفس ینفتح عن جہا و یخرج فیہا نفاذ کثیر مع صوت ضعیف لیحصل الهمس اہ آیا اس عبارت سے ان صاحب کے ادار کی تائید ہوتی ہے یا نہیں گر ہوتی ہے تو یہ قول قابل عمل ہے یا نہیں۔؟ بدینا و توجروا۔

الجواب۔ ہمس مقابل ہے جہر کا۔ جہر لغت میں آواز قوی و بلند کو کہتے ہیں اور ہمس آواز ضعیف و خفی کو کہتے ہیں اور اصطلاح قرار میں یہ دس حروف جن کا مجموعہ فتحہ شخص سکت ہے حروف ہمس اور مہموسہ کہلاتے ہیں کیونکہ ان حروف کے ادار کرتے وقت آواز ان کے مخرج میں ایسے ضعف کے ساتھ ٹھہرتی ہے کہ سانس جاری رہتا ہے اور آواز ضعیف و خفی ہوتی ہے اسی سے جہر کی تعریف و حروف بھی مقابلہ معلوم ہو گئے۔ کما قال لعلاء علی القاری الخمس فی اللغة الخفاء و سمیت حروفہ مخوسۃ لجریان النفس معہا الضعفاء و لضعف الاعتماد علیہا عند خروجہا و ضلھا المجرورۃ اھ منہ الفکرۃ علی متر الجزیریۃ مطبوعہ مصر ص ۲۔ اور حروف مہموسہ میں سے دو حرف کاف و تا شدیدہ ہیں اور باقی زوہ۔ شدہ کے معنی لغت و قوت و سختی کے ہیں اور اصطلاحاً یہ آٹھ حروف جن کا مجموعہ اجناس قطبت ہے حروف شدہ اور شدیدہ کہلاتے ہیں کیونکہ ان کی ادار کے وقت آواز ان کے مخرج پر ایسی قوت کیسٹھ ٹھہرتی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جسم کی ارتعاشی حرکت اپنی نوعیت بدل کر ایک دوسری قسم کی ارتعاشی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ گویا کہ اولیٰ کی نقل برقی مدوں یا برقی موجوں میں تیار کر لی جاتی ہے اور وہ سننے والے کے آذنی سماعت میں داخل ہو کر بالآخر آواز کے مادی ارتعاش کی شکل میں تبدیل ہو جاتی ہے جو کہ آواز کے پیدا کرنے کے لئے لازمی ہے اور اس طرح سننے والا نقل و نقل یا بالواسطہ طریق سے آواز میں پاتا ہے ایسے لاؤڈ سپیکر وں کی آواز ابتدائی اولیٰ کی محض نقل یا حکایت ہی کہی جاسکتی ہے۔ ہر صفر ۱۰ (نوٹ) اس جواب کا حاصل اس کا حکم ہے کہ یہ آواز صدی آباد گشت ہے تو اس بظاہر مولانا حسین احمد صاحب کا جواب مذکورہ بالا متین ہے۔ اشرف علی۔ ۱۰ صفر ۱۳۸۷ھ۔



ہے کہ بند ہو جاتی ہے اور آوازیں قوت بختمی پیدا ہوتی ہے اور چونکہ شدہ مقابل ہے رخو کے لہذا شدہ کے معنی لغوی معنی سی  
مقابلہ رخو کے معنی بھی معلوم ہو گئے اور علاوہ آٹھ حروف شدیدہ مذکورہ اور پانچ حروف متوسطہ لن عمر کے باقی سولہ  
حروف رخو کہلاتے ہیں۔ پس تمہید مذکور سے معلوم ہوا کہ کاف و تاء مہوسہ بھی ہیں اور شدیدہ بھی ہیں لیکن بنا بر تعریف ناکو  
ہمس و شدہ کے اجتماع میں بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ ہمس کی تعریف میں ضعف اعتماد و صوت اور جریان نفس  
مذکور ہے اور شدہ کی تعریف میں قوت اعتماد و صوت اور احتباس صوت ماذکور ہے حالانکہ یہ امور ایک دوسرے کے  
مخالف و ضد ہیں۔ لیکن درحقیقت کچھ اشکال نہیں اس لئے ہمس و جہر و شدہ و رخو کی تعریف میں جو قوت و ضعف اعتماد  
و صوت اور جریان و احتباس نفس و صوت کہا جاتا ہے یہ امور انسانی و اعتباری ہیں یعنی ہر ایک صفت میں  
اس کے مقابل صفت کی نسبت سے قوت و ضعف و جریان و احتباس پایا جاتا ہے پس کاف و تاء میں من حیث ہمس  
جو ضعف اعتماد و صوت اور جریان نفس ہے وہ باعتبار حروف مجہورہ کے ہے اور من حیث الشدہ جو قوت اعتماد و صوت  
اور احتباس صوت ہے وہ حروف رخو کی نسبت سے فادفع الاشکال۔ نیز ہر ایک صفت کے حروف میں باہم بھی قوت  
و ضعف و جریان و احتباس نفس و صوت کا تفاوت پایا جاتا ہے بوجہ دیگر صفات قویہ یا ضعیفہ کی آمیزش کے۔  
پس کاف و تاء نسبت صا و ضعیف ہیں کیونکہ صا میں تین صفت قوی الطباق و استعلاء و تصغیر موجود ہیں اور  
نسبت تاء و حار و خا و سین و ثین و فار و ہا ر قوی ہیں اور نسبت دیگر حروف شدیدہ ضعیف و خفی الصوت ہیں  
مگر صفت شدہ کی وجہ سے ان میں جریان نفس کمتر ہے نسبت دیگر حروف مہوسہ کے (لانہ فی الشدہ یوجد احتباس  
الصوت و احتباس الصوت یستلزم احتباس النفس کما فی جہلا لملق) پس تقریر مذکور سے ثابت ہو گیا کہ  
کاف و تاء میں ہمس حقیقی یعنی ضعف و خفا صوت تو بہر حیثیت پایا جاتا ہے مگر جریان نفس بخوبی نہیں ہوتا اور  
چونکہ نسبت دیگر حروف مہوسہ ان میں جریان نفس بہت کم ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض علماء نے ان کے مہوسہ  
ہونے میں خلاف کیا ہے اور ان کو مجہورہ کہا ہے کیونکہ ایسے جریان نفس قلیل سے تو حروف مجہورہ بھی خالی نہیں۔  
چنانچہ ملا علی قاری نے اس خلاف کو منہ الفکر یہ شرح جزریہ میں شافیہ ابن حارث سے نقل کیا ہے۔ نیز دیگر محققین  
فن تجوید و قراءۃ کے اقوال سے بھی یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ کاف و تاء میں جریان نفس بخوبی نہیں ہوتا۔ یا کم ہوتا ہے  
دیگر حروف مہوسہ سے چنانچہ حضرت مولانا قاری عبد الرحمن صاحب پانی پتی تحریر فرماتے ہیں لیکن جریان نفس  
در کاف و تاء خوب معلوم نہی شود گو ضعف صوت ہست لہذا بعض علماء در مہوسہ بودن اینہا خلاف کردہ اند  
تحفہ نذر یہ مطبوعہ بلالی پریس ساڈھورہ ص ۱۹ اور حضرت قاری محمد علی خان صاحب جلال آبادی تحریر فرماتے ہیں

”ابجریان نفس در کاف و تاء کمتر است و در بوائی اکمل آه حجتہ القاری مطبوعہ محمود المطابع کا پور صلا نیز یہ بھی واضح ہو کہ قوۃ اعتماد یا ضعف اعتماد اور جہری الصوت یا خفی الصوت ہونا تو حروف میں ہر حال میں پایا جائیگا خواہ متحرک ہوں یا ساکن کیونکہ یہ امور صفات حروف کی تعریف میں منجملہ ذاتیات کے ہیں لیکن جریان یا احتباس نفس جریان یا احتباس صوت یہ امور منجملہ عرضیات کے ہیں کہ حالات سکون میں ان کا ظہور ہوتا ہے اور جب حروف متحرک ہوں تو جریان و احتباس نفس و صوت غایت درجہ خفا میں ہوتا ہے کما قال صاحب الریایۃ ان جری النفس فی الحس وحس النفس فی الجہر الساکن زائد من المتحرک وفي الوقف ازید من الساکن اھ ہکذا قال الجار برودی ذکر الجار برودی از جریان الصوت وعدم جریہ عند ساکن الحرف ابین منھما عند تحریک الحرف پس کاف و تاء اگر متحرک ہونگے تو چونکہ حرف متحرک کی ادائیگی انفتاح مخرج کیساتھ ہوتی ہے لہذا انفتاح مخرج کی وجہ سے فی الجملہ صوت کا جریان ضرور ہوگا جب جریان صوت ہوگا تو اُس کے ساتھ جریان نفس بھی ضرور ہوگا بموجب قاعدۃ لہ جریان الصوت یستلزم جریان النفس کذا فی الجہد مگر یہ جریان نفس اول تو بوجہ تحریک حروف کے دوسرے بوجہ صفت شدت قوی کے غایت درجہ خفا میں ہوتا ہے کہ خود قاری کو بھی اُس کا بہتہ نہیں لگتا بلکہ معدوم کہنا چاہئے جیسا کہ بقول بعض حروف قلعہ سے بحالت حرکت بھی صفت قلعہ منفلک نہیں ہوتی اور نون و میم متحرک بھی صفت غنہ سے خالی نہیں مگر بوجہ عدم ظہور وغیرہ محسوس ہونیکے قلعہ و غنہ کا عدم ہوتے ہیں اسی طرح کاف و تاء متحرک میں بھی جریان نفس ہوتا ہے مگر بوجہ عدم ظہور وغیرہ محسوس ہونیکے لایجاب ہے تفصیل تو کاف و تاء متحرک کے معلق تھی اور اگر کاف و تاء ساکن ہوں تو چونکہ حرف ساکن کی ادائیگی استقرار صوت والتصادق مخرج کیساتھ ہوتی ہے بالخصوص حروف شدیدہ میں کہ ان میں تصادم جسمین بالقوہ ہوتا ہے لہذا شدۃ اتصال جسمین کی وجہ سے جب صوت مختبس ہوگی تو نفس بھی ضرور مختبس ہوگا رکما ذکرہ صاحب الجہد پس جب صوت نفس دونوں بند ہوگئے تو جب تک مخرج کو جنبش نہ ہو تب تک کوئی حرف سنائی نہیں سیکتا اسی لئے حروف شدیدہ میں سے حروف قطب جڑ میں بوجہ صفت جہر قوی کے بحالت سکون صفت قلعہ یعنی مخرج میں جنبش قوۃ کیساتھ رکھی گئی تاکہ آواز میں قوۃ و جہر پیدا ہو اس قدر کہ سامع قریب بھی محسوس کر سکے لان ادنی الجھش اسماع الخیر مگر ہمزہ کو اکثر نے قلعہ سے خارج کیا ہے و توجیفہ من کور فی المطول اور و حروف کاف و تاء ساکن ہیں بوجہ صفت ہمس کے جنبش نہایت ضعف و نرمی کیساتھ رکھی گئی تاکہ آواز میں ضعف و خفا قائم رہے اس قدر کہ خود قاری اُس کو محسوس کر سکے لان ادنی المخافۃ اسماع نفس مگر اس جنبش ضعیفہ کے صفت ہمس کے ادائیگی غرض سے کی جاتی ہے جو نفس جاری ہوتا ہے اُس کے ساتھ کسی قسم کی صوت



جاری نہ ہونا چاہئے کیونکہ ہمیں کی تعریف میں جریان النفس ما غفہ ہے نہ کہ جریان صوت اور نفس اور صوت میں یہ فرق ہے کہ مواد خارج از داخل انسان اگر مسموع ہو تو صوت ہے اور اگر غیر مسموع ہو تو نفس ہے، کما قال صاحب الجہد المقل اعلم ان النفس الذي هو الهواء الخارج من داخل الانسان كان مسموعاً فهو صوتاً والا فلا انتهى وقال مؤلف حقيقة التجويد في رسالته ان ذكر كورة فالنفس يوجد في كل صوت لا يوجد صوت في كل نفس بل بعضه مع الارادة واذا خرج الحرف من فم الانسان بغیر ارادة فلا يطلق عليه الحرف ولا يراد منه المعنى والصوت على قسمين جهری و خفی الجهری ما سمع الغير الخفی ما سمع النفس کما قال الفقهاء واد فی المحرر سمع الغير اذ في المخافة ما سمع النفس في القراءة والطلاء والعناق والبيع والاستثناء والتسمية عن الذي يحوجوبه السجدة بتلاوة آية السجدة وغيرها والمراد من الادنى حد المحرر الخفی هو ما ليس غلاماً يتقرر يذكور كما به هو ان اول توکاف وتاء من طلقاً خواه متحرک ہوں خواہ ساکن جریان نفس مخفی نہیں ہوتا اور دیگر حرف مبہوت بہت کم ہوتا ہے اور بالخصوص متحرک میں اس کے بھی کم ہوتا ہے جیسا کہ دلائل و شواہد اقوال محققین سے ثابت کیا گیا۔ دوسرے صفت ہمیں کے ادار کی غرض سے کاف و تاء متحرک میں افتتاح مخرج کیساتھ اور ساکن میں جنبش ضعیف مخفی کیساتھ جو کچھ نفس جریان ہوتا بھی ہے اس کیساتھ صوت کا جاری ہونا ضروری بھی نہیں کیونکہ نفس عام ہے اور صوت خاص اور عام کے متفق کیساتھ خاص کا تحقق لازم نہیں۔ نیز صوت کا جاری کرنا درست بھی نہیں عقلاً نہ لفظاً عقلاً اس وجہ سے کہ اگر صوت جاری کی جاوے تو کاف و تاء شدیدہ نہ رہیں گے بلکہ رخو ہو جائیں گی کیونکہ جریان صوت رخو میں ہوتا ہے نہ شدیدہ میں اور یہ بات ادنی تال سے ظاہر ہوتی ہے کہ جو شدت باری اور جمل کے با اور جیم میں وہ بھاری اور بھاری کے با اور جیم میں نہیں ہو سکتی۔ اسی قیاس پر جو شدت کا نا اور تانا کے کاف و تاء میں ہے وہ کھانا اور ٹھانا کے کاف و تاء میں نہیں پائی جاتی تو ایک صفت ہمیں جو مختلف فیہ ہے اس کے ادار کی وجہ سے صفت شدت جو کہ متفق علیہ ہے مفقود ہو جاوے گی اور یہ جائز نہیں حاور عقلاً اس وجہ سے کہ امام جزیری سے کتاب النشر فی القراءات العشر میں اور ملا علی قاری سے منہ الفکر یہ علمائے الجزریہ میں اس کا نہ جواز و غلط ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ کتاب النشر فی القراءات العشر میں والتاء یحفظ بما فیہا من الشدة والحس لئلا تصیر خوة كما ينطق بعض الناصرين الحان فیسن بما فیہا من الشدة والحس لئلا ینھب الی الکاف الصماء الثابتة فی بعض لغات الجمہ فاذ لا غیر جائز فی لغات العرب ولیند رمن اجزاء الصوت معها كما یفط بعض الاحاجم۔ اس سے صاف طور پر ثابت ہو گیا کہ اجزاء صوت ادار عام ہے جو کہ ممنوع و قابل استرا ہے۔ نیز ملا علی قاری منہ الفکر یہ علی متن الجزریہ میں فرماتے ہیں ثلثان النفس الخارج الذي هو صفة حرف ان تکلف کلمة بکیفیتة الصوحتی بحصل صوتی کا الحرف جہر

وان بقى بعض بلا صوت بحرى، مع الحرف كان الحرف مضمودا ايضا وان المخصص الصوت في مخرج المخصص انا ما فلا  
بحرى جویانا سھلا یسے شدیدا واما اذا جرى جویانا تاما ولا یخصر اصلا یسے رخوة۔ اس عبارت سے بھی ثابت  
ہو گیا کہ ہموس میں حیث ہو ہموس میں نفس بلا صوت یعنی غیر مسموع کا جریان ہوتا ہے اور فلا بحری جویانا سھلا یسے شدیدا  
میں جریان صوت ضعیف کی بھی نفی ہو گئی پس چونکہ جہد المقل کی عبارت مذکورہ فی السوال کا مفہوم بظاہر معارض ہے کتاب النشر  
فی القراء العشر اور منہج الفکر یہ کی عبارات مذکورہ کے ہذا امام جزری اور ملا علی قاری کے مقابل صاحب جہد المقل کے قول  
کا اعتبار نہ کیا جاوے گا علاوہ ازیں جہد المقل کی عبارت میں کاف و تاء متحرک مراد ہے یا ساکن یا مطلقا متحرک مراد ہو ہی نہیں  
سکتا کیونکہ اول تو جہد المقل کی عبارت میں حاصلہ انھما ناقصان عند تحریک الحرف اس کے معارض ہے دوسرے  
یہ کہ حرکت خود الفتح مخرج سے پیدا ہوتی ہے پھر ثمرہ بفتح کے کوئی معنی نہیں بنتے اور اسی سے مطلق کی بھی نفی ہو گئی کیونکہ وہ  
متحرک کو بھی شامل ہے پس لامحالہ مراد جہد المقل کی عبارت مذکورہ میں کاف و تاء ساکن ہے پس اگر جہد المقل کی عبارت  
کے موافق تلفظ کیا جاوے تو کاف و تاء ساکن کے بعد صوت جاری رکھنا چاہیے کیونکہ حرف ثمرہ تعقیب تراخی کیلئے ہے  
اب اگر یہ صوت کسی حرف کی ہے تو زیادتی فی القرآن لازم آئیگی اور اگر صوت مسموع غیر حرفی ہے تو اس کا عدم جواز و اداء عاجم  
ہونا نشر و مخ سے ثابت ہو گیا۔ پس کم ہے کہ اگر صوت حرفی پیدا ہو تو لحن جلی ہو گا۔ اور اگر غیر حرفی ہو تو لحن خفی ہو گا۔ اور اگر  
جرى صوت کا وہم کھشہ ہو تو یہ ادا مطابق ادا محققین کے ہے اور یہی ہونا چاہیے اور غالباً مراد جہد المقل کی یہی ہے۔ لہذا  
اکثر جگہ ان کے کلام کی تاویل کرنا پڑیگی اور یا یہ کہا جاوے کہ ان پر بحیثیت غالب تھی اور اس مقام پر اور نیز دیگر مقامات پر  
جہاں کہیں جریان نفس کثیر و صوت ضعیف کہا ہے یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ مراد جہد المقل کی جریان النفس کثیر سے توجیہ نسبت  
حروف مجبورہ کے ہے گو دیگر حروف ہموسہ کے اعتبار سے قلیل ہو اور مراد صوت ضعیف سے صوت خفی غیر مسموع ہے لان ادنی  
المخاضہ هو اسماع نفسه تو اس توجیہ پر جہد المقل کی عبارت سے یہ صوت مخصوص یعنی کاف و تاء مخلوط بہا ہو بھی ثابت ہوئی  
پس کاف و تاء کے جریان نفس میں اس قدر مبالغہ کرنا جس سے ہا ہوز کی یا کسی اور حرف کی آواز پیدا ہو جیسا کہ بعض میں جملہ  
کی اور بعض تاء مثلثہ کی آواز نکالتے ہیں اور حروف عربی مخلوطا تلفظ حروف عجمی ہو جاویں گانا کو کھانا اور ابتر کو اجتر  
پڑھنا ثقلت کو ثقلتھ اور ذکراف کو ذکرکھ پڑھنا اس طرح کی صفت ہمیں ادا کرنا بالکل غلط و بے اہل ہے نہ کسی ماسر  
و محقق قاری سے سنا گیا نہ محققین کی کتب معتبرہ میں اس کا ذکر ہے البتہ بعض عاجم مثل خراسان و ترکستان و ایران یا بعض  
اعراب عرب مثل بل نجد و مین وغیرہ سے اس قسم کی ادائیگی ہے اور کتب المذہب مثل شیخ جزری و ملا علی قاری سے اس قسم  
کی ادا کی تعلیم ثابت ہوتی ہے لہذا ذکر اس قسم کی ادا مختصر و بے اہل سے تو ان بعض علماء کے قول پر عمل کرنا بہتر ہے



جو کہ کاف و تاء کو جوہرہ کہتے ہیں نیز دیگر تحقیقین قرار کے اقوال سے بھی اس قسم کی ادار کا غلط ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ  
حضرت مولانا قاری عبدالرحمن صاحب پانی پتی تحفہ نذرین میں تحریر فرماتے ہیں و پیدا باد کہ در مقدمہ صفات حروف  
چنان فساد برپا کردہ کہ اگر بطور قواعد مختصرہ او کلام اللہ خواندہ شود ضرور است کہ کلام اللہ محرف گردد چہی گوید کہ  
در وقف مہموسہ بعد سکون تاء و کاف آواز دیگر پیدا شود چون معنی این قول از تلاذہ او پرسیدم گفتند کہ لفظ خلقت  
خلقتش باید گفت یعنی بعد سکون تاء آواز سین ساکن باید برآورد گو اجماع ساکنین شود بدون آن صفت ہم حاصل  
نی شود ہمچنین در کاف ساکن در وقف بعد سکون کاف یک سین ساکن باو اضعیف باید گفت و ہمچنین در حروف قلقلہ و  
دیگر صفات فساد ہا اختراع کردہ تعلیم مردم ساختہ سبحان اللہ عبارات کتب قرارت چہ غلط انہی کردہ کہ ہم علم شریف  
را بجل مرکب خود ساختہ انتہی بقدر الحاجۃ مت تحفہ نذرین مطبوعہ بلائی پریس ڈھورہ - نیز رسالہ مذکور میں دوسرے  
مقام پر ص ۳۲ میں فرماتے ہیں کاف را احتیاط کند تا کاف فارسی کہ آنرا کاف صغار گویند نکرده خصوصاً و قنیکہ مکرر  
باشد مانند بشو کہ در مقابل مہموسہ آید مانند تستکثر و بسیار احتیاط کند کہ صوت در آن جاری نہ شود چنانچہ گفت  
بعضہ عجمیان است اھ - حضرت قاری محمد علی صاحب جلال آبادی حجتہ القاری مطبوعہ محمود المطابع کانپور ص ۱۳۱ فرماتے  
میں کاف با کاف فارسی نیامیزد و ہر ہوزیم در و پیدانہ شود خاصہ و قنیکہ پیش از حرف مہموسہ در آید نحو تستکثر  
و ہمچنین اگر مکرر باشد نحو بشو کہ اھ و قال العلاۃ الجزری فی مقدمہ ۵ دراع شدہ بکاف و بتا و کشیکم و توفیقہ  
فقط و اللہ تعالی اعلم و علمہ اتم و احکم - کتبہ المسکین محمد یامین عفا عنہ رب العلمین جل تجوید فی مدۃ امداد العلوم تھانہ  
جواب نہایت صحیح و مدلل در متقدمین و متاخرین کی کتب و ادار کے مطابق ہے - عبد الرحمن المکی ثم الالہ آبادی عفی عنہ -  
حضرت مولانا و مرشدنا تھانوی افاض اللہ تعالی علی برکاتہم نے احقر کو یہ فتویٰ مکھلا یا احقر حرف بحرف اس جواب  
سے متفق ہے - احقر سے اکثر لوگوں نے اس قسم کے سوالات کئے تھے جن کے مختلف طور سے جوابات دیئے گئے جو بفضلہ تعالیٰ  
اس جواب میں مع ثنی زائد سب مضامین موجود ہیں - احقر بوجہ عدم فرصتی و بے سامانی اس حد تک نہیں کر سکا اس تکمیل سے  
نہایت مسرت ہے - کثرین خلائق عبد الوحید آلہ آبادی عفا اللہ عنہ خادم درجہ قرارت مدرسہ عالیہ یو بند ضلع سہارنپور  
میں مدت ایسی تحقیق کا مشائق تھا - اس رسالہ کو دیکھ کر جوش مسرت میں یہ شعر بے ساختہ قلب میں آیا  
لشہد محمد ہر آن چیز کہ خاطرے خواست آمد آخر ز پس پردہ نقدر پدید  
جزی اللہ تعالیٰ مؤلفہا خیر الجزاء -

اشرف علی - ربیع الاول ۱۳۳۲ھ

رسالہ احسن النظم لمقولات سیدنا ابراہیم  
و تحقیق توجیہ مولانا روحی رحمۃ اللہ علیہ مقولہ ابراہیم علیہ السلام ہزار بی را  
قال فی الدفتر الخامس قبل حکایت شیخ محمد سروری۔

عالم وہم و خیال و طبع و بزم	ہست رہو را یکے سد عظیم
نقشبائے این خیال نقشبند	چوں خیلے را کہ کہ بد شد گزند
گفت ہزار بی ابراہیم راد	چونکہ اندر عالم وہم و ہم اونتاد
ذکر کوکب راجنیں تاویل گفت	آں کسے کو گوہر تاویل سفت
عالم وہم و خیال چشم بند	۳ پنچنانکہ راز جائے خویش کند
تا کہ ہزار بی آمدتال او	غیر پیغمبر چہ باشد حال او

فی الشرح الجیبی عالم وہم و خیال اور عالم نفس و طبع اور عالم خوف بجا سالک کیلئے ایک زبردست رکاوٹ ہے  
کیونکہ قوت خیالیہ مصورہ کی بنائی ہوئی تصویریں ظلیل اللہ جیسے شخص کیلئے جو کہ پہاڑ کی طرح غیر متزلزل تھے مقرر ثابت یعنی  
ہیں چنانچہ جسوقت وہ عالم وہم میں پھنسے ہیں اور وہم کا اُن پر غلبہ ہوا ہے اور عقل عارضی طویر پر مغلوب ہو گئی ہے تو  
انھوں نے حق سبحانہ کو طلب کرتے ہوئے شمس قمر اور دیگر ستارہ کی نسبت ہزار بی کہد یا جس کسی نے ہزار بی کی توجیہ کی ہے  
اُس نے اسکی یہی وجہ بیان کی ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ پس تم غور کرو کہ اس نظر بندی کو نوائے عالم وہم و خیال نے ایسے  
غیر متزلزل پہاڑ کو اپنے مقرر علی سے تھوڑی دیر کیلئے ہٹا دیا حتی کہ انھوں نے ایک ستارہ کی نسبت ہزار بی کہد یا پھر  
اُس عالم میں غیر انبیاء کی کیا حالت ہوگی۔ اب احقر اشرف علی بعد نقل متن و شرح کے حاشیہ میں اس کی توضیح  
کرتا ہے یہ حاشیہ شرح کے اس قول پر ہے اس کی یہی وجہ بیان کی ہے۔ وہی ہذا۔

یعنی بمثلہ ان توجیہات کے بعض نے یہ بھی ایک توجیہ بیان کی ہے چنانچہ ہمارے اکابر میں سے حضرت شاہ عبد القادر  
صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اسی توجیہ کو اختیار کیا ہے اور اس سے یہ مراد نہیں کہ نعوذ باللہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو  
اس کا جرم یا احتمال راجح یا مساوی بلکہ یا مرجوح بھی ہو گیا تھا جیسا لفظ وہم سے شبہ ہو سکتا ہے سو یہاں وہم سے  
اس کے معنی مصطلح مراد نہیں بلکہ مطلق خیال مراد ہے گو بد رجہ دوسرے ہی ہو کیونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا علم بالصفات  
فطری و ضروری ہوتا ہے گو اَوَّل دَل اجمالی ہوتا ہے پھر بتدریج تفصیلی ہو جاتا ہے مگر استدلالی نہیں ہوتا اور علم ضروری  
میں ایسا احتمال ممکن نہیں لیکن دوسرے ممکن ہے اور وجہ اس دوسرے کی یہ ہے کہ علم اجمالی کے بعد تفصیل کی طلب ہوتی ہے گو یہ



طلب بمعنی ترتیب مقدمات نہ ہو بلکہ بمعنی رغبت و تمنا ہو تو یہ طلب شدت محبت کے سبب بعض اوقات ہیمان کا رنگ پیدا کر لیتی ہے جس کی ساتھ بعض نے دو جہان صالاً کو مفسر کیا ہے اور اس ہیمان سے قوت عقلیہ مغلوب ہو جاتی ہے گو تھوڑی ہی دیر کیلئے مہی جس کی طرف شرح ہذا میں اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ عقل عارضی طور پر مغلوب ہو گئی ہے اھ۔ اس مغلوبیت کے وقت بعض اوقات مطلوب کے بعض صفات ذہن کو ذہول ہو جاتا ہے اور بعض صفات مستحضر رہتی ہیں اور کبھی اس کے تحقق کی صورت ہوتی ہے کہ جو صفات مطلوب غیر مطلوب کے درمیان فارق ہیں ان سے تو ذہول ہو گیا اور جو صفات مشترک ہیں وہ حاضر رہیں تو ایسے وقت میں اگر کسی ایسے غیر مطلوب کا مشاہدہ ہو جو ان صفات مشترکہ سے متصف یعنی گویا وہ مطلوب کی مثال ہے تو اس مثال پر مطلوب کا وسوسہ ہو جاتا ہے پھر جب وہ غلبہ زائل ہو جاتا ہے تو صفات فارقہ کے فوراً حاضر ہو جاتے ہیں وہ وسوسہ دفع ہو جاتا ہے اور پھر جب مفسلہ تام ہو جاتی ہے پھر ایسے وسوسہ کی بھی نوبت نہیں آتی پس غیر انبیاء کو جس درجہ میں احتمال ہو سکتا ہے انبیاء کو وسوسہ ہو سکتا ہے اور یہ منافی شان نبوت کے نہیں جیسے ایک شخص نے حکایت بیان کی کہ وہ جب گھر آتے تو درواز پر اپنی چھوٹی لڑکی کو آواز دیتے وہ مر گئی تو ایک بار دروازے پر پہنچ کر اس کا مرنا یاد نہ رہا اور اسی کو پکارنے لگے پھر جب یاد آیا تو بہت روئے۔ اب دو سوال باقی ہیں ایک یہ کہ مولانا نے اس کو مضر کیوں کہا۔ جواب یہ ہے حسنات براہ سببات المقربین۔ دوسرا سوال یہ کہ کیا انبیاء علیہم السلام بھی کیفیات مغلوب ہوتے ہیں جواب یہ ہے کہ ہوتے ہیں مگر کم خدوچوں بتدائی حالت میں تو کچھ بھی بعد نہیں اور ایسی مغلوبیت احیاناً بہت قصود میں مذکور ہے۔

نوٹ۔ شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اجمالی تفسیر کو بھی اتنی تفصیلی تقریر پر محمول کرنا ضروری ہے۔

ضمیمہ صمیمہ۔ اس تقریر کی تحریر کے بعد اپنے رسالہ المفتاح المعنوی میں اس مقام کا ایک حل نظر پڑا تیمم فائدہ کیلئے اسکو بھی نقل کرتا ہوں۔ اور تقریر سابق و تقریر لاحق میں فرق یہ ہے کہ سابق میں تو ہزار بی کا مشار الیہ کو کب وغیرہ اور مصرع چونکہ اندر عالم دہم افتاد اپنے ظاہر پر محمول ہے اور لاحق میں ہذا کا مشار الیہ حق جل شانہ ہے اور مصرع مذکورہ اپنے ظاہر سے منصرف ہے چنانچہ عنقریب معلوم ہو گا۔ وھو ہذا۔ قولہ گفت ہذا ربی الخ۔ یہ ایک تاویل کی طرف اشارہ ہے جس کو بعض صوفیہ نے تفسیراً فرمایا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جو کو کب کو دیکھا تو اس میں تجلی حق کا شاہدہ کیا اعماس شاہدہ کو کہا ہذا ربی اور مظہر کو وہ پہلے سے بھی آفل سمجھتے تھے مگر دوسروں پر احتجاج کرنے کیلئے افول کے منتظر تھے افول کے وقت لا احب فرمایا چونکہ مظاہر عالم دہم سے ہیں اس لئے مولانا فرماتے ہیں چونکہ اندر عالم دہم افتاد ورنہ انبیاء علیہم السلام کو مظاہر کے واسطہ کی ضرورت ہی نہیں۔ انکا علم ضروری ہوتا ہے اور ابراہیم علیہ السلام کا

بھی ضروری تھا مگر مصلحت احتجاج ایسا کیا اور چونکہ شکل احتجاج نہ تھا اس لئے نادان کو اس سے ایہام ہو سکتا تھا جسکی بنا پر یہ بھی نظیر اقوال تشکی ہو گیا۔ دوسرے شعر میں اسی تاویل کی نسبت فرمایا ہے۔ ذکر کوکب را الخبائی اہل ظاہر کی تاویلات میں قریب ہے کہ بطور فرض کے فرمایا ہے اہمائی للمفتاح خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام احتجاج کے لئے عالم وہم یعنی مظاہر میں (جو کہ واسطہ فی اثبات الصانع ہیں) واقع ہوئے نہ بایں معنی کہ گرفتار وہم ہوئے بلکہ بایں معنی کہ عالم وہم کی طرف متوجہ ہوئے جس کا سبب ضرورت احتجاج تھی گو اسی کے بعد لا ارب الا فلین فرمادیا اور ہذا ربی اُس کی نسبت نہیں فرمایا مگر اس سے نادان کو تو ایہام ہو گیا کہ دونوں قول ایک شئی کے متعلق ہیں جس سے یہ قول بھی نظیر فعلہ کبیرہم دانی سقیم و ہذا اختی کا ہو گیا اور جیسے وہ اقوال ثلثہ ایہام ہی کے سبب ظاہر آپ کی شان رفیع سے قدرے بعید تھے۔ ایسا ہی ایہام کے سبب یہ بھی بعید ہو گیا اسی کو مولا نا ضرر وازجان کند وغیرہ کہہ رہے ہیں تو اس ضرر کا سبب عالم وہم میں واقع ہونا بالمعنی المذكور ہوا تو عالم وہم ایسی چیز ہے کہ اتنے بڑے کو مضرب ہوا ۱۶ از جملہ دی الاموری

رسالہ درجۃ الحسام من اشاعت الاسلام

(یعنی تقریظ بر رسالہ اشاعت اسلام مؤلفہ مولانا حبیب الرحمن صاحب دیوبندی دامہم)

الجواب۔ بعد الحمد والصلوة۔ مخالفین اسلام کے اس شبہ کا کہ اسلام بزورِ شمشیر پھیلا یا گیا ہے۔ اصولی جواب تو خود اسلام کے قانون سے ظاہر ہے جس کے بعض ضروری دفعات یہ ہیں (ع) قتال میں عورت اور پانچ اور شیخ فانی اور اندھے کا قتل باوجود ان کے بقا علی الکفر کے جائز نہیں۔ اگر سیف اکراہ علی الاسلام کیلئے ہوتی تو انکو انکی حالت پر کیسے چھوڑا جاتا ہے (ع) جزئیہ مشروع کیا گیا اگر سیف جزاء کفر ہوتی تو باوجود بقا علی الکفر کے جزئیہ مشروع ہوتا (ع) پھر جزئیہ بھی سب کفار پر نہیں چنانچہ عورت پر نہیں پانچ اور نابینا پر نہیں۔ رہبان پر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مثل سیف کے جزئیہ بھی جزاء کفر نہیں ورنہ سب کفار کو عام ہو تا جب جزئیہ کہ سیف سے اخف ہے جزاء کفر نہیں تو سیف ہو کہ اشد ہے کیسے جزاء کفر ہوگی (ع) اگر کسی وقت مسلمانوں کی مصلحت ہو تو کفار سے صلح بلا شرط مان بھی جائز ہے (ع) اگر حالات و قیۃ مقتضی ہوں تو خود مال دیکھ بھی صلح جائز ہے ان اخیر کی دونوں دفعات سے معلوم ہوا کہ جزئیہ جس طرح جزائے کفر نہیں جیسا دفعۃ سے معلوم ہوا اسی طرح وہ مقصود بالذات بھی نہیں ورنہ صلح بلا مال یا بہ بذل مال جائز نہ ہوتی۔ پس جب سیف یا جزئیہ نہ جزاء کفر ہیں نہ مقصود بالذات ورنہ دفعات مذکورہ مشروع نہ ہوتے تو ضرور اسکی کوئی ایسی علت ہے جو ان دفعات کی ساتھ جمع ہو سکتی ہے اور وہ حسب تصریح حکماء اُمت (کما فی الہدایہ وغیرہ)۔ سیف کی غرض اعزاز دین و دفع فساد ہے اور جزئیہ کی غرض یہ ہے کہ جب ہم ہر طرح ان کی حفاظت کرتے ہیں اور اس



حفاظت میں اپنی جان و مال صرف کرتے ہیں تو اس کا صلہ یہ تھا کہ وہ بھی حاجت کے وقت ہماری نصرت بالنعس بھی کرتے مگر ہم نے ان کو قانوناً اس سے بھی سبکدوش کر دیا اسلئے کہ ان کم ان کو کچھ مختصر ٹیکس ہی ادا کرنا چاہئے تاکہ یہ نصرت بالمال اس نصرت بالنعس کا من وجہ بدل ہو جائے۔ یہ اعتراض ہیں سیف الحد جزیر کے اور یہی وجہ ہے کہ جب اعداؤں کا احتمال فساد کا نہیں رہتا سیف مرتفع ہو جاتی ہے جس کے تحقق کی ایک صورت قبول جزیرہ ہے ایک صورت صلح ہے اور یہی وجہ ہے کہ جو لوگ نصرت بالنعس پر جو کہ ان پر غلطاً واجب تھی قاصر نہیں ان سے نصرت بالمال بھی صلح کر دی گئی ہے البتہ چونکہ احتمال فساد کا موقوف بہ انتقام عادیہ موقوف ہے حکومت و سلطنت پر چنانچہ تمام حاکم سلاطین کا گو وہ اہل مل بھی ہو یہ جماعی مسئلہ ہے اس لئے ایسی کسی صورت کو بحالت اختیار گوارا نہیں کیا گیا جس میں اسلام کی قوت و شوکت کو صدمہ پہنچے اس مختصر تقریر سے اصولی طور پر شبہ مذکورہ کا بالکل قلع قمع ہو جاتا ہے اور اس کا دوسرے بھی باقی نہیں رہتا کہ شمشیر اشاعت اسلام کیلئے وضع کی گئی ہے۔ الحمد للہ اس اعتراض کا بالکل تھما ہوا جواب ہے کہ اسلام کی طرف حدود ذکر نیکی حالت میں ہو اسکی حقیقت اگر اہل علی قبول لا اسلام نہیں ہے بلکہ اگر اہل علی بقار الاسلام بعد قبول ہے سو وہ ایک مستقل مسئلہ ہے جو مسئلہ مسخوش عنہا سے بالکل مختار ہے اور اس کی بنا پر بھی وہی دفع فساد ہے جو اصل مسئلہ سیف کی بنا پر ہے متافرق ہے کہ کفر قبل لا اسلام کا شر اور ضرر اخف ہے اس لئے اس کا تدارک جزیرہ یا صلح سے جائز نہ کھا گیا اور کفر بعد الاسلام یعنی ارتداد کا شر اور ضرر اغلظ ہے کہ ایسا شخص طبعاً بھی زیادہ مخالف و محارب ہوتا ہے اور دوسروں کو اس کی یہ حالت دیکھ کر حق میں تذبذب و تردد بھی ہو جاتا ہے نیز اس میں ملت کا سنگ محرمت بھی ہے اس لئے اس کا تدارک صرف سیف کے جوہر کیا گیا اور مرتدہ چونکہ عادیہ محارب نہیں ہوتی صرف تذبذب جنک کا ضرر اس کے مجلس نامہ سے دفع کر دیا گیا کہ عقوبت میں فطرۃ خاصہ زجر کا ہے بہر حال قانون اسلام (مع رفع تمامی شبہات) اعتراض اشاعت اسلام بالسیف کیلئے دفع ہونا ظاہر ہو گیا جو کہ حقیقت شناسان اہل انصاف کی شفا کیلئے کافی ہے مگر چونکہ اس وقت عام طور سے مادیت و اخباریت کا اکثر طبائع پر رنگ غالب ہے اس لئے اس شبہ کے جواب میں سخت ضرورت اسکی بھی تھی کہ خود شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام اور آپ کے نائبان فدوی لا احترام یعنی ذمہ دہان اسلام کے واقعات جزیرہ بھی ان اصول مذکورہ کی تائید و موافقت میں دکھلائے جاویں چنانچہ اس ضرورت کو محسوس کر کے خود حضرت نے اس موضوع پر توبہ کی ہے لیکن علوم دینیہ میں عبارت نہ ہونیکے سبب اکثر کے کلام میں خود وہ اصول و حدوہ جن کی تائید مقصود تھی متروک و فاسد ہو گئے ہیں جس سے وہ تائید یا کمال اس مثل کے مصداق ہو گئی کیے بر سر شاخ برمی برید تو اس طرح سے وہ ضرورت پھر باقی کی باقی رہی حق تعالیٰ نے جزائے خیر عطا فرماوے مگر محضی بنیر العلماء راجع الیہما راجع الیہما حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب

ناظم مدرّس العلوم دیوبند دام و دامت بالقبوض والبرکات والمواہب کو جنھوں نے اپنے رسالہ اشاعت اسلام ملقب بہ "دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا" میں جس کے چند اجزاء اس وقت میرے سامنے ہیں اس ضرورت کا حق بوجہ مکمل ادا فرمایا جس میں اولاً تمہیدیں بقدر ضرورت اصول کی طرف بھی اشارہ فرمایا ہے اور ثانیاً واقعات صحیحہ کو ایسی خوبی کیساتھ ذکر فرمایا ہے کہ دلالت علی المقصود کیساتھ انطباق علی الاصول کا پورا الحاظ رکھا ہے جس سے شائقان فروع و عاشقان اصول دونوں کو مستفید کرتا ہوا اس شعر کا مصداق ہو گیا ہے۔ ہمارا عالم سنسنی دل جان تازہ می واروید بزرگ اصحابِ صورتِ سوارِ باغی  
یہ تو اس کے معنوں اور معانی کی کیفیت ہے پھر عنوان اور الفاظ میں سادگی اور حسن کو ایسے طور پر جمع کیا ہے کہ عبارت میں نہ فرمودہ قدامت ہے نہ مکلف، مودہ جدّت جس سے وہ اس شعر کا مصداق ہو گیا ہے۔

دل فریبانِ بنائی ہمہ زیور بستند دلبر ماست کہ باحسن خدا داد آمد  
چونکہ میں شمار سے زیادہ دعا کو اپنا وظیفہ سمجھتا ہوں اس لئے بجائے شمار کے اس دعا پر ختم کرتا ہوں کہ اے اللہ اس رسالہ کو نافع فرما اور شبہات کیلئے دافع فرما اسی وقت ختم پر مجھ کو یاد آئے کہ القام دور جدید کے کسی پرچہ میں مولانا عزا علی صنا مدرس موصوفہ نے ایک مضمون شروع کیا تھا جس کا عنوان ہے "اسلام سے لوگوں کو کس کس طرح روکا گیا" مناسبت تقابل کے سبب جسکی مسلمہ خاصیت ہے۔ و بضد حالتین (الاشیاء) اس مقام پر اس کا ذکر کرنے کو بھی دل چاہا اسکو تلاش کر رہا تھا کہ القام بابت ماہ رمضان ۱۳۲۵ھ میں وہ بھی مل گیا اور اسی دوران میں القام ماہ ذیقعدہ ۱۳۲۵ھ میں ایک اور مضمون مولانا ہی کا بعنوان "اشاعت اسلام کا تاریخی سلسلہ" ملا جس میں مضمون بالا یعنی مانعیت عن الاسلام کی تکمیل کا وعدہ اور ساتھ ہی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا کی تنظیم کا وعدہ ذکر فرمایا ہے اُس کے دیکھنے سے میرے سامنے تین نور جمع ہو گئے۔  
یعنی مولانا الممدوح سابقاً کا اصل مضمون۔ عزا مولانا الممدوح لاحقاً کا مضمون اشاعت جس کو اصل مضمون کا تتمہ کہنا مناسب ہے۔ ۳۔ ان ہی مولانا کا مضمون مانعیت جس کو اصل مضمون کا غنیمہ کہنا مناسب ہے اور ہر فورے ایک سرور پیدا کر کے یشر صادق کر دیا۔ سرور فی سرور ۴۔ دنور فوق نور فوق نور۔

اور درحقیقت یہ مضمون مانعیت کا اصل مضمون کی شوکت و صولت کا جلی اور قوی کر نوالا ہے جسکی تعبیر یہ کہ اسلام میں وہ دشمنی ہے کہ باوجود مخالفت کے اتنے مکائد و شدائد کے اُس کے اثر میں کمی نہیں ہوتی پس اصل مضمون سے اسلام کی شان حبیبی (یعنی محبوبیت) نمایاں ہیں اور عجب اتفاق ہے کہ وہ اسی شان کے مظہر یعنی حبیب العلماء کے قلم سے شروع ہوا اور مضمون مانعیت سے اسلام کی شان عزا (یعنی عظمت) کے اتنے مخالفت کو مغلوب کرتا رہا روشن ہے اور عجب اتفاق ہے کہ وہ اسی شان کے مظہر یعنی عزا از الفضل کے قلم سے شروع ہوا اگر یہ مضمون بھی مثال اصل مضمون کے



ایک محدبہ مقداریں مدون ہو جائے تو انشاء اللہ تعالیٰ اس موضع میں کوئی حالت منتظرہ باقی نہ رہے گی۔ اب مولانا مدرس دام فیضہم کی خدمت میں دونوں وعدوں کے ایفاد کی سفارش اور اللہ تعالیٰ سے ان کی تکمیل میں اعانت کی دعا کر کے دوبارہ مضمون کو ختم کرتا ہوں۔ والسلام۔ کتبہ اشرف علی التھانوی، ۲۲ ذیقعدہ ۱۳۲۵ھ۔

## رسالہ القاء السکینہ فی تحقیق ابداء الزینۃ

سوال بعض لوگوں نے آیہ نور لا یدین زینتھن الا ما ظہر منها میں ما ظہر منها کی تفسیر جو وجہ کفین کیسا کہ منقول ہے اس سے عدم وجوب استتار وجہ کفین پر استدلال کیا ہے آیا یہ استدلال صحیح ہے یا نہیں؟  
الجواب۔ اول ما ظہر منها کی تفسیر متعین نہیں۔ یہ قول ابن عباس سے منقول ہے اور حضرت ابن مسعود سے اس کی تفسیر ثیاب جلیاب کیسا کہ منقول ہے والقولان مع اقوال اخر منقولان فی الدال المنثور جب تفسیر محتمل ہوئی تو محتمل سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ قول خیر برایت میں وجہ کفین کے استتار کی کوئی دلیل نہیں اور بعد میں بھی استدلال باطل ہے اور مثلاً اس کا جمل ہے پانچ امر سے ماخوذ جملہ ظہر منها کے معنی سے بھی مستلزم اور لا یدین کے سابق (بالموحده) و سیاق (بالتحتمل) سے بھی ملے وہ اور اس آیت سے مقدم فی النزول بعض آیات سے بھی اور دوسری مؤخر فی السکونہ وغیر معلوم التقدم والتاخر فی النزول آیت سے بھی چنانچہ سب کے متعلق عرض کرتا ہوں۔ امر اول ما ظہر فرماتا اور ما اظہر نہ فرماتا۔ (باوجودیکہ اور سب صنیع مذکورہ فی الآیۃ میں فاعل نسأ کو قرار دیا گیا ہے جیسے یغضضن۔ یحفظن۔ لا یدین۔ یضربن۔ یخمرھن۔ لا یضربن بارجلھن وال ہے اس پر کہ یہ ظہور من غیر اظہار ہے۔

امر ثانی۔ یغضضن من ابصارھن و یحفظن فوجھن۔ امر ثالث۔ لا یضربن بارجلھن۔

امر رابع۔ سورۃ احزاب کی (جو کہ سورۃ نور سے نزول میں مقدم ہے کذا فی الاتقان) آیتیں قولہ تعالیٰ وقن فی بیوتک وقولہ تعالیٰ و اذا سالتھن متاعا وقولہ تعالیٰ یدنین علیھن عن جلالہن بیھن امر خامس آیہ والقواعد من النساء الا ان یرجون نکاحا اور چونکہ ان امور خمسہ میں کوئی تضارض نہیں کما سیقتھم اور اسی لئے کسی نے ان میں مؤخر کو مقدم کا نسخ نہیں کہا اس لئے یہ پانچوں کے پانچوں واجب الاخذ ہونگے پس مجبوراً امور خمسہ پر نظر کر کے تقریر مقام کی یہ ہوگی کہ آیت وقن فی بیوتک اور آیت و اذا سالتھن سے عورتوں پر استتار اشخاص کا

۱۔ اس سوال کے دو جواب آتے ہیں ایک بر تقدیر تسلیم تفسیر مشہور (از مولانا اشرف علی صاحب تھانوی) دوسرا بر تقدیر عدم تسلیم تفسیر مشہور (از مولوی حبیب احمد صاحب کبر انوی ۱۲ طبع) توجیہ الدلالۃ ان الظہور درجہ ان اعدائہن مابدون الالہار حقیقۃ کا لا اضطراری اولاً کا ظہور بالضروری المشابہ بالاضطراری کما سیاتی والاخری ما بالالہار والمردھن الالہی لکونہا دونی لا یحتاج الی الدلیل ولا دلیل علی الزائد و لکن مقتضی المقام من المنع عن الالہار ۱۲ منہ +

واجب کیا گیا اہل حکم اور عزیمت یہی ہے لیکن کبھی خروج عن البیت کی بھی حاجت واقع ہوتی ہے ایسی حالت میں  
 یدنین علیہم من جلا بیہم سے اہل رشتہ خاص میں رخصت دی گئی اور استنارہ بدن کو واجب فرمایا گیا پھر کبھی  
 گھر سے باہر بعض کو جن کے پاس خادم نہ ہوں بعض ایسے کاموں کی ضرورت واقع ہو جاتی ہے جو ہاتھ سے کئے جاتے ہیں  
 اور اس لئے ہاتھ کا استنارہ موجب حرج ہوتا ہے اور کام کر کے وقت اس کام کے دیکھنے کی بھی حاجت ہوتی ہے اور گھونٹ  
 سے منہ چھپانے میں وہ گھونٹ اہل حائل ہو جاتا ہے اور اسلئے چہرہ کا استنارہ بھی موجب حرج ہوتا ہے ایسی حالت  
 میں الا ظہر منہا سے بنا بر تفسیر مشہور صرف اظہار وجہ و کفین کی رخصت دی گئی ہے اور بقیہ بدن کے استنارہ کو واجب  
 فرمایا گیا اور چونکہ یہ ضرورت بوجہ خدمت مولیٰ کے اما میں زیادہ وسیع تھی۔ اسکی رخصت میں زائد توسیع کی گئی۔

کما هو مبسوط فی کتاب الفقه۔ پس جواز اظہار وجہ و کفین صرف حالت حرج فی الاستنارہ کیساتھ مخصوص ہے اور  
 بعض نے قد میں کو بھی کفین کیساتھ ملحق کیا ہے اور بعض نے لبس خفین کے مانع مٹانے کو دونوں میں فارق بتلایا ہے  
 اور اس تعقید بحالہ الحرج پر دلائل مستقلہ کے علاوہ خود صیغہ ظہر میں بھی دلالت ہے جسکی توجیہ یہ ہے کہ عورت اپنے کسی عضو کو  
 جو کہ تفسیر عزیمت کی (خواہ بالمطابقہ گو مجازاً بھی ہو خواہ بالالتزام المعتبر عند اہل العربیہ اس طرح کہ جب نہ منت  
 جو کہ مبائن طایس ہے اظہار جائز نہیں۔ تو مواضع زینت کا جو کہ جزو ہے اظہار تو کیسے جائز ہوگا) سب گزنا ہر گز  
 (وہذا ملول قولہ تعالیٰ ولا یبدین زینتہن) لیکن اگر ایسی حالت ہو کہ اس میں جو کفین کا استنارہ ایسا دشوار  
 ہو کہ اگر یہ استنارہ کا قصد و اہتمام بھی کرتی ہے تب بھی وہ اضطراباً بلا قصد اظہار خود بخود ظاہر ہو جاتے ہیں کیونکہ اس  
 ضروری کام کیساتھ استنارہ جمع نہیں ہوتا ایسی حالت میں بحیاء الضروری یتقدربقدر الضرورة اس عارض  
 کے سبب ایسی قدر انکشاف کی اجازت ہے پس حکم عارض کے سبب ہے اور اصلی حکم ہی استنارہ ہے۔ پس استنارہ کے معنی  
 ہیں نہ یہ کہ اصلی حکم بالقصد وجہ و کفین کا کشف ہو اور استنارہ کسی عارض سے ہو۔ اور اس کا احتمال کیسے ہو سکتا ہے  
 جبکہ مقام اپنے سیاق و سباق سے انسداد فتنہ کو مقصود بتلارہا ہے چنانچہ یغضضن اور یحفظن اور لا  
 یحفظن اور لا یضربن بار جملہ سب اس انسداد کی مقصودیت میں نص ہے۔ اور احادیث نے تو فتنہ کے اسباب  
 بعیدہ تک کا انسداد کیا ہے تو ایسی حالت میں وجہ و کفین اور خصوص وجہ کا (جو کہ مبنی ہے تمام فتن کا اور اسکا انکار  
 نہ صرف بصیرت بلکہ بصارت کے فقدان کا بھی اقرار ہے) قصداً انکشاف آیت کا مدلول کس طرح ہو سکتا ہے ورنہ  
 اجزاء آیت میں تعارض ہو جاتا جو کہ ادنیٰ عاقل کے کلام میں بھی متمنع ہے تو حکیم علی الاطلاق کے کلام میں کیسے جائز  
 ہوگا اور یہ سب خود مستقل ہے کہ وجوب استنارہ وجہ و کفین اور وجوب استنارہ بقیہ بدن یہ دونوں وجوب ایک نفع

۱۔ پس برہنہ کے ملو عام و ہر زینت کو مثل لباس حریص و نعل حریص و زینت و کفن سب اظہار لا یمیدین ہوا ہے تو مضار کا نہیں

۲۔ پس برہنہ کے ملو عام و ہر زینت کو مثل لباس حریص و نعل حریص و زینت و کفن سب اظہار لا یمیدین ہوا ہے تو مضار کا نہیں



سے ہیں یا دلو سے مثل فرض علی و علی کے جس کا شہر عنوان یہ کہ ان میں کون عضو عورت فی نفسہ کون نہیں سو  
 یہاں اس سے بحث نہیں جو امر یہاں مقصود ہے یعنی مطلق وجوب استتار اس میں یہ سب برابر ہیں جیسے عورت غلیظہ  
 وغیر عورت غلیظہ نفس وجوب ستر میں برابر ہیں مگر غلط و عدم غلط میں تفاوت ہیں اور چونکہ عادۃً ہاتھ سے کام  
 کرنے میں اگر خاص طور پر خیال نہ رکھا جاوے سر اور گلا کھل جاتا ہے اسلئے ولیضرب بن جحرہن سے اسکا انتظام  
 فرما دیا۔ پھر حکم مہلی وجوب استتار وجہ و کفین بنا بر اطلاق الفاظ آیت عام تھا شواہد عجائز کیلئے آیت والقواعد  
 من النساء الخ نے اس وجہ سے عجائز کو مخصوص مستثنیٰ کر دیا۔ گو استتار ان کیلئے بھی ثابت ہے۔ لقولہ تعالیٰ وان  
 يستعففن خیر لھن۔ باقی وجہ و کفین کے علاوہ بقیہ بدن کا وجوب استتار اب بھی عام ہے چنانچہ سر وغیرہ کھولنا  
 عجائز کیلئے بھی حرام اور آیت والقواعد الخ کو تخصیص کہنے کا معنی وہ اصولی قاعدہ ہے کہ جب خصوص کی دلیل کلام متعل  
 موصول ہو تو وہ دلیل عام کیلئے تخصیص ہو جاتی ہے اور غیر معلوم التراخی حکم موصول میں ہے۔ پس بعد تخصیص حاصل حکم کا یہ ہوا  
 کہ شواہد کیلئے تو استتار وجہ و کفین بجز موقع حرج کے بحال واجب رہا اور عجائز کیلئے صرف مستحب ورنہ اگر شواہد کیلئے  
 وجہ و کفین کا کشف جائز ہوتا تو پھر آیت میں والقواعد الخ کی تخصیص بیکار تھی اس تقریر سے استدلال کا سقوط واضح  
 ہو گیا اور یہ سب احکام اجانب کے اعتبار سے تھے اور محارم و امثالہم کا حکم دوسرے جملہ لایبیدین زینتھن لایبوعن  
 میں مذکور ہوا ہے جس کی تقریر بیان القرآن میں ہے اس تقریر کے بعد بفضلہ تعالیٰ نہ کسی محقق پر کوئی اشکال و اعضاء  
 رہا نہ کسی مسئلہ کیلئے مجال مقال کا احتمال رہا فقط۔ (تنبیہ) اور یہ سب تفصیل جواز یا عدم جواز انکشاف للاجانب  
 یا للاقارب عورت کے فعل میں ہے باقی مرد کا جو فعل ہے نظر کرنا اس کا جدا حکم ہے یعنی جواز انکشاف جواز نظر کو مستلزم  
 نہیں پس جس صورت میں عورت کو کسی عضو کا کھولنا جائز ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرد کو اس کا دیکھنا بھی جائز  
 ہو بلکہ وہ محل محرم میں یا احتمال ثبوت میں بحالہ فوض بصر کا مہر رہیگا چنانچہ خود آیت میں اس عدم استلزام کی  
 دلیل موجود ہے یعنی مرد کا بدن بجز مابین السوء والربکب جائز الانکشاف ہے مگر عورت کو پھر بھی حکم ہے بغضض  
 من ابصارھن خوب سمجھ لو۔ فقط ثانی ریح الاول ۱۳۱۵ھ

### تقریر قولہ تعالیٰ لایبیدین زینتھن از مولوی حبیب احمد صاحب

قال اللہ تعالیٰ۔ قل للمونات یغضضن من ابصارھن و یحفظن فروجھن ولا یبدین زینتھن الا  
 ما ظھر منھا۔ ولیضرب بن جحرہن علی حیوئھن ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن او اباءھن او ابائبعولتھن  
 او ابناءھن او ابناءبعولتھن او اخوانھن او بنی اخوانھن او نسائھن او ماملکت ایمانھن

اد التالعين غير اولى الاربعة من الرجال والطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضر من  
 بارجلهم ايعلموا يخفين من زينتهن وتوبوا الى الله جميعا اي المؤمنون لعلكم تفلحون ۵ (یہ ایک آیت  
 ہے جس میں حق تعالیٰ عورتوں کو ارتکاب زنا سے روکتے اور ان کو ان باتوں کی تعلیم فرماتے ہیں جن سے وہ زنا سے  
 محفوظ رہ سکتی ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حق تعالیٰ ان احکام میں اس کی بھی رعایت رکھتے ہیں کہ عورتوں  
 کو تنگی نہ لاحق ہو چنانچہ فرماتے ہیں کہ (رسول) آپ سلمان عورتوں سے فرما دیجئے کہ وہ اپنی آنکھیں کسی قدر بند  
 (اور اپنی نظروں کو آزاد نہ کریں) کیونکہ نظر کی آزادی ابتدائی مرحلہ ہے زنا کا۔ کیونکہ اُس سے ایک شخص کے محاسن کا  
 اور اک ہوتا ہے اور اور اک سے استحسان پیدا ہوتا ہے۔ اور استحسان سے رغبت اور رغبت سے کوشش اور کوشش سے  
 زنا اور (اس طرح) اپنی شرکاء ہوں کو (زنا سے) محفوظ رکھیں (اور اگر وہ ایسا نہ کریں تو زنا میں مبتلا ہو جائیں گے) بہت  
 قوی خطرہ ہے اور (دوسری بات جس سے وہ زنا سے محفوظ رکھتی ہیں یہ ہے کہ) وہ اپنی آرائش (کہڑوں زیور وغیرہ)  
 کو نہ کھولیں (بلکہ اسے بطور خوجھپائی رہیں تاکہ وہ غیر مردوں کی اتفاقیہ نظر سے بھی محفوظ رہیں اور کوئی اسے جھپکے  
 شرارت سے دیکھنا چاہے تو اسے بھی کامیابی نہ ہو۔ اور جبکہ نفسِ راس کے متعلق یہ حکم ہے تو اعضاء جسم بالاولیٰ قابل  
 اخفاء و ستر ہوں گے، بجز اس آرائش کے جو عداوت (ناہر ہو) اور اس کے چھپانے میں تنگی ہو۔ کیونکہ گوا کے کشف  
 فی نفس میں بھی خطرہ ہے نہ جو نہ خطرہ بعید اور ضرورت شدید ہے۔ لہذا وہ بضرورت تنگی ہے جیسے کپڑے یا وہ  
 جس کا تعلق وجہ کفین سے ہے۔ جیسے انگوٹھی آرمی جچٹے۔ مہندی مٹی۔ سرمہ۔ پان۔ ٹیکہ۔ افشاں وغیرہ اور جبکہ  
 مستثنیٰ ہیں تو تنہا القرا ما اس کے مواقع یعنی وجہ کفین بھی مستثنیٰ ہوں گے۔ لیکن اس کے معنی نہیں کہ وجہ کفین اور  
 ان کے متعلق آرائش کو لوگوں کے سامنے کھولیں بلکہ مطلب صرف اس قدر ہے کہ فی نفسہ ان کو کپڑوں میں چھپانے کی  
 ضرورت نہیں۔ اسی طرح جس آرائش اور اس کے مواقع کو چھپانے کی ہدایت ہے، اس کا بھی یہ مطلب نہیں کہ وہ ستر کو گوا سے  
 چھپائیں یعنی اس جملہ میں اس سے بحث نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ فی نفسہ قابل ستر ہیں کیونکہ یہاں صرف فی نفسہ  
 قابل کشف اور تنقیہ ستر اشیاء کا بیان کرنا مقصود ہے اور اس سے کوئی بحث نہیں کہ کس سے چھپائیں اور کس کے سامنے  
 ظاہر کریں کیونکہ اس کی تفصیل آئندہ آتی ہے) اور اپنی اور اعضاء اپنے گریبانوں پر ڈال رہیں (تاکہ کلا بھی محفوظ رہے)  
 اور گریبان سے سیمہ بھی نظر نہ آئے اور پستانوں کا اُبھار بھی چھپ جائے یہ وہ تدابیر ہیں جن پر عورتوں کو ذاتی طور پر

۱۱۔ اس تفسیر پر تمام اقوال ملتے ہیں ملاحظہ کیے۔ واضح ہے جو کچھ اور معلوم ہو گیا کہ ان کی تفاسیر بطور تفصیل کے ہیں نہ بطور  
 حصہ کے ۱۲۔ اس میں اشارہ ہے اس طرف کہ جن لوگوں نے ملاحظہ فرمایا کہ تفسیر وجہ کفین سے کی ہے انھوں نے وجہ کفین کو اسکا  
 مدلول الہامی قرار دیا ہے نہ کہ مدلول مطاعی ۱۲۔



عمل پیرا ہونا چاہئے تاکہ وہ زنا کے خطرہ سے محفوظ رہیں، اور تیسری بات جس کی زنا سے حفاظت کیلئے بہت سخت ضرورت ہے، یہ کہ وہ اپنی آرائش کو (خواہ لباس ہو یا زیور یا کسی سرمہ وغیرہ) کسی کے سامنے ظاہر نہ کریں، بجز اپنے شوہروں کے یا اپنے باپ دادوں کے یا اپنے شوہروں کے باپ دادوں کے یا اپنے پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نوادوں) کے یا اپنے شوہروں کی پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نوادوں) کے یا اپنے بھائیوں کے یا اپنے بھائیوں کے پسری اولاد یا اپنے بیٹوں کے پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نوادوں) کے (یا ان کے مثل دوسرے محارم کے) یا اپنی (ہم مذہب مسلمان) عورتوں کے یا اپنے (مؤمنات) مملوکوں کے یا ان متعلقین (نوکروں چاکروں) کے جو کہ مردوں میں سے (بوجہ کمال سلامتی اور بھولے پن کے) عورتوں کی حاجت نہ رکھتے ہوں یا ان (نامحرم) لڑکوں کے جو کہ (بوجہ نابالغ اور غیر مہربان ہونیکے) عورتوں کے مخفیات پر مطلع نہ ہوتے ہوں (کیونکہ شوہروں سے اخفا کی تو کوئی وجہ نہیں رہے محارم سوان سے فتنہ کا اندیشہ قریب قریب نہ ہونے کے ہے اور کثرت اختلاط اور ضرورت کی وجہ سے ان سے احتیاط دشوار ہے۔ لیکن اگر کسی جگہ اس کا خطرہ قریب ہو تو اس سے بھی پردہ کر لیا جائے گا لعدم منشاء الاستثنائے مسلمان عورتیں سوان سے بھی خطرہ نہیں اور ضرورت ہے۔ اسی طرح کافر لڑکیوں میں ضرورت ہے اور خطرہ بعید رہی تا جین غیر اولی الاربعہ اور نابالغ یا غیر مہربان لڑکی کے سوان میں ضرورت، اور خطرہ نہیں۔ اس وجہ سے ان کو نکو مستثنیٰ کیا گیا۔ یہ تو حکم تھا لفس زینت کا۔ اب رہا مواقع زینت یعنی اعضا سوان کی تفصیل یہ کہ جو مواقع ایسے ہیں جن کی زینت کا اظہار مستلزم ہے خود ان کے اظہار کو جیسے وجہ و کفین سوان کا حکم تو التزاماً معلوم ہو گیا کہ جہاں ابدار زینت جائز ہے وہاں کشف وجہ و کفین بھی جائز ہے اور جہاں نہیں وہاں یہ بھی نہیں۔ اب رہا وہ اعضا جن کی زینت کا اظہار مستلزم ان کے اظہار کو نہیں جیسے اعضا مستورہ تحت الثیاب۔ سوان میں تفصیل ہے کہ اشخاص مستثنیٰ (یعنی محارم) سے جن اعضا کے ستر میں حرج ہے جیسے سر گردن۔ سینہ بازو۔ پنڈلیاں گلائیائیں۔ وہ بوجہ علت مشترکہ ملحق بالزینت ہیں اور جو ایسے نہیں ہیں وہ اپنے حکم اصلی یعنی وجوب ستر پر باقی ہیں جیسے ران ٹیٹ وغیرہ باستثناء شوہر کے کہ اس کے لئے کوئی چیز قابل ستر نہیں) اور (جو کھلی بات جو زنا سے حفاظت میں معین

**ح** النبي عن ابي الزينة مع كونها غير مضرورة فمقتضية يدل على ان سبني هذا النبي ليس كونه شي عورة او غير ضرورة بل مبناه هو الشبهة وهو يدل على ان الوجه  
ليس مستثنى **ح** دل على التعميم اطلاق اللفظ لان لفظ الزينة يلجم كل ما تميز به واللباس ايضا منه كما قال تعالى خذوا زينتكم ولبس بقرع وفيما  
من اللباس فلا يؤذن بالخروج في البرقع بالضرورة **ح** هذا بطريق عموم المجاز **ح** اعتبار الامر من الاستثناء كغنى التبعة وكعدم  
من غير اوله لا يردل على ان سبني الاستثناء بمجوع الامر من الضرورة التي تدل عليه التبعة وعدم الفتنة الذي يدل عليه كونه من غير اوله  
الاربعة وما استحقاق في جميع من استثناهم الشر **ح** ورد في تفسيره عن السلف الابل والا حن والمغفل والمحطوط الحواس **ح**

ہوگی۔ یہ کہ وہ اپنے پاؤں کو زمین پر نہ مارے تاکہ ان کی وہ آرائش معلوم ہو سکے جس کو وہ چھپائے ہوئے ہیں (کیونکہ عورت کے زیور کی آواز منکر مردوں کو فطری طور پر ان کی طرف میلان ہوتا ہے جس سے اول ان کے خیال پر اثر پڑتا ہے اور خیال سے فعل پر۔ اور جبکہ ان کو اپنے زیوروں کی آواز چھپانے کی ضرورت ہے، تو ان کو اس کی اجازت بالاولیٰ نہ ہوگی کہ وہ خود بلا ضرورت غیر مردوں سے بات کریں کیونکہ ان کی آواز زیور کی آواز سے زیادہ فتنہ ہے اور ضرورت کے موقع پر اس کی احتیاط کی جاوے گی کہ فتنہ نہ ہو سکے۔ قال تعالیٰ فلا تخضعن بالقول) اور (اصل تدبیر جو مانع عن الزنا ہے وہ یہ ہے کہ) لے مومنو تم سب اللہ کی طرف رجوع ہو۔ (کیونکہ ان تدابیر پر بھی اُسی وقت عمل ہو سکتا ہے جبکہ رجوع الی اللہ ہو ورنہ یہ سب باتیں ایک قصہ ہوں گی جو صرف سننے کے درجہ میں رہیں گی اور ان پر عمل نہ ہو سکے گا امید ہے کہ ان تدابیر پر عمل کر کے) تم کامیاب ہو گے (اور ان کے ترک یا روم سے خائب و خاسر نہ رہو گے)۔

### فوائد متعلقہ آیت مطلوبہ

(۱) اس آیت میں جس قدر احکام مذکور ہیں وہ سب زنا کی ان تدابیر میں ہونے کی حیثیت سے مذکور ہیں۔  
(۲) چونکہ وہ تمام باتیں جن سے اس جگہ روکا گیا ہے سب ایک ہی مرتبہ میں مفسر الی الزنا نہیں ہیں بلکہ اس کا احتمال بعض میں قریبے اور بعض میں بعید اور بعض میں ابدا اس لئے نہیں ہے کہ مراتب میں بھی تفاوت لازم ہے پس غیر محرم کی عدم موجودگی میں عورت کا مسوائے زینت ظاہرہ کو کھولنا خلاف احتیاط ہونے کی وجہ سے خلاف اولیٰ ہو گا۔ اور غیر محرم کی موجودگی میں زینت کا کھولنا بوجہ احتمال فتنہ کے قریب ہو سیکے حرام ہو گا۔ اس لئے لا یبدین زینتھن الا ما ظہر منها میں نہی مطلق طلب کف کیلئے ہو گی۔ اور لا یبدین زینتھن الا لبعولتھن میں تحریم کیلئے۔ (۳) لا یبدین زینتھن الا ما ظہر منها میں ابدا اسے کشف و ستر فی نفسہ مراد ہے نہ کہ کشف للغير و ستر عن الغير کیونکہ آیت میں غیر سے اصلاً تعارض نہیں اور نہ تقدیر محذوف کی ضرورت ہے اور نہ نفس حذف بالتعین محذوف پر کوئی قرینہ ہے اس کے ساتھ ہی اس میں مفاسد عدیدہ ہیں اور غرض مسوق لہ الکلام بقدر امکان تدبیر حفاظت از زنا ہے لیکن تبعا اس سے عورت و غیر عورت کی تفصیل بھی معلوم ہو جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کا چہرہ اور پہنچوں تک ہاتھ ستر نہیں ہیں کیونکہ ان سے بوجہ تعدد کے ستر فی نفسہ ساقط ہے اور باقی جسم ستر ہے کیونکہ ان کا ستر فی نفسہ بحالہ باقی ہے پس فقہاء کا استدلال اس سے تفصیل عورت و غیر عورت پر بشارۃ النص ہے نہ بعبارة النص لیکن دوسرے دلائل سے لونیایاں اس مسئلے میں اور ان میں ستر و غیر ستر کی تفصیل دوسری ہے۔ (۴) الا ما ظہر منها سے جو لوگ یہ ثابت کرنی کو شش

قد جئنا بوجہا فیما سبقت و ترکنا بعض ما فی الاطباء ۱۱ طبع مگر فقہاء نے انھیں مستثنیٰ نہیں کیا بلکہ ان کے ان اعضاء کو بھی ۱۲ غلط دیکھ کر ستر نہیں ہیں بلکہ عادت میں ۱۳ غلط کیا ہے ۱۲



کرتے ہیں بلکہ جو ان عورتوں کیلئے عام طور پر چہرہ کھولے پھر ناجائز ہے۔ ان کی غلطی ہے۔ کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ الاماظہر  
 صہما میں صرف عورتوں کوئی نفسہ چہرہ اور ہاتھ کھولے رہنے کی اجازت ہے، تاکہ دوسرے اعضاء کی طرح ان کے چھپانے کے  
 اہتمام سے ان کو زحمت اور تکلیف نہ ہو اور اس میں دوسروں کے سامنے ان کے کھولنے کے جواز و عدم جواز سے تعرض  
 نہیں ہے۔ پھر نبی ابدال زینت و ضرب ارجل سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے جملہ اعضاء و متعلقات فی نفسہ قابل ستر  
 ہیں۔ کیونکہ ان میں مود کی توجہ کو اپنی طرف پھیر لینے کا قدرتی اثر ہے اور وجہ کفین سے اسقاط ستر فی نفسہ بوجہ ضرورت  
 ہے اسی طرح بعض اعضاء مستورہ فی نفسہا کالراس والعقد وغیرہ اعضاء غیر مستورہ فی نفسہا کالوجہ والکفین کے محرم  
 کے سامنے ابدال کی اجازت بھی مبنی بر ضرورت ہے لہذا وجہ و کفین وغیرہ میں ستر مہملی ہے اور کشف للعارض اور چونکہ جو ان  
 عورتوں کے کشف وجہ للاجانب میں کوئی ایسی ضرورت نہیں ہے جس کو شریعت ضرورت تسلیم کرتی ہو کیونکہ آجکل کی  
 تہذیب و ترقی و تمدن شرعی ضرورتیں نہیں اور احتمال فتنہ بہت قریب ہے اس لئے ان کو کشف وجہ للاجانب کی شرعی  
 اجازت نہیں ہو سکتی بالخصوص ایسی حالت میں جبکہ حق تعالیٰ فتنہ کی وجہ سے عورتوں کو اپنے زیوروں کی آواز سنائیگی  
 بھی ممانعت کرتے اور باوجود مردوں کے چہرہ وغیرہ کے عورت نہ ہو سکے عورتوں کو انصاف بصر کا حکم دیتے ہوں۔ پس جبکہ  
 وہ عورتوں کو مردوں کے دیکھنے سے منع کرتے ہیں جن کا اکثر حصہ جسم عورت نہیں۔ اور جو عورت ہے وہ مستور ہے  
 نیز وہ ان کو اپنے زیور کی آواز مردوں کو سنانے سے بھی روکتے ہیں نیز وہ مردوں کو بعض اوصاف بصر کا حکم  
 دیتا ہے حالانکہ ان کی نظریں اپنے اعضاء وغیرہ پر پڑ سکتی ہے جن کے کشف کے جواز پر زور دیا جاتا ہے۔ تو کوئی غلطی  
 اس کو تسلیم نہیں کر سکتا کہ وہ خاص اس اہتمام کی حالت میں عورتوں کو بذریعہ الاماظہر صہما اس کی اجازت دیں کہ وہ  
 اپنے چہروں کو مردوں کے سامنے کھول کر زنا کا پھانٹا کھولیں۔ پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ الاماظہر سے یہ سمجھنا کہ اس  
 جگہ حق تعالیٰ نے عورتوں کو مردوں کے سامنے چہرہ کھولنے کی اجازت دی ہے ہرگز قابل قبول نہیں نیز حق تعالیٰ نے  
 لایبیدین زینت میں کشف زینت مستورہ کی ممانعت فرمائی ہے پس اگر اس سے کشف للغیر کی ممانعت مقصود ہو تو پھر  
 اس کی کوئی وجہ ہونی چاہئے۔ کہ حق تعالیٰ نے سمر اوہ بازو وغیرہ کو اچانک سامنے کھولنے کیوں ممانعت کی ہے۔ اس کا  
 جواب اگر یوں دیا جاوے کہ وہ عورت ہیں تو اس پر سوال یہ ہے کہ ستر ان کو عورت قرار دینے کی کیا وجہ ہے۔ سو اس کا  
 جواب ہر صاحب فہم ہی دیکھا کہ اس کی وجہ ہی احتمال فتنہ ہے۔ پس اب قابل غور یہ بات ہے کہ کیا بازو وغیرہ  
 کھولنے میں چہرہ کھولنے سے زیادہ فتنہ تھا سو اس کا جواب یہی ہے کہ نہیں۔ پس ایسی حالت میں کون عاقل تسلیم کرے گا  
 کہ جس میں احتمال فتنہ کا کم تھا حق تعالیٰ اس کو تو چھپانیکا حکم دیں اور جس میں احتمال فتنہ زیادہ تھا اس کو کھولنے کی

اجازت دیں جبکہ کوئی عاقل اس کو تسلیم نہیں کر سکتا تو ثابت ہوا کہ یہاں ابدار سے مراد کشف للغیر نہیں ہے بلکہ کشف فی نفسہ ہے۔ اور چہرہ کھولنے کی اجازت دوسروں کے سامنے نہیں بلکہ اس میں صرف کشف فی نفسہ کی اجازت ہے پھر اگر جو از کشف کا مشتاق صرف عورت نہ ہوتا تو خود اظہار زینت کی مخالفت کیوں ہے کیونکہ نفس زینت عورت <sup>اصطلاح</sup> نہیں ہے حالانکہ اس کے کشف کی مخالفت منصوص ہے کیونکہ لفظ زینت اپنی حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ اور موضع زینت مراد لینا بلا ضرورت اور بلا قرینہ ہے۔ (۵) (لا یبدین زینتہن الا ما ظہر منہا میں اصالتہ منی عنہ ابدار زینت ہے اور زینت مستورہ کے مواضع کا حکم بطریق (التزام) اولیہ ثابت ہے۔ اور زینت ظاہر میں تفصیل ہے کہ اگر اس زینت کا کشف مستلزم کشف محل ہو۔ تو وہ محل التزاماً مستثنیٰ ہوگا جیسا کہ وجہ و کفین اور جس کا ابدار مستلزم ابدار محل نہیں وہاں محل مستثنیٰ نہ ہوگا جیسے ثیاب وغیرہ۔ (۶) (لا یبدین زینتہن الا لبعولتہن میں بھی چونکہ زینت سے مراد منی حقیقی ہیں اس لئے اصالتہ بھی زینت سے متعلق ہوگی۔ اور زینت چونکہ مطلق ہے اس لئے غیر مستثنیٰ اشیا کیلئے ہر زینت کا ابدار ناجائز نہ ہوگا۔ خواہ وہ چہرہ اور کفین سے متعلق ہو یا جسم کے کسی اور حصہ سے اور مستثنیٰ اشیا خاص کیلئے ہر زینت کا ابدار جائز ہوگا۔ اب رہا موضع زینت سوا اس میں تفصیل ہے کہ چونکہ غیر مستثنیٰ اشیا خاص کیلئے ہر زینت کا کشف ناجائز ہے اس لئے ان کے مواضع کا کشف بالادنیٰ ناجائز ہوگا۔ اور چونکہ مستثنیٰ اشیا خاص کیلئے ہر زینت کا ابدار جائز ہے اس لئے اس کا جواز بدالات مطابقتی منطوق کلام سے ثابت ہوگا۔ اب رہا مواضع سوا اس میں یہ تفصیل ہے کہ جو مواضع ابدار میں زینت سے منفک نہیں ہو سکتے ان کا ابدار تو نفس سے بدالات التزامی ثابت ہوگا اور جو مواضع ایسے نہیں ہیں ان سے نفس ساکت ہوگی اور اس لئے ان کا حکم دوسرے دلائل سے معلوم کیا جاوے گا سوچو کہ وہ دو قسم کے ہیں بعض تو ایسے ہیں جن کے اخفا میں مستثنیٰ اشیا خاص سے تعذر ہے اور بعض ایسے نہیں ہیں جو جن کے اخفا میں تعذر ہے ان کو فقہار نے بعلم مشترکہ ملحق بالزینۃ قرار دیا ہے۔ اور جو ایسے نہیں ہیں وہ اپنی حالت پر مستور ہیں باستثناء شوہر کے کہ اس سے کوئی چیز مستور نہیں ہے۔ پس اس سے ثابت ہوگا کہ حکم (لا یبدین زینتہن غیر مستثنیٰ اشیا خاص سے چہرہ اور کفین کا چھپانا ضروری ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ الا ما ظہر منھا میں عورتوں کو کشف وجہ للغیر کی اجازت نہیں ہے ورنہ دونوں حکموں میں تعارض ہو جاوے گا اور اس تعارض دفع کیلئے الا ما ظہر کو حکم (لا یبدین زینتہن الا لبعولتہن میں مقدم کرنا بلا ضرورت اور بلا قرینہ ہے۔ (۷) فقہار تصریح کرتے ہیں کہ بہت بڑی عورتوں کیلئے ناعروں کے سامنے چہرہ کھولنا ناجائز ہے۔ سوا اسکی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے ان کو (لا یبدین زینتہن) سے اس بنا پر خارج سمجھا ہے کہ یہاں مقصود بالخطاب عورتیں



ہیں بواہل شہوت ومحل شہوت ہیں کمایدل علیہ قولہ تعالیٰ قل المؤمنات یغضضن من ابصارھن الذی یا اھل  
 نے ان کو لونڈیوں کی طرح دوسرے دلائل سے خارج کر دیا ہے چنانچہ ایک دلیل یہ ہے کہ عورت کا تمام بدن فی نفسہ بوجہ  
 احتمال فتنہ کے ولو کان بعیداً قابل ستر فی نفسہ عن الغیر تھ اگر شریعت نے بوجہ حرج کے چہرہ اور ہاتھوں کے ستر  
 فی نفسہ کو تمام عورتوں کے حق میں ساقط کر دیا لیکن عورتوں کے حق میں ستر عن الغیر بوجہ فتنہ کے بحالہ باقی رہا۔ اور  
 بڑھویوں سے بوجہ احتمال فتنہ کے نہایت کمزور ہونے اور فی الجملہ ضرورت کے کشف عن الغیر بھی ساقط ہو گیا اور باقی جسم  
 بوجہ غیر ساقط الستر ہونے کے بحالہ و اگر البتہ ستر رہا اور دوسری دلیل والقواعد من النساء التي لا یرجون نکاحا  
 ہو سکتی ہے۔ اس تقریر سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ جواز کشف وجہ للعرائس میں چہرے کے عورت نہ ہونے کو دخل ضرور ہے  
 مگر وہ مستقل علت نہیں تاکہ اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہو کہ جو ان عورت کا چہرہ بھی ستر نہیں۔ لہذا اس کا کشف للغیر  
 فی نفسہ جائز ہے مگر بعارض فتنہ ممنوع ہے۔ کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ چہرہ اور کفین کا عورت نہ ہونا بایں معنی ہے کہ ان سے  
 بوجہ تعذر کے کشف فی نفسہ ساقط ہے نہ بایں معنی کہ ان کا غیر محرموں کے سامنے کھولنا جائز ہے کیونکہ ستر عن الغیر ان میں بحالہ  
 باقی ہے اور بڑھویوں میں اس کا جواز کشف للعارض ہے لکن الستر اصلاً فی النساء۔

(۸) فقہار کہتے ہیں کہ مرد کو بغیر محرم عورتوں کے چہرہ اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز ہے بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو اور  
 اس سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ عورتوں کو غیر مردوں کے سامنے چہرہ کھولنا جائز ہے۔ مگر یہ نہایت سخت غلطی ہے کیونکہ  
 اول تو اس زمانہ میں شرط جواز کا تحقق ہی نادر ہے پھر کشف وجہ للغیر مردیت الی وجہ المرأة یہ دو جواگانہ فعل ہیں اول  
 فعل عورت کا ہے اور دوسرے مرد کا۔ اب اگر فرض کیا جاوے کہ مرد کو اپنے نفس پر اطمینان ہے اور اس وجہ سے اس کی نجاست  
 ہے کہ وہ عورت کے چہرہ کو دیکھے تو عورت کو اس کے سامنے چہرہ کھولنے کی کیسے اجازت ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اسے کیا علم ہے  
 کہ میرے چہرہ کھولنے پر مرد کے دل و مانع پر کیا اثر ہوگا اور جبکہ اسے اجازت نہیں ہو سکتی تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح غلط ہے

(۹) قال بن جریر حدثنی علی قال ثنا عبد اللہ قال ثنا معاذ بن عوف عن ابن عباس قال ولا یبذل بنی  
 زینتہن الا ما ظہر منہا قال والزینۃ الظاہرۃ الوجه وکحل العین وخصایب الکف والخاتم فہذا تظہر فی  
 بیتہا لمن دخل من الناس علیہا۔ اس روایت دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ زینت کے مراد موضع زینت نہیں  
 بلکہ مایترین بہ النساء ہے اور دخول وجہ ما ظہر منہا لڑوٹا ہے۔ دوسرے یہ کہ فی بیتہا کی تہد سے معلوم  
 ہوتا ہے کہ ابدار سے مراد ابدار فی نفسہ ہے نہ کہ کشف للغیر اور مطلب یہ ہے کہ وہ گھر میں لباس اس طرح پہنیں کہ منہ  
 و کف اور ان کے متعلق زینت کھلی ہے۔ اور جب یہ صورت ہے تو جن لوگوں کیلئے گھر میں آنے کی اجازت ہے

ان کیلئے ان کے ظاہر ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۱۰) ابن جریر نے مآظہر منہا کی تفسیر میں اقوال مختلف بیان کر کے کہا ہے ادلی الاقوال فی ذلک بالصواب قول من قال عنی بذلک الوجه والكفین۔ یدخل فی ذلک المحل والخاتم والسوار والخضاب وانما قلنا ان ذلک ادلی الاقوال فی ذلک بالتأویل (الاجماع) لم یج علی ان کل مصل ان یدستر عورتہ فی صلوۃ بعد ان للمرأة ان تکتشف وجہہا وکفہا فی صلوۃ ہا وان علیہا ان تستتر بعد ذلک من بدنہا الاماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ اباح لہا ان تبدیہ من خراعہا الی قد والنصف فاذا کان ذلک من جمیعہ حراماً کان معلوماً بذلک ان لہا ان تبدی من بدنہا ما لم یکن عورة کما ذلک للرجال لان ما لم یکن عورة فغیر حرام اظہارہ واذا کان لہا اظہار ذلک کان معلوماً انہما استدثناہ اللہ تعالیٰ بقولہ لا یظہر منہا لان کل ذلک ظاہر منہا۔ لیکن اس میں یہ کلام ہے کہ یہ مسلم ہے کہ اس پر اجمل ہے کہ عورت اپنا چہرہ اور کف نماز میں کھول سکتی ہے مگر اس سے صرف اثبات ثابت ہوتا ہے کہ چہرہ اور کف کافی نفسہ مستر ضروری نہیں ہے اور وہ بایں معنی غیر عورة ہیں۔ اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان کا اجابت کے سامنے انہما بھی جائز ہے اور مردوں پر ان کا قیاس قیاس مع الفارق ہے کیونکہ مردوں کے جن اعضاء سے ستر فی نفسہ ساقط ہے ان سے ستر عن غیر بھی ساقط ہے بوجہ ضرورت کے کیونکہ ان کیلئے ان اعضاء کے ستر عن غیر میں ہی حرج اور تنگی ہے جو عورتوں کیلئے ستر وجہ کفین فی نفسہ میں برخلاف عورتوں کے کہ وہ ٹھہروں کی بیٹھے والیاں اور پردہ کشیں ہیں ان کیلئے ستر عن غیر میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے ان کے حق میں ستر عن غیر بحالہ باقی ہوگا علاوہ ازیں عورتوں میں ستر اصل ہے اور کشف للعارض اور مردوں میں بالعکس قل اللیس باوری فی اثشاء کلامہ۔ یدون المرأة فی نفسہ عورة بدلیل انہ لا یصح صلاتہا مکشوفة البدن ویدون الرجل بخلافہ صلیٰ ہمیشہ ابن جریر فی الکشاف ایضاً ما یدل علیہ حیث قال فان قلت لہم مطلقاً فی لزیمۃ الظاہرۃ قلت لان سترہا فیہ خروج الخ وهذا یؤشد لہا الی ان الستر فی المرأة هو الاصل والکشف للعارض فقیاس احدہما علی الآخر قیاس مع الفارق۔ اور اس بنا پر ما لم یکن عورة فغیر حرام اظہارہ بایں معنی مسلم ہے کہ اس کا اظہار فی نفسہ حرام نہیں ہے اور بایں معنی مسلم نہیں کہ اس کا اظہار غیر محرم کیلئے جائز ہے۔ پس اس استدلال سے یہ تو ثابت ہو سکتا ہے کہ چہرہ اور کف عورت نہیں بایں معنی کہ وہ اعضاء مکشوفہ فی نفسہ اور ساقطہ الستر ہیں لیکن اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ مآظہر منہا سے مراد ہیں اور نہ یہ کہ ان کا کشف للغير جائز ہے پھر ترجیح کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جبکہ تعارض ہو اور ہم بتا چکے ہیں کہ اقوال مختلفہ اس کی تفسیر میں بطور تمیز کے واقع ہوتے ہیں۔



اور دخول وجہ و کفین مآظہر میں بدالات التزامی ہے نہ کہ بدالات مطابقی پس ان میں تعارض ہے اور نہ ترجیح کی ضرورت۔ گو یہ بات بہت ظاہر ہے مگر ہم مزید قطع حجت کیلئے کہتے ہیں کہ عبد الشریف مسعود بھی زینت ظاہر کی تفسیر مطلق ثبات کرتے ہیں اور کبھی اس کی تفسیر میں صرف رد و بیان کرتے ہیں اور ثبات کے زینت میں داخل ہونے پر خذ و اذینکم عند کل مسجد سے استدلال کرتے ہیں اور عبد الشریف جہاں کبھی اس کی تفسیر میں صرف الحکل والحائض کہتے ہیں اور کبھی الحائض والمسکة اور کبھی الوجهہ کحل العین و خضاب الکف والحائض اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفاسیر بطور تمثیل کے ہیں نہ کہ بطور تصریح کے۔ میں نے ابن جریر کے کلام کو نقل کر کے اس پر اس لئے کلام کیا ہے کہ اس سے معلوم ہو جائے کہ مشہور تفاسیر کا مبنی کیا ہے اور اس کی کیا حقیقت ہے (۱۱) وقال ابن المنیر فی حاشیۃ الکشاف قولہ تعالیٰ ولا یضربن بارجلھن لیعلم ما یخفی عنہن زینتھن فتحقق ان ابداء الزینۃ بعینہ مقصود بالہی لانہ قد نفی عما ہو ذریعۃ الیہ خاصۃ اذا ضرب بالارجل لعل الہی عنہ احد لعلہ ان المرأة ذات زینۃ وان لم تظہر (ای الزینۃ) فضلا عن مواضعہا یہ صاف دلیل ہے۔ اس بات کی کہ لایبیدین زینتھن میں تفصیل عورة وغیر عورة مقصود نہیں ہے بلکہ اصل مقصود سد فرج زنا ہے اور زینت سے اس کے حقیقی معنی مراد ہیں نہ کہ اس کے مواضع۔ (۱۲) وقال فی الکشاف فان قلت لم یذکر اللہ تعالیٰ الاہتمام والاحوال قلت سئل الشیخ عن ذلک فقال لئلا یصفیہا اللہ عند ابنہ والحال کذلک ومعناہ ان سائر القربات یشترک الاب والابن فی المحرمیۃ الا العمر والحال وابناءہما فاذا ارادہا الاب فرما وضعہا لابنہ و لیس بحکم فیدلنی تصورک لہا بالودع نظرک الیہا۔ و ہذا ایضا من الدلائل البلیغۃ علی وجوب الاحتیاط علیہن فی الستر اب مقام مخور ہے کہ جو خدا پر وہ کے باب میں اس قدر دور کی احتیاط سے کام لے وہ عین اس احتیاط کے موقع پر عورتوں کو کیسے اجازت دیگا کہ وہ عام طور پر ناخروں کے سامنے چہرہ کھولیں یہ بھی دلیل ہے اس بات کی کہ لایبیدین زینتھن الا مآظہر منہا میں ابتداء سے کشف للغیر مراد نہیں بلکہ کشف فی نفسہ مراد ہے اس تفصیل کے پڑھنے کے بعد ہر ذی فہم اور منصف مزاج شخص کو اچھی طرح معلوم ہو جائیگا کہ قرآن مجید اسی ایک آیہ میں عورتوں کی جو جس قدر شدید پردہ کا اہتمام کرتا ہے پردہ مروجہ میں اس درجہ کا اہتمام نہیں ہے۔ کیونکہ اقل وہ عورتوں اور مردوں کو غرض بصر کا حکم دیتا ہے پھر عورتوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ بطور خود بھی اخفاء زینت و اعضاء کا اہتمام نہیں اور کسی زینت اور غرض کو کھولے رہیں جس کی شدید ضرورت ہے پھر لایبیدین زینتھن الا لبعولتھن الخ میں حکم دیتا ہے کہ وہ ناخروں کو اپنا چہرہ وغیرہ تو دیکھنا رہے بلکہ نگاہیں دکھائیں۔ کیونکہ لباس بھی زینت میں داخل ہے

پھلے پر بھی بس نہیں کرتا۔ اور لایضربین بارجلھ میں حکم دیتا ہے کہ پہلے تو درکنار وہ زامروں کو اپنے زیوروں کی جھنکار بھی بٹھائیں۔ پس اگر مسلمان اس قدر اہتمام پر بھی پردہ کی مخالفت پڑے رہیں۔ اور مسلمانوں کو اپنی غلط اجتہادوں سے گمراہ کرتے رہیں تو انھیں اختیار ہے وسیع علم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون۔  
ان کے از غم دل گھٹم و بس ترسیدم کہ تو آزرده شوی ورنہ سخن بسیار است والسلام

### خلاصۃ الکلام فی اذان الجمعة بیدینی الامام

یہ امر تو محقق ہے کہ اذان ثانی یوم الجمعہ کی داخل مسجد جائز ہے بلکہ یہی متواتر ہے۔ واذان ودی للصلوة من یوم الجمعة الا یہ۔ النداء الاذان۔ اہ تفہیم نسفی۔ ای اذان لہا اہ بیضاوی اطلاقاً ولہ اذان اذان خارج مسجد واذان بعد بین یدی المنبر اذان اجلس الخطیب علی المنبر اہ تبصرۃ الرحمن والمعتبر اول اذان بعد زوال الشمس سواء کان علی المنبر او علی الزوراء واجب السعی وترک البیع بالاذان الاول لقولہ تطلق فاستمعوا لالی ذکر اللہ وندوا للبیع۔ واختلف الخیر بالاذان الاول قبل الاول باعتبار المشروعیۃ وهو الذی بین یدی المنبر لانه کان اولاً فی زمنہ علیہ السلام وزمن ابوبکر وعمر حتی لحدث عثمان الاذان الثانی علی الزوراء حین کثر الناس اللاحق اذ لا یعتبر الوقت وهو الذی یكون علی المنابر بعد الزوال انھی مستعملی کذلک فی الہدایۃ وحاشیۃ الکفایۃ والعنایۃ وغیرھا من المتن والشرح والحواشی والفتاویٰ فی حاشیۃ الشیخ وجب الذی علی شرح الوقایۃ اذ ثانیاً بل لک جری التواتر من لدن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لہذا الزمان الاذان امام المنبر اہ فی العنایۃ شرح الہدایۃ وکان الحسن بن زید یقول لمعتبر هو الاذان علی المنابر لانه لو انتظر انتظر الاذان عند المنبر تقوۃ اداء السنۃ وسماع الخطبۃ کذا فی تذکیر الاذان (ص ۱۸) وفيہ ایضاً عن ميسوط السريسي والمعتبر اقول بعد زوال الشمس سواء كان علی المنبر او علی الزوراء۔ ان عبارات میں علی المنبر عند المنبر امام المنبر بین یدی المنبر یہ سب الفاظ اس کو ظاہر کرتے ہیں کہ اذان ثانی منبر کے سامنے اور اس کے نزدیک ہونا چاہئے۔ باقی اس قرب کو صنف اول کیساتھ محدود کرنا صحیح نہیں۔ قال فی جامع الرموز واذ اجلس الامام علی المنبر اذان اذاناً ثانیاً بین یدی ای بین الجمعۃ ینسأمتین لیمین المنبر والامام ویسارۃ قریباً منہ ووسطہا بالسکون فیشتغل ما لو اذان فی زاویۃ قائمۃ او حادۃ او منفرجۃ اھ من التنسیط (ص ۱۸) اس میں قریباً منہ کی قید تو ہے لیکن صنف اول کی قید نہیں اور جس عبارت خلاصہ بعض مفتیان رامپور نے صنف اول کی قید کو ثابت کیا ہے اس سے استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ خلاصہ کی صحیح عبارت یہ ہے وبکرۃ البیع والشرع یوم الجمعة اذان الاذان المؤذن والبیع جائز



والاذان المعتبر اذان الخطبة الصف الاول في المقصورة ومنهم من قال ما يلي المقصورة وبه اخذ الفقيه اه  
اور بعض نسخوں میں جو یہ عبارت زیادت لفظی کیساتھ اس طرح ہے والاذان المعتبر اذان الخطبة والصف الاول في  
المقصورة الخ۔ سو یہ زیادہ فیصح نہیں کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اذان خطبہ صف اول میں ہو اور مقصورہ میں ہو  
حالانکہ مقصورہ میں اذان ہوئی ہے امام اور منبر کی مسامتت بالکل فوت ہو جائیگی اور فقہار کے الفاظ مذکور سے معلوم ہوتا  
ہے کہ اذان امام اور منبر کے سامنے ہو۔ کما صرح به في جامع الرموز وقد مر قال الشافعي قول الظاهر ان المقصورة في  
زقاقهم اسم لبیت في داخل الجدار القبلي من المسجد كان يصلي فيها الامراء الجمعة ويمتنعون الناس من دخولها  
خوفا من العدو فعلم هذا اختلاف في الصف الاول هل هو ما يلي الامام من داخل المام ما يلي المقصورة من خارجها  
فاخذ الفقيه بالثاني توسعة على العامة كيلا تفوتهم الفضيلة اه (ص ۵۹ ج ۱) اور ظاہر ہے کہ منبر خارج مقصورہ  
ہوتا ہے پس اذان اگر داخل مقصورہ ہوگی تو اس پر بین یدین الامام یدین یدئ المنبر وعند المنبر وغيرہ کا اطلاق  
صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ عبارت صحیح وہی ہے جو بدون لفظ فی کے اقل لکھی گئی ہے اور الصف الاول فی المقصورہ یہ کلام متقل  
ہے جس میں صاحب خلاصہ نے صف اول جمعہ کی بحث کو بیان کرنا چاہا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اس وقت تکلم فیہ تھا چنانچہ بحر  
میں بھی اس بحث کو لکھا ہے۔ قال ثم عكروا في الصف الاول قبل هو خلف الامام في المقصورة وقيل ما يلي المقصورة  
وبه اخذ الفقيه ابواللیث لانہ يمنع العامة عن الدخول في المقصورة فلا تتوصل العامة الى نيل فضيلة ا  
الاول اه (ص ۵۹ ج ۲) اس بحث کو دیکھتے ہوئے کوئی عاقل ہرگز الصف الاول فی المقصورہ کو اذان خطبہ سے متعلق  
نہیں کہہ سکتا بلکہ یقیناً اس کو کلام متقل ماننا چاہیگا۔ اب رہی یہ بات کہ خطبہ جمعہ کی اذان کے سوا دیگر اذانیں مسجد میں  
بلا کر اہت جائز ہیں یا اس میں کچھ کراہت ہے۔ اس کے متعلق روایات ذیل ہیں۔ قال في رد المحتار لا بد من الصلاة  
عليه وسلم صلى اخر صلوة قاعلا وهم قيام والوبكر يبالغهم تكبيره وبه علم جواز رفع المؤذنين اصواتهم في جمع  
وغيره اي في تبليغ تكبير الامام (يعني الاصل الرفع واملما تعارفوه في زواتنا فلا يبص ان مفسد اذا صياح  
ملحن بالكلام اه من التشبيط ص ۵) وفيه ايضا من السجاية شرح شرح الوقاية لغزای اذان لا يستحب رفع الصوت  
فيه قيل هو الاذان الثاني يوم الجمعة الذي يكون بين یدئ الخطيب لانها لا قامة لاعلام الحاضرین له (ص ۵)  
وفيه ايضا من فتح القدير فالاولى ما عينه في الكافي جامعاً وهو ذكر الله في المسجد ای فی حدودہ لکراہة  
الاذان فی داخلہ ويزاد ايضا فيقال ذكر في المسجد يشترط لها الوقت فيستحب الطهارة فيه وقعا واستحباً  
اذا كان جنباً كالاذان انتهى (ص ۵) وفيه ايضا عن جامع الرموز وفيه ايذان بوجوب الجهر بالاذان للامام

الناس فلو اذن لنفسه خاف لانه الاصل في الشرع كما في كشف المنار وبانه يؤذن في موضع عال وهو سنة  
كما في القنية وبانه لا يؤذن في المسجد فانه مكروه كما في النظم وفي الجلال لا يؤذن في المسجد اوصاف حكمه في  
البعيد عنه (ص) وفي العالم الكبيره وينبغي ان يؤذن على المئذنة او خارج المسجد لا يؤذن في المسجد كذا في  
فتاوى قاضيهما السنه ان يؤذن في موضع عال يكون السمع لجيرانه ويرفع بالصوت كذا في البحر الزاواه  
ان سب من غور كرسى معلوم هو تلبس كبقية اذان مسجدين كبريا كبريت تنزيه ليعني خلاف اولي هو نيس خالي انيس  
اور علت غالباً يه كاذان من رفع صوت زاید اور صلح ہو تلبس اور صلح خود ملحق بالکلام ہے گو صلح بالذکر ہی ہو نیز  
صلح ادب مسجد کے بھی خلاف ہے۔ قال الله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له  
بالقول كجهرة بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم والمسجد محل مناجات الحق ويكون الحق فيه تجاه العبد  
فلا ينبغي الصياح فيه روى عزروا انه يزال اسقع مرفوعاً جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانيتكم وقال في رفع  
اصواتكم واقافة حد ودكم الخ من الترغيب (ص) رواه البيهقي والطبراني وغيرهما اور اذان جمعہ وقت  
خطبہ میں اس قدر جہر و صياح نہیں ہوتا بلکہ وہ تو مثل قامت کے ہوتی ہے اسلئے وہ مسجد میں جائز ہے۔ علاوہ ازیں  
وہ مسجد ہی میں متواتر ہے۔ یہاں کہ حدیث ام زید بن ثابت کے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو زمانہ  
میں بلال مسقف مسجد پر اذان دیتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے لئے مسقف مسجد پر کچھ جہت بلند بنا دیا گیا تھا جو  
مئذنه تھا اور مئذنه پر اذان دینا داخل مسجد بھی بلا کر اہرست جائز ہے کما يشعربہ ماصرفی عبارۃ الصلک کبیرۃ ینفخ  
ان يؤذن على المئذنة او خارج المسجد الخ من التقابل بين المئذنة وخارج المسجد والله اعلم ولعل السرفیه  
كون المئذنة خارجا عن المسجد في نية الباني او الواقف فلا يكون له الحكم المسجد نقل في السعایہ عن طه  
ابن سعد حدثني محمد بن عمر قال سئل معاذ بن محمد عن يحيى بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن  
زائدة قال خبرني من سمع النوار أم زيد بن ثابت يقول كان يتي حول المسجد فكان بلال يؤذن فوقه  
اول ما يؤذن المان بنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المسجد فكان يؤذن بعد علی مسقف المسجد قد رفع  
له شئ فوق ظهره او من التنشيط (ص) وما في حدیث عبد اللہ بن زید انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فاخرج  
مع بلال الى المسجد فالقها علیہ لیناد بلال فانه انذی صوتاً منک قال فخرجت مع بلال الى المسجد فجعلت  
القیها علیہ هو ینادی بها اھ فیصل علی مانی حد ود المسجد اور ایدہ مسقف المسجد و ما رفع له فوقه و الله  
تعالى اعلم قلت قال في المختار في تعريف المكروه هو ضد المحبوب قد يطلق على الحرام وعلى المكروه تحريماً



و علی لمکروه تنزیها وهو ما ترکہ اولی من فعله یرادف خلاف الاولی اھ من التثنیط (صلی) اور عذر کی حالت میں یہ کراہت مرتفع ہو جائیگی مثلاً مسجد کے سوا اذان کیلئے قریب مسجد کے کوئی جگہ نہ ہو۔ قال فی اللہ بعد بیان کراہت قیام الامام فی المحراب وانفرادہ علی اللہ کان وعکسہ ان هذا کلہ عند عدم العذر (واما عند العذر) کجمعة وعید فلو قاصوا علی الرفوف والامام علی الارض و فی المحراب لضیق المکان لہ بکرة اھ قال لشیاعی حکم الحلوانی عزانی اللیث لا بکرة قیام الامام فی الطاق عند الضرورة بان ضاق بالمسجد علی القوم (ص ۶۷ ج ۱) حررہ الاحقر ظفر احمد عفا عنہ ۲۷ شعبان ۱۳۳۵ھ۔

## اقامة الطامة علی زاعمر بقاء النبوة الحقيقية

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بعد حمد و صلوٰۃ عرض ہے کہ اس وقت بعض خول ریزان دین و مروت کذا ہیں مدعیان نبوت کے تمسکات ہیں سے حضرت شیخ اکبر کے بعض اقوال موہم عدم انقطاع نبوت بھی ہیں جن کو نامائے نقل کر کے ناواقفوں کو دھوکہ دیا جاتا ہے دوسرے تمسکات کا جواب تو مبسوط و مفصل و مضبوط و مکمل دوسرے علماء نے کافی سے بھی زیادہ استقلالاً دیکھ کر حق ادا فرما دیا ہے مگر ان اقوال کا کوئی جواب اس شان کا مستقل نظر سے نہ گذر تھا اتفاق سے رسالہ التنبیہ الطربی میں اس بحث کی تحقیق کی ضرورت ہوئی جو بفضلہ تعالیٰ ایک درجہ تک شافی تھی ضرورت و قیہ سے مصلحت معلوم ہوا کہ اس کو ایک مستقل رسالہ کی شکل میں بھی کر دیا جاوے کہ اشاعت آسان ہو اور رسالہ الحال لا قوم میں بھی اس کی کچھ مختصر بحث ہے اس کو بھی اس کی ساتھ شامل کر دیا جاوے چنانچہ یہ مجموعہ ان ہی اجزاء کا ہے (اور مجموعہ کا ایک نام بھی رکھ دیا ہے اقامۃ الطامة علی زاعمر بقاء النبوة الحقيقية العامة۔ اول الحال لا قوم کی عبارت نقل کی جاتی ہے پھر التنبیہ الطربی کی۔ اول کو بوجہ اختصار کے متن سمجھو اور دوسری کو بوجہ بسط کے شرح و علی اللہ اعتقادی و بے استنادی۔

## المستن مقام حادی عشر ملقب بالکلمۃ التامة فی النبوة العامة

فصل عزیزی میں ہے۔ و اعلم ان الولاية هي لفك المحيط العام ولهذا لم تنقطع ولها الانباء العام واما نبوة التشريع والرسالة فنقطعة وفي محمد صلی اللہ علیہ وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعد یعنی مشرعاً و مستمراً لا ولا رسول وهو المشرع. وهذا الحديث قصير ظهور اولیاء اللہ لانه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة فلا ينطو عليه اسمها الخاص بها فان العبد یرید ان لا یشار لہ سید و هو اللہ فاسم الحل لا قوم متعدد مباشر مشتمل ہے ان میں سے ایک بحث ہے ۱۲۵ اس عبارت کے ضروری حصہ کا ترجمہ آئندہ کی سنی کی متصل کتاب اس لکھنا نہیں بلکہ اس کتاب کے

واللہ امر یسر بنی ولا رسول ویسمی بالولی واتصف بهذا الاسد فقال اللہ وری الذین آمنوا وقال و  
 هو الولی الحمید وھذا الاسم باق جار علی عبادہ اللہ دنیا واخرۃ فلم یبق اسم یختص بہ العبد ولا  
 الحق بانقطاع النبوة والرسالة الا ان اللہ لطیف بعبادہ فابقی بھم النبوة العامة التي لا یشترع فیہا  
 اس عبارت میں نبوت کے بقا کا حکم کر دیا۔ جواب یہ کہ شیخ اپنی اصطلاح میں مطلق اخبار عن العلوم کو نبوت عامہ کہتے  
 ہیں اور اس نبوت کے احکام مثل نبوت مشہورہ کے نہیں ہیں کہ اس کے علوم بھی قطعی نہیں ہوتے چنانچہ شیخ نے خود اس  
 بحث میں اس تفاوت کی تصریح کر دی بقولہ وھذا الحدیث (یعنی لابی بعدی) قصہم ظہور اولیاء اللہ لانه یتضمن  
 انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ اھ۔ اس میں تصریح ہے کہ بنی ذوق عبودیت میں (کہ منہتی مقامات ولایت ہے)  
 سب سے بڑھا ہوا ہے اور اس سے یہی معلوم ہوا کہ یہ بحث کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من  
 حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص میں اس کی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ  
 بنی کی عبودیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا کہ قصہم ظہور معلوم ہوتا ہے۔  
**الشرح۔ الاعترا ب مذہبہ**

قال الشیخ فی الفصل العزیزی من الفصوص واعلم  
 ان الولاية هي المغاک المحيط العام ولهذا لم تنقطع  
 ولها الابناء العام واما نبوة التشريع والرسالة  
 فمتقطعة وفي محمد صلى الله عليه وسلم فقد انقطعت  
 فلا بنی بعد یعنی مشرعا ومشرعا له ولا رسول و  
 هو المشرع۔ وھذا الحدیث قصہم ظہور الاولیاء  
 لانه یتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامة الى  
 قوله الا ان اللہ لطیف بعبادہ فابقی لھم النبوة  
 العامة التي لا یشترع فیہا اھ (الحال لا قوم مقام حادی)

شیخ نے فصوص کے فص عزیزی میں کہل ہے کہ جانا چاہئے کہ وہاں  
 ایک فلک محیط عام ہے اور اس واسطے وہ منقطع نہیں ہوئی۔ باقی  
 نبوت تشریع اور رسالت منقطع ہے۔ اور وہ (نبوت و رسالت)  
 محمد علی اللہ علیہ وسلم پر اگر منقطع ہو گئی پس آپ کے بعد نہ کوئی  
 بنی ہے خواہ وہ صاحب تشریع ہو یا مشرع لہ ہو (یعنی کسی صاحب  
 تشریع کا نائب ہو کہ اس کی نیابت کیلئے اس کو صاحب تشریع  
 کیا گیا ہو یعنی آپ کے بعد کسی قسم کا بھی بنی نہیں) اور نہ کوئی رسول  
 ہے اور وہ صاحب تشریع ہے (مراد تشریع سے احکام کی وضع ہے  
 خواہ شرع جدید ہو یا کسی شرع سابق مستقل کے موافق ہو جیسا

کہ آئمہ اقرباب کی سرنخی میں بحوالہ رسالہ شہاب کے فتوحات سے مع تصریح اس تعمیم کے آویگا اور اطلاق سے تعمیم پر دلالت کرنا ولی متعذر  
 عبارات آویگی۔ اور اس حدیث نے اولیاء کی مکرر قول دیں۔ کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے عبودیت کا مل  
 لہ۔ رسالہ التبیہ الطبرہ چند اعتراضات و جوابات پر مشتمل ہے جس میں اعتراض کو بہتان اور اقتراب تبیین کیا گیا ہے ان میں سے ایک  
 اعتراض و جواب یہ ہے کہ لہ۔ رسالہ مشرف المطابع تھانہ بھون سے ملتا ہے۔ قیمت



تاکہ کا ذوق منقطع ہو چکا ہے یہاں تک مضمون چلا گیا ہے مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر لطف فرماتے والے ہیں۔ اس لئے ان (بندوں) کو  
(خواہ اولیاء بھی نہ ہوں، نبوت عامہ کو جس میں شریع (بالتفسیر المذکورہ آنفا) نہ ہو باقی رکھا ہے) جیسا کہ آئندہ کی اقتراب کی سرخی میں مطلق  
تبلیغ سے رسالت کا اطلاق باب ثامن ثلاثین و اربع مطلق اجازت الشی (بقید کونہ نافعاً) سے نبوت کا اطلاق باب ثامن و خمسون مائتہ میں آتا ہے،  
ف۔ اس عبارت سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ انھوں نے نبوت کے بقا کا حکم کر دیا جو معارض ہے نصوص ختم نبوت کے۔

## الاقتراب (۱۸)

قال الشيخ في ابواب المعاشع و ثلاثمائة اعلم ان الوحي لا ينزل  
به الملك على غير قلب نبى صلا ولا يامر غير نبى بامر  
الهي الى قوله فاقطع الاموال على بانقطاع النبوة  
والرسالة (صحیح خاص ثلاثون جزءاً) وقال الشيخ  
اعماله يوطع للمصلح الاسلام الذي سلمه على نفسه بالواد  
على السلام الذي سلم به على نبیه لانه لو عطف عليه  
لسلم على نفسه من جهة النبوة وهو باب قد سده  
الله تعالى كما سد باب لرسالة عن كل مخلوق محمد  
صلی الله علیه وسلم الى يوم القيمة و قد بين بهذا انه لا مشقة  
بيننا وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه في المرتبة  
التي لا ينبغي لنا فابتدأنا بالسلام علينا في طرنا من غير  
عطف انتهى و قلت في هذا القول من الشيخ رحمه الله  
افتري عليه ان كان يقول لقد حجرا بين امة واسعة  
يقول لا نبی بعدی (کبریت علی هامش البواقيت ج ۱)  
ص ۱۰۰ وقال في شرح الترجمان الاستواء اعلم ان مقام  
النبی ممنوع لنا دخوله وغاية معرفتنا به من طریق  
الارث النظر اليه كما ينظر من هو في اسفل الجنة الى  
من هو في عليا كما ينظر اهل الارض الى كوكب السماء

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو میں کہا ہے کہ جانا چاہئے کہ  
فرشتہ وحی لیکر بجز قلب نبی کے کسی پر نازل نہیں ہوتا اور غیر نبی  
کو کسی امر الہی کا حکم دیتا ہے پس اوامر الہیہ انقطاع نبوت و رسالت  
سے منقطع ہو چکے ہیں۔ (اھیں تصریح ہے نبوت اور رسالت کے منقطع  
ہو جانے کی نیز اس کی بھی کہ نبی کے سوا کسی پر وحی و حکم الہی نازل نہیں  
ہوتا جیسے فرشتہ نبی پر لیکر نازل ہوتا تھا) اور شیخ نے (باب شہد  
میں) فرمایا ہے کہ مصلی نے جو السلام علینا کو السلام علیک یا ایہا  
النبی پر دوا کی ساتھ عطف نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر عطف کرتا  
تو دگوا، اپنے انفس پر نبوت کی حیثیت سے سلام بھیجتا حالانکہ باب  
نبوت کو اللہ تعالیٰ تمام مخلوق سے بواسطہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے  
قیامت تک کیلئے بند کر چکا ہے جیسا کہ رسالت کو بند کر چکا ہے اور  
اس سے یہ بات متعین ہوگئی کہ ہمارے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
کے درمیان کوئی مناسبت نہیں، کیونکہ آپ ایسے مرتبہ میں ہیں  
جو ہمارے لئے کسی طرح زیبا نہیں اس لئے ہم نے السلام علینا کو اپنی  
طور پر بدون عطف کے ابتداء کر دیا اس عبارت میں نبوت اور رسالت  
دونوں مسدود ہو چکی تصریح ہے اور اسی پر السلام علینا پر واد نہ  
لانیکہ نکتہ کو متفرع کیا ہے نیز عدم مناسبت بھی یکک ثابت ہوا  
اس لئے کہ حضور کے بعد اگر کوئی نبوت کی ساتھ متصف ہوتا تو حضور

وقد بلغنا عن الشيخ أبي يزيد أنه فتح من مقام النبوة  
قد رخم ابرة تحلياً لا دخلاً فكاد ان يخرج حرف (و زاد  
في الهامش عن الكبريت في مد من ج (۱۷) بعد نقل  
هذا القول مانصه فكن ب والله من افترى على الشيخ  
وخاب مسعاك) وقال في الباب الثاني والستين  
اربعة من الفتوحات اعلم انه لا ذوق لنا في مقام  
النبوة لنكلم عليه انما نكلم على ذلك بقدر ما عطينا  
من مقام الارث فقط لا نه لا يصح لاحد من دخول  
مقام النبوة وانما نراه كالنجم على السماء (مبحث ثانی  
و اربعون مد ج ۱۷) وقال في الباب الثالث والخمسين  
وثلاثمائة اعلم انه لم يجئ لنا خبر الهی ان بعد رسول الله  
صلى الله عليه وسلم وحشي يبع ابداناً حتى لا الهام  
قال الله تعالى ولقد اوحى اليك والي الذي ير من قبلك  
ولم يدكر ان بعد وحيا ابدل (مبحث ثانی سادس و  
اربعون ج ۲۰) وفي رسالة الشهاب لبعض الاجاب  
عن الفتوحات (ج ۳۰ مد) فابقي الاولياء اليم بعد  
ارتقاء النبوة الاتعريفات والشدات ابواب الاقوال  
الاطمية والنواهي فمن ادعاه ابدل محمد صلى الله عليه وسلم  
فهو مدعى شريعة اوحى بها اليه سوا عواطف بهاشر عنا  
او خالف اه مثلاً وقال فلم انه مابقي الاولياء الا وحی  
الا الهام (كبريت على الهامش ج ۱۷) وقال في الباب  
الواحد عشر من الفتوحات بعد كلام طويل اعلم ان الملائكة

میں اہد اس میں بوجہ نبوت کے اشتراک ایسی بے مناسبتی نہ ہوتی  
اسی پر امام شرفانی بطور تفریح کے فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں  
کہ شیخ کے اس قول میں اس شخص پر وہ ہے جس نے شیخ پر افتراء کیا ہے  
کہ وہ کہتے تھے کہ (نحوذ بالشرا) ابن آمنہ نے لابی بعدی کہہ کر  
ایک سو بیس چیز کو (یعنی نبوت کو) تنگ کر دیا (یعنی اسکے ختم ہونے  
کا حکم کر دیا حالانکہ وہ ختم نہیں ہوئی وہ افتراء ظاہر ہے کہ خود  
شیخ اس کے خلاف کی گئی قد تصریح و تاکید کی ساتھ تائید کر دے  
ہیں اور ترجمان اشواق کی شرح میں فرمایا ہے کہ نبی کے مقام میں  
ہم لوگوں کا داخل ہونا ممنوع ہے اور ہماری انتہائی معرفت بطریق  
وراثت اس مقام کے متعلق یہ ہے کہ اس کی طرف اس طرح نظر  
کر سکیں جیسا جنت کے نیچے درجہ والا اس شخص کی طرف نظر  
کر گیا جو اعلیٰ علیین میں ہے اور جیسے اہل جن کو کبار کی طرف  
نظر کرتے ہیں۔ اور ہم کو شیخ ابایزید کا یہ واقعہ پہنچا ہے کہ اُن کیلئے  
مقام نبوت میں سے ایک سو بیس کے ناکہ کے برابر گھل گیا تھا اور وہ  
بھی کشف کے طور پر نہ کہ اس مقام میں داخل ہونیکے طور پر نہ۔  
اس سے جل جائیکہ قریب ہو گئے اس میں تصریح ہے کہ لوہار  
مقام نبوت میں داخل نہیں ہو سکتے۔ سو اگر وہ نبوت کی ساتھ  
متصف ہوتے تو داخل نہ ہونے کے کیا معنی انصاف تو بدوں  
دخول کے ممکن نہیں اور اسی لئے اس قول کو نقل کر کے امام  
شرفانی کہتے ہیں کہ واللہ جس شخص نے شیخ پر افتراء کیا وہ کاذب  
ہے اور اس کی سبھی ناکام ہے اور فتوحات کے باب میں چار سو با  
میں فرمایا کہ جانا چاہئے کہ ہم کو مقام نبوت میں نہ اچھی ذوق نہیں

کتابنا ما قبل الرسالة ان هذه العبارة في النسخة المصرية في الباب العاشر ثلاثمائة في معرفة منزلة الصلوة الرومانية من محفظة الموصوف  
۱۲



یاقی النبی بالوحی علی حالین تارة یازل علی قلبہ تارة  
یلقیہ فی صورۃ جسدیہ من خارج الی زقال وھذا باب  
اغلق بعد موت محمد صلی اللہ علیہ وسلم فلا یفتقر لاحد  
الی یوم القيمة ولكن بقی الاولیاء وحی الالہام الذی لا  
تشریع فیہ انا ہو بفساد حکم قال بعض الناس بصحة  
دلیلہ ونحو ذلک فیجعل بہ فی نفسہ فقط الخ (مبحث  
خامس ثلثون ص ۲۷) وقال یضمان الباب لحادی  
والعشرین من الغتمحات ص قال ان اللہ تعالی امرہ  
بشیء فلیس ذلک تصحیحہ وانما ذلک تلمیس لا الامر  
من قس کلام وصفہ وذلک باب مسدود  
الناس (مبحث خامس وثلثون ص ۲۷)۔

تاکہ ہم اس پر کلام کر سکیں اس پر ہم صرف اسی قدر کلام  
کر سکتے ہیں جس قدر ہم کو مقام ارت سے عطا ہوا ہے کیونکہ  
ہم میں سے کسی کو مقام نبوت میں داخل ہونا ممکن نہیں ہم  
اس کو اس طرح دیکھتے ہیں جیسے نجوم کو آسمان پر اس میں  
اولیاء اللہ سے ذوق نبوت تک کی نفی کر دی جو فواح اقصاء  
سے بہت ادر ہے تو القاصات کی نفی تو اس سے بدرجہ ابلغ  
ہو گئی اور باب تین سو تیریں میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہے کہ ہمارے  
پاس کوئی شرعی دلیل اس پر نہیں آتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
کے بعد وحی احکام کا وجود ہو یا اسے لئے صرف وحی الہام ہے جو  
وحی حقیقی مصطلح شرعی سے عام ہے جیسے آیت میں شہد کی مکھی  
وحی ثابت فرمائی گئی ہے آگے اس وحی حقیقی کی نفی پوچھ ل فرماتے

ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ حقیقی آپ کی طرف اور آپ سے پہلے لوگوں کی طرف وحی بھی گئی اور یہ نہیں ذکر فرمایا کہ آپ کے بعد  
کبھی بھی وحی ہے (اس میں وحی حقیقی کی نفی تصریحاً بھی فرمادی اور الہام کے وجود کو صبر کے ساتھ فرما کر بھی وحی حقیقی کی نفی کر دی)  
اور رسالہ شہاب میں فتوحات سے نقل کیا ہے کہ آج بعد از قناع نبوت کے اولیاء کیلئے بجز خاص طرز کی تعلیمات  
کے جن کی مثال عنقریب آتی ہے اور جو کہ احکام نہیں ہیں چنانچہ ان کی انتقام کی دلیل اوپر گزری ہے اور اب بھی آتی ہے  
اور کچھ باقی نہیں رہا اور امر و نہی الہیہ کے ابواب بند ہو گئے ہیں پس جو شخص بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کا دعویٰ کرے  
وہ (وحی) شریعت کا دعویٰ کرتا ہے جس کی اس طرف وحی کی گئی ہے خواہ ان اوامر و نہی میں وہ ہمارے شرع  
کے موافق ہو خواہ مخالف ہو در حال میں ماعی وحی شریعت کا ہے کیونکہ شریعت ان ہی اوامر و نہی کا نام ہے  
اور وحی شریعت منقطع ہو چکی ہے اور انبیاء کی ساتھ یہی وحی خاص تھی اور شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ بس معلوم ہوا کہ اولیاء  
کیلئے صرف وہ وحی رہ گئی جو الہام کہلاتا ہے بکون الاضافۃ للبیان۔ اور فتوحات کے چودھویں باب میں ایک کلام  
طویل کے بعد فرمایا ہے کہ فرشتہ نبی پر دو حالت پر وحی لاتا ہے کبھی تو اس کے قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی اس کے پاس  
خارج سے صورت جسد میں آتا ہے۔ آگے کہا ہے کہ یہ ایک باب سے جو وفات نبوی کے بعد بند کر دیا گیا اور قیامت تک  
کسی کیلئے نہ کھلے گا۔ لیکن اولیاء کیلئے وہ وحی جس کی حقیقت الہام ہے باقی رہ گئی ہے جس میں شریعت دینی احکام نہیں ہے

وہ صرف ایسی باتوں سے متعلق ہوتا ہے جیسے کسی مسئلہ کی عدم صحت جس کی دلیل کی صحت کے بعض لوگ قائل ہو گئے ہوں اور اسی کے مثل اور کوئی بات (وہ مثال موعود قریب کی عبارت بالائیں دی ہے) پس وہ اس پر اپنی ذات خاص میں عمل کرتا ہے (وہ بھی ظنی طور پر کما بقدر فی محلہ اور دوسروں پر بھی حجت نہیں تو اس کا درجہ مجتہد کے اجتہاد سے بھی کم ہوا کیونکہ وہ مقلد کیلئے حجت ہے چنانچہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب ۵۶ کے تحت میں نقل کروں گا اور ظاہر ہے کہ ایسے الہام سے کون شخص نبی ہو سکتا ہے کیانی کا درجہ مجتہد سے بھی کم ہو کر رہا ہے۔

اور فتوحات کے اکیسویں باب میں فرمایا ہے کہ جو شخص یہ کہے اللہ تعالیٰ نے اس کو کسی امر کا حکم دیا ہے سو وہ صحیح نہیں یہ محض تلبیس ہے اس لئے حکم دینا کلام کی قسم اور صفت ہے اور اس کا (یعنی کلام کا) دروازہ تمام آدمیوں کے آگے بند کر دیا گیا ہے کہ وہاں تک کسی کی رسائی نہیں ہو سکتی خلاصہ یہ کہ جس قسم کی وحی انبیاء پر ہوتی تھی وہ بالکل مسدود ہے (۱) ان عبارات میں مقصود مقام یعنی نبوت و رسالت و وحی حقیقی کے انقطاع کی اس قدر تصریح ہے کہ اس سے فوق متصور نہیں چنانچہ ہر عبارت کے تحت میں ساتھ ساتھ بقدر ضرورت اس کی تفسیر بھی کی گئی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جس وحی کو شیخ باقی اور عام کہہ رہے ہیں وہ بمعنی الہام ہے جو اولیاء کو ہوتا ہے شیخ اپنی اصطلاح میں اس کو وحی کہتے ہیں اس اصطلاح لغت کے موافق اور قرآن مجید میں بھی وارد ہے۔ کہوہ تکوا و سنی ربک الما الخ قولہ تکوا خدا جینا لا ایتک ما و سنی چنانچہ اگر مطلق نبوت و وحی نبوت کی دلیل ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام کی والدہ ماجدہ بالا جماع نبی ہوتیں پس منکرین نبوت اس کی وحی کی تفسیر الہام ہی سے کرتے ہیں۔ اسی طرح جس نبوت یا رسالت کو عام کہتے ہیں وہ بھی بمعنی لغوی ہے یعنی اخبار تبلیغ بمعنی حقیقی جس کو شیخ نبوت تشریعی سے تعبیر کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک حدیث کی تفسیر میں حافظ قرآن کیلئے عطا نبوت کو کہا معنی پر غمخوار کر کے اس میں اور نبی میں فرق بتلاتے ہیں جو مستلزم ہے نفی نبوت کو ورنہ عطا نبوت کے بعد نبی نہ ہونے کے کیا معنی کہ محکم الاجتماع بن النقیضین ہے وہ قول تفسیری یہ ہے:-

(ترجمہ) شیخ نے اس حدیث کے متعلق کہ جو شخص قرآن مجید حفظ کر لیتا ہے اس کے دونوں پہلوؤں کے درمیان میں نبوت داخل کر دی جاتی ہے فرمایا کہ فی صدرہ یا من عینہ یا فی قلبہ کیوں نہیں فرمایا وجہ یہ کہ یہ رتبہ نبی کا ہے ولی کا نہیں یہاں تک مضمون چلا ہے کہ ولی نہ جو ولایت کا اکتساب کیلئے تو صرف نور نبوت میں

وقال فی حدیث من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوۃ  
بین جنبہ۔ انما لم یقل فقد ادرجت النبوۃ فی صدرہ  
او بین عینہ او فی قلبہ لان ذلک رتبۃ النبی  
لا رتبۃ ولی الی قولہ فما اکتسب لولایۃ الالباشی  
فی النبوۃ (کبریٰ علیٰ لها مش ص ۲۶)۔

اسی طرح مطلق تبلیغ سے رسالت کا اثبات کرتے ہیں چنانچہ باب ثامن و ثلاثین میں فرماتے ہیں:-



لما اُغلق اللہ تعالیٰ باب الرسالۃ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ذلک من اشد ما تجرعت الاولیاء مرارۃ لا نقطاع الوصلۃ بینہم و بین من یكون واسطۃ ہم الی اللہ تعالیٰ فوجہم علی حق تعالیٰ بان البقی علیہم اسم الولی الی ان قال ولما علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان فی امتہ من تجرع کاس انقطاع الوحی والرسالۃ فجعل لخواص امتہ نصیباً من الرسالۃ فقال لیملغ الشاہد الغائباً فامرہم بالشیخ لیمصل علیہم اسم الرسل (مبحث سادہ واربعون ص ۴۴)

جب اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رسالت کا دروازہ بند فرمادیا تو یہ امر ان سب امور میں سخت تر ہوا جن کی تلخی کو اولیاء نے بشکف گلے سے اتارا اس لئے کہ ان کے اور ایسے لوگوں کے درمیان جو ان کا واسطہ الی اللہ ہوتے انھیں قطع ہو گیا پس حق تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اس طرح کہ ان پر اہم دلی کا باقی رکھا اور یہ مضمون یہاں تک چلا گیا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ بھی ہیں جو انقطاع وحی کے کاسہ کو ناگوار محسوس کر رہے تھے تو آپ نے اپنے خواص امت کیلئے رسالت کا ایک حصہ تجویز فرمایا۔

اور عموماً فرمایا کہ حاضرین (یہ احکام غیر حاضرین کو پہنچادیں۔ پس ان کو تبلیغ کا امر فرمایا تاکہ ان پر رسل کا اہم صادق آ سکے۔ دیکھئے اس عبارت میں مطلق تبلیغ کو رسالت فرمادیا جیسا کہ بنا بر غایت بعض تفاسیر پر ملائکہ کو جن فرمادیا گیا اس آیت میں (جَعَلُوا أَبْنَاءَ وَبَنِينَ الْجَنَّةِ نَسَبًا) بمعنی الاستتار یا بعض اقوال پر بالعکس چنانچہ ف ۳ میں بعض قول اس باب میں آتے ہیں اور اس سبب بڑھکر یہ کہ جامعیت انسانیت کو اصطلاح میں التہیت کہا جاتا ہے چنانچہ ف ۳ میں یہ بھی مذکور ہوگا بلکہ معنی نبوت کو تو شیخ نے اتنا عام فرمایا کہ کسی موجود کو بھی اس سے خالی نہیں چھوڑا۔ چنانچہ باب خامس ختمین و ماتہ میں فرماتے ہیں:-

اعلم ان النبوة التي هي لا اخلاص عن مٹی سادیہ و کل موجود عند اهل الكشف والوجود لکن لا یطلق علی احد منهم اسم نبی ولا رسول الا علی الملئکہ الذین هم رسول فقط (کبریٰ علی لعمامش ص ۱۱)

جانتا چاہئے کہ نبوة جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خبر دینا پہل کشف و وجود کے نزدیک تمام موجودات میں سرایت کر چو کہے کیونکہ وہ اپنے کشف سے ہر موجود کو بعض حقائق کی خبر دیتے ہو پاتے ہیں، لیکن ان میں سے کسی پر (جو بالمعنی الشرعی نبی و رسول نہیں) نبی یا رسول کا لفظ اطلاق کیا جادینا۔ بجز ان ملائکہ کے جو رسل ہیں (ان پر لفظ رسل بولا جاوے گا اور وہ فی العتر ان اللہ یطیع من الملائکہ رسلہ و من الناس طویلہ یطعن علیہم اسم الانبیاء)۔ (ترجمہ ختم ہوا)

دیکھئے اس قول میں نبوت کو تمام مخلوقات کیلئے کیسے ثابت فرمادیا اور ساتھ ہی اس کی تفسیر بھی بتلادی کہ انجاء من الشیء یہی ہے جو اس قول میں فرمایا کہ غیر انبیاء و رسل بالمعنی الشرعی پر باوجود ثبوت معنی

عام نبوت و رسالت مجازیہ کے نبی اور رسول کا اطلاق نہ کیا جاسکتا تھا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس سے ایہا م معنی حقیقی اصطلاحی شرعی کا ہوتا ہے اور یہ سخت بے ادبی ہے حضرات انبیاء علیہم السلام کی شان میں جو کہ شرعاً بھی حرام ہے اور عرفاً بھی کسی فعل کے صدور سے صغیرہ و صغیرہ کا استعمال نہیں کیا جاتا مثلاً کسی نے کوئی کام ایسا کیا جو اکثر ڈپٹی کلکٹر کیا کرتا ہے مثلاً اردلی نے کسی سائل کی درخواست ڈپٹی کلکٹر کی اجازت سے اس کے خاص کبس میں رکھ دی تو اس فعل کی نسبت تو اس ڈلی کی طرف جائز ہے کہ اس نے کبس میں درخواست رکھ دی ہے۔ مگر اس کو ڈپٹی کلکٹر کہنا صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح غیر نبی و غیر رسول کی نسبت بالمعنی اللغوی المجازی شرعاً یہ کہنا ناجائز ہوگا کہ ان میں نبوت اور رسالت کی شان بطور نیابت کے ہے مگر ان کو رسول و نبی کہنا ناجائز نہ ہوگا اور اس مضمون کو شیخ نے باب ثالث و بعین کے جواب خامس و عشرین میں حضرت شیخ عبد القادر جیلانی سے قریب مفضل نقل فرمایا ہے اور موافقت فرمائی ہے عبارت اسکی یہ

وقد كان الشيخ عبد القادر الجيلاني يقول اوتي  
الانبياء اسم النبوة واوتينا القعب اى حجر علينا  
اسم النبى مع ان الحق تعالى يخبرنا فى سرائرنا  
بمعانى كلامه وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم  
(مبحث خامس وثلاثون مائة).

شیخ عبدالقادر جیلی فرماتے تھے کہ انبیاء و نبوت کا نام (بطور عہدہ کے) دینے کے اور ہم محض عنوان ملحق دینے کے معنی ہم پر بھی کا نام جائز نہیں رکھا گیا باوجودیکہ حق تعالیٰ ہم کو ہماری باطن میں اپنے کلام اور اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معانی کی خبر دینا ہے (جو کمالات نبوت میں سے ایک کمالات ہے مگر محض کوئی کمال باوجود نیابت کے عطا ہونا اصل میں شراک کو مستلزم نہیں)

اس کی شرعی مثال ایسی کہ یہ تو کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو بعض غیوب کا علم عطا فرمادیا۔ مگر ان انبیاء کو عام کہنا جائز نہیں کہ صفت و وجہیں خاص، حق تعالیٰ کیساتھ سیطرچ یہاں یہ کہنا تو جائز ہو گا کہ اولیاء کو بعض کمالات نبوت حق تعالیٰ نے عطا فرما دیئے۔ مگر ان اولیاء کو بھی کہنا جائز نہ ہو گا۔ الحمد للہ خود شیخی کی تصریحات سے تمام شبہات شیخ کیمتعلق بھی اور مسئلہ کے متعلق بھی رفع ہو گئے بلکہ خود وہ عبارت بھی جو منشأ اعتراض کلیدی اور زیر عنوان اعتراض نقل کی گئی ہے جو اگلے ٹکڑی کافی ہے  
اسی طرح اس معیت سے سابقہ جو محبت ہی نبوت رسالت کے تفاضل کا وہ بھی مقصود مقام پر ایک دلیل ہے چنانچہ دونوں کی تقریر میں آتی ہے اور اس تحقیق سے ان اہل ضلال و اضلال کا بھی ابطال ہو گیا جو شیخ کے کام سے کسی حمار کے علیسے ہونیکے دعوے کی تائید کرتے ہیں جس پر بیساختہ پشعزران پر اتلے سے بنائے بصاحب نظرے گوہر خود را بہ عیسے نواں گشت بقصد یق خرے خند  
و اب اس دعوے کی یہ حالت رہ گئی ہے و قوم یدعون وصال لیلے + ولیلی لا تقدر لہم بذالک +

وان شئت تفصيل الكلام على باطل هذا المدعى فحليلك بالرسائل المشاعة في الباب من مدعى دار العلم في ديوبند ومن الخائضاه الرحمانية في مونكير. والله في الهداية وهو يتولى الصالحين. ٢ فائدة اخرى



کے ذرا قبل جہاں اس عبارت کا ترجمہ ہے فیعل بہ فی نفسہ فقط۔ وہاں میں نے اس عبارت سے ایک وعدہ کیا ہے کہ یہ مضمون ایک خاص عنوان کے شیخ کے کلام سے بھی مختصر یہ نقل کروں گا اس کو نقل کرتا ہوں۔

شیخ نے باب میں سو انتہائی مسجع مجتہدین میں کلام طویل کے بعد فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہدین ہی حقیقت میں انبیاء کے وارث ہیں کیونکہ وہ اجتہاد کی حیثیت سے انبیاء و رسل کے منازل میں ہیں۔ اور یہ اس طرح ہے کہ ان کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام میں اجتہاد کو جائز فرمایا ہے۔ اور یہ امر شائع ایک تشریح ہے پس ہر مجتہد اپنے تشریح اجتہادی کی حیثیت سے مصیب ہے جیسا ہر نبی معصوم ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مجتہدین کے لئے اجتہاد کو عبادت بنا دیا وہ صرف اس لئے ہے کہ ان کو بھی تشریح کا ایک ایک حصہ نصیب ہو جائے اور اجتہاد میں ان کا قدم راسخ ہو جاوے اور آخرت میں کوئی شخص (دورہ محمدیہ میں) بجز ان کے نبی

صلی اللہ علیہ وسلم کے ان پر مقدم نہ ہو پس اس امت کے جو علماء شریعت محمدیہ کی نظر میں انبیاء و رسل کے صفوں میں مشورہ ہو گئے نہ موصو ام میں دیکھے نبوت عامہ مجازیہ کیساتھ جن کو موصوف کہا گیا ہے ان کو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف ان ہی کی ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریح میں اور علماء مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریح میں دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے تو ان انبیاء و رسل کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اس نبوت مجازیہ کا اندازہ کر لیا جائے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصہ تشریح کا نصیب ہوتا ہے۔ اس کی تفسیر دوسرے قول میں خود فرماتے ہیں۔

شیخ نے فتوحات کے باب جنائز میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجتہدین کی وحی ان کے اجتہاد میں رکھی۔ کیونکہ مجتہدین نے وہی حکم کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کو اس کے اجتہاد میں بتلایا اور اسی واسطے اللہ نے مجتہد پر اس کو حرام فرمایا ہے کہ وہ اس

قال فی الباب التاسع والستین وثلاثمائة بعد کلام طویل فی مدح المجتہدین فعلہ ان المجتہدین ہم الذین وثقوا الانبیاء حقیقۃ لانہم فی منازل الانبیاء والرسول من حيث الاجتہاد وذلك لانہ صلی اللہ علیہ وسلم اباح لہم الاجتہاد فی الاحکام وذلك تشریع عن امر المشرع فکل مجتہد مصیب من حيث تشریح بالاجتہاد كما ان کل نبی معصوم قال غا قبحہ اللہ المجتہدین بذلک لیمحصل لہم نصیب من التشریح و ثبت لہم فیہ القام الراسخۃ ولا یتقدم علیہم الاخوة سوی نبیہم صلی اللہ علیہ وسلم فتشیر علیہم حدیث الامة حفاظا لشریعتہ المحمدیۃ فی صفو الانبیاء والرسول لانی صفو الامم (صحیح تاسع واربعون ۲۹۰)

صلی اللہ علیہ وسلم کے ان پر مقدم نہ ہو پس اس امت کے جو علماء شریعت محمدیہ کی نظر میں انبیاء و رسل کے صفوں میں مشورہ ہو گئے نہ موصو ام میں دیکھے نبوت عامہ مجازیہ کیساتھ جن کو موصوف کہا گیا ہے ان کو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف ان ہی کی ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریح میں اور علماء مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریح میں دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے تو ان انبیاء و رسل کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اس نبوت مجازیہ کا اندازہ کر لیا جائے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصہ تشریح کا نصیب ہوتا ہے۔ اس کی تفسیر دوسرے قول میں خود فرماتے ہیں۔

قال فی باب الجنائز من الفتوحات وجعل وحی المجتہدین فی اجتہادہم اذا المجتہد لہ بحکم الانبیاء ارادہ اللہ تعالیٰ فی اجتہادہ ولذا لا یحرم اللہ تعالیٰ علی المجتہدین ان یخالف ما ادی الیہ الاجتہاد

كما حرم على المرسل ان يخالف ما اوحى به اليهم فعلم  
ان الاجتهاد نفقة من نفقات التشريع مما هو عين  
التشريع الى ان قال فعلمنا ان المجتهد لا الانبياء  
من حيث تصرفه في الشارع لهما كل ما اجتهدوا فيه  
وجعل حكما شرعية انتهى راجعاً ناسخ اربعون

امر کی مخالفت کرے جس امر تک اس کا اجتہاد پہنچا ہے جیسا  
رسولوں پر حرام کیلئے کہ وہ اس امر کی مخالفت کریں جو ان پر  
وحی کیا گیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اجتہاد ایک شعبہ ہے تشریع کے  
شعبہ میں سے عین تشریع نہیں ہے۔ یہاں تک مضمون چلایا  
ہے کہ مجتہدین انبیاء کے مشابہ ہو گئے اس طرح سے کہ

شارع نے ان کے اجتہادی احکام کو ثابت رکھا ہے اور اس کو حکم شرعی قرار دیا ہے۔

آس عبارت میں بتلایا کہ اجتہاد عین تشریع نہیں ایک شعبہ ہے تشریع کا نیز اس عبارت میں اجتہاد کو وحی  
کہا ہے حالانکہ یقیناً وحی بالمعنی الشرعی نہیں ہوا ولذا کہا البام تو اس سے بھی کم درجہ ہے جیسا کہ مذکور ہوا کہ وہ دوسرے  
کے لئے حجت بھی نہیں تو اس کو وحی کہنا بالمعنی الشرعی الحقیقی کیسے ہو گا اور بعض بزرگوں کے کلام میں جو خاص قیود  
کیساتھ علوم کشفیہ کی صحت اور خاص شرائط کی ساتھ البام کا مومن غن تبلیس ہونا مذکور ہے لہذا تو وہ متفق علیہ  
نہیں ہیں بجز ان قیود و شرائط کا اجتماع نادر ہے والناور کالمعدوم۔ دوسرے صحت امن سے حجت شرعیہ لازم نہیں۔

دیکھئے اور اکالت جو اس اکثر حالات میں صحیح اور غیر ملتبس ہوتے ہیں مگر باستثناء مواقع اعتبار شرع کے فی نفسہ  
حجت نہیں مثلاً شمس کے قمر سے اعظم ہونیکا اور اک غلطی اور التباس سے محفوظ ہے مگر اس کا اعتقاد شرعاً غلط  
نہیں اگر کوئی کہے کہ قمر اعظم ہے شمس سے مگر زیادہ بعید ہونے سے چھوٹا نظر آتا ہے تو عاصی نہ ہو گا البتہ رویت بطلان  
میں اس انداک کا شرع نے اعتبار کیا ہے وہاں حجت ہو گا اور کشف و البام کے اعتبار کی کوئی شرعی دلیل نہیں لہذا  
حجت نہ ہو گا اور قیاس کی حجیت کی دلیل ہے وہ حجت ہو گا۔ ف ۳۔ فائدہ اولی میں جہاں شیخ کا یہ قول ہے لہذا

اغلق الله باب الرسالة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اس کے ترجمہ کے ذیل میں وعدہ کیا گیا ہے کہ جن پر بلا لکھا گیا  
ہو نیکی باب میں اور بعض مراتب انسانہ پر لفظ الہیہ لفظ کو جانیکے باب میں کچھ اقوال نقل کئے جاویں گے سو ان کو نقل کرتا ہوں

قال لقاشانی فقد بان لنا ان الاعتراض والطعن  
في ادم لم يصد ر من ملائكة المعبودات الخ لا نزاع  
لا يكون الامن ركب من الطبايع الاربع لهما اجزاء  
من التضاد اذا المتكون منها لا يكون الا على حكم الاصل  
ينتهي قال بعضهم لعل مراده بموالات الملائكة

قاشانی نے کہا ہے تم پر ظاہر ہو گیا کہ آدم علیہ السلام کے باب میں  
اعتراض اور طعن ملائکہ جبروت کھاد نہیں ہوا کیونکہ تمام اس  
صاحب ہو سکتا ہے جو عناصر اربعہ مرکب ہو چونکہ ان عناصر میں  
تضاد ہے کیونکہ چیز ان سے منکون ہوگی وہ اپنے اصل سے  
پر ہوگی۔ بعض نے کہا ہے کہ غالباً قاشانی کی مراد ان ملائکہ سے



المقاطین بین السماء والارض نوع من الجن سماهم ملائكة اصطلاحاً (مبحث مادم و تلوون ص ۱۶)  
وفی تفسیر البیضاوی ولان ابن عباس روی عن  
الملائكة ضرباً بیاوالدون يقال لهم الجن الخ

جو کہ سماء و ارض کے درمیان رہتے ہیں جن کی کوئی نوع ہوگی نہ کہ  
اپنی اصطلاح میں ملائکہ کہدیا اور تفسیر بیضاوی میں ہے کہ ابن  
عباس نے روایت کیا ہے کہ ملائکہ کی ایک قسم ہے جن میں توالد و  
تناسل بھی ہوتا ہے اور ان کو جن کہا جاتا ہے۔

تو جس طرح جن پر ملائکہ کا اطلاق اور ملائکہ پر جن کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی طرح شیخ اپنی اصطلاح میں جو لغت کے  
قریبے نبوت اور رسالت اور وحی کو معنی عام پر اطلاق کرتے ہیں اور فصوص کے فصل اول میں یہ عبارت ہے۔ فص  
حکمة الهيئة فی کلمة ادمية یعنی خلاصہ ان علوم کا جو متعلق ہے مرتبہ الہیہ سے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ یعنی ذات آدمیہ  
میں وہ الحلال اقوام میں محقر نے تحقیق کر دیا ہے کہ الہیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اس سے مرتبہ جامعیت کہ الہی فی  
اور یہ اصطلاح موجب کوشش نہ ہونا چاہیے کہ عبد کے لئے اہمیت ثابت کر دی۔ یہ اصطلاح ہے ولا مشاعرۃ فی الاصطلاح  
جیسے حکماء حکمت الہیہ ان علوم کو کہتے ہیں جو ان موجودات کے متعلق ہو جو مادہ سے مستغنی ہوں جو خارجی ہیں بھی اور وجود  
ذہنی ہیں بھی اور ان موجودات میں بعض ممکنات بھی ہیں۔ اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو کوشش نہیں ہوتا کہ ایس جیسے  
اس عبارت میں عبد کے لئے اہمیت کا حکم کر دیا بنا، علی الاصطلاح الخ اس اسی طرح بخیر بنی کیلئے نبوت کا حکم کر دیا  
بنا، علی الاصطلاح الخ اس اور اسی اصطلاح کو عارف رومی نے اپنے ان اشعار میں استعمال فرمایا ہے۔ (عک دفتر  
چہارم سرخی رادن ابو الحسن خرقانی بعد از وفات بایزید) ۵ لوح محفوظ است اور پیشوا۔ ۶ اربع محفوظ است محفوظ از  
نے نجوم ست و نہ دل ست و نہ خواب بد و وحی حق و التدری علم بالصواب + از پے رو پوش عامہ در بیان + وحی دل  
گویند اور احوالیاں + وحی دل گیرش کہ منظر گاہ اوست + چوں خطا باشد چو دل آگاہ اوست + (الابیات الاربعہ)  
بہاں منتہی کامل یعنی بایزید کے کشف و الہام کو وحی کہا اور وحی دل گویند میں اس کا اصطلاح ہونا ظاہر فرما دیا  
اور رو پوش عامہ مفسر باخفاء عن العوام میں دو مصلحتوں کی طرف اشارہ فرمایا۔ ۱ تسلیم کا اہتمام سے بچنا اور مخاطب کا  
ایہام سے بچنا اور محفوظیت عن الخطا کی تحقیق فائدہ (۲) کے اخیر میں گذر چکی (عک دفتر چہارم سرخی خطا با معمران دنیا

نفس اگر چہ زیرک است و خوردہ داں  
آب وحی حق بدیں مردہ رسید  
مکہ اش و دنیا سرت اور مردہ داں  
شد ز خاک مردہ زندہ پدید  
تو بدان گلگونہ طال بقاش  
تا نیاید وحی ز وعزہ مباش

(الابیات الثلثہ) یہاں متوسط بلکہ مبتدی سلوک کے ذکر و خروج عن الوسط النفسانی تو استاد میں بھی حاصل ہو جائیگا

احوال وہار دات کو وحی فرمادیا (۱) دفتر اول مسخری کشتن زرگر با اشارہ الہی بود الخ (۲) او کشتش از برائے  
 طبع شاہ جہانیا یاد امر و الہام آئمہ + آنکہ از حق یا بد او وحی و خطاب + ہر چہ فرمایہ بود بحین صواب (التبیین) یہاں الہام  
 تصریفات تکوینیہ کو وحی فرمادیا جو انون ہے الہام تعریفیات تشریعیہ سے جن کا او پر کے اشعار میں فکر ہے اور اس مقام پر  
 حضرت ہرشدی کا ایک ملفوظ مروی بتائی میرے ہاتھ کا لکھا ہوا بین السطور ملا۔ وحی دو قسم باشد گاہے بملک گاہے بقلب  
 یہ اشارہ ہے تحقیق مذکورہ ابتدائے اقتراب ہذا کی طرف۔ اعلم۔ ان الملک یا قی الہی بالوحی الخ یعنی الہام غیر نبی کا بعض  
 وارد ہوتا ہے تلقی عن الملک نہیں ہوتا اور قلب مراد یہاں بھی اور آیات ادنیٰ کے لفظ وحی دل میں بھی مطلق باطن ہے لہذا  
 یعارض ما مر فی ابتدائے من قولہ انما لم یقل الخ اور آیات اخیرہ میں جو لفظ اسر مذکور ہے یہ اسر تکوینی ہے پس معارض  
 نہیں عبارات نافیہ الہام امر و نبی مذکورہ فی ابتداء الاقتراب کی ساتھ اور قطع نہ اس سے واقعہ احم سابقہ کا ہے کما دل  
 قوال الرومی فی مبداء الفصہ بود شاہے در زمانے پیش ازین فلا اشکال فی التمیم فافہم حق العہم والقع فی الوہم۔  
 ف۔ اس اقتراب میں جو عبارات شبہ کو منظور قاذف کرتی ہیں ان کے علاوہ اس سے قبل کے اقتراب میں جس مسئلہ کی  
 تحقیق ہے وہ بھی مفہوم اس شبہ کو دفع کر رہا ہے کیونکہ اگر نبوت ہر ولی کے لئے ثابت ہوتی تو اس عبارت کے کوئی معنی  
 نہ ہوتے۔ فالکلام فی رسالۃ النبی مع ولایتہ لانی رسالۃ ونبوتہ مع ولایتہ غیرہ جو مع ترجمہ کے اس مقام میں  
 گزر چکی ہے کیونکہ ایسے ولی کا تو تحقق ہی نہ ہوتا جو نبی ہو اس سے ترقی کر کے کہتا ہوں کہ جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا  
 اس میں اگر غور کیا جاوے وہ خود شبہ کو پیدا نہیں ہونے دیتی کیونکہ اس میں اول تصریح ہے کہ جو چیز منقطع نہیں ولایت  
 ہے جس کو انبیا عام بمعنی الاخبار سے منسب کیا ہے پھر اس کے مقابل نبوت و رسالت کو منقطع کہا ہے اور تشریح کی قید سے  
 شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ محقق ہو چکا ہے کہ ہر نبوت حقیقیہ تشریعی بمعنی نقصن لاحکام ہوتی ہے پس یہ قید واقعی ہے اسکی  
 بعد کہا گیا ہے وهذا الحدیث قصہ ظہور الاولیاء لانی یتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ للناعۃ جو مع ترجمہ کے  
 اسی اقتراب میں گزری ہے وجہ دلالت یہ کہ اگر نبوت حقیقیہ عام ہوتی تو عبودیت کاملہ تامہ جو لوازم نبوت سے ہے منقطع  
 کیوں ہوتی پھر اولیاء کو حسرت انقطاع کیوں ہوتی۔ ف۔ اس اقتراب کے شروع میں شیخ کا ایک قول مع ترجمہ  
 نقل کیا گیا ہے لاذق لنا فی مقام النبوة لننکلم علیہا انما ننکلمہ لذلک بقدر ما نعطینا من مقام الارش  
 اس پر ایک دوست مجھ سے سوال کیا کہ فصوص میں تو کمالات انبیاء ہی کے متعلق علوم پر کلام کیا ہے یہاں  
 کلام کی نفی کیسے کر رہے ہیں میں نے جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفی اس کلام کی ہے جو ذوق سے ناشی ہو اور جو  
 کلام واقع ہوا ہے یہ محض نقل ہے جس کا ماخذ کشف ہے جس کو فصوص کے خطبہ میں ذکر کیا ہے رأیت رسول اللہ



صلی اللہ علیہ وسلم و بیہ کتاب فقال انہذا کتاب فصوص الحکم خذہ و اخرج بہ الی الناس الخ پس کوئی تعارض نہ رہا  
وہذا اخر ما اوردت ابراہمہ فی ہذا الباب دو فقہانہ کما کان یشتہی قلبی والحمد للہ الہادی الی الصواب۔

## رسالہ جزل کلام فی عزل الامام

سوال بعض احادیث میں تعارض کا شبہ ہوتا ہے اس کو رفع فرما دیا جاوے۔ اول احادیث نقل  
کی جاتی ہیں پھر شبہ کی تقریر کی جائے گی۔ **حدیث اول**۔ عن عبادۃ بن الصامت قال باعنا  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی السمع والطاعة فی العصر والیسر والمنشط والمکرہ وعلی اثرۃ علینا وعلی ان  
لا تتنازع الامراہلہ وعلی ان نقول بالحق ایما کنا لا نخاف فی اللہ لومة لائمہ و فی روایۃ وعلی ان لا تنازع الا  
اہلہ الا ان تروا کفرا بواحدکم من اللہ فیہ برہان متفق علیہ۔ **حدیث ثانی** عن عوف بن  
مالک الاشجعی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال خیارا فیکم الذین یحبونکم و یحبونکم و یصلون علیکم  
و یصلون علیکم و شرارکم الذین تبغضونکم و تبغضونکم و تلعنونکم و یلعنونکم قال قلنا یا رسول اللہ اذن  
تباہرہم عند ذلک قال لا ما الا موا فیکم الصلاة لا ما اقاموا فیکم الصلوة الا من دل علیہ من دال فواکد یا قی  
مشرکاً من معصیۃ اللہ فلیکرہ ما یاتی من معصیۃ اللہ ولا ینزع من یدہا من طاعة رواہ مسلم۔

**حدیث ثالث** عن ابی ذر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من فارق الجماعة شبرا فمدرج فی  
بقعہ الاسلام من عنقہ رواہ احمد ابو داؤد۔ **حدیث رابع** عن عرجۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
یقول انہ سیکون عنات و عنات فمن اراد ان یفرق امرہنہ الامۃ و ھی جمیع فاضربوک بالسیف کثما من  
کان رواہ مسلم۔ **حدیث خامس** عن ابی سعید الخدری عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان  
راى منکم منکر فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ وذلک اضعف الایمان  
رواہ مسلم و کما فی المستدرک الثالث فی باب الاعتصام بالکتاب والسنة و اخرها فی باب الامر بالمعروف  
والباقی فی کتاب الامارۃ والقضاء شبہ کی تقریر یہ کہ حدیث اول میں مخالفت امام کی حد کفر صریح کو  
فرمایا گیا ہے اور حدیث ثانی میں ترک صلوٰۃ کو۔ اور حدیث ثالث میں مطلق مفارقت جماعت کو۔ (دو کو بعض  
احکام کما یفہم من قولہ شبرا فمدرج حکم ترک اسلام فرمایا ہے جس کا حکم اوپر معلوم ہو چکا ہے جس کے اطلاق میں امام بھی  
داخل ہے اور اسی طرح حدیث رابع میں مطلق تفریق جماعت کو مبیح ضرب بالسیف فرمایا ہے جس میں تفریق  
بھی عام ہے گو بعض ہی احکام میں ہو اور مفرق بھی عام ہے گو امام ہی ہو اور اسی طرح حدیث خامس میں مطلق منکر





منا العصیة. لکفر فلا بصیرتین علی السلطان الا اذا وقع فی الکفر الظاهر والذی یتصور حمل رواية الکفر علی ما اذا  
کانوا الذناتعة والعلویة فلا ینالعه بالقبح فی الولاية بلا اذا ارکبها لکفر وحمل رواية العصیة الی ما اذا کان  
المنازعة فیما عدا الولاية فإذ لم یقدح فی الولاية منازعة فی العصیة بان ینکر علیہ برفق ویتوصل الی تثبیت الحق  
بغیر عنف وفعل ذلك اذا کان قادراً ونقل بن الدین عن الراؤدی قلل الذی علیہ العلماء فی امراء الجور ان یرقی  
علی خلعة بغیر فتنة ولا عام وجب الا فالواجب الصبر وعز بعضهم لا یجوز عقول الولاية لقاسق ابتداء فان احدث  
جوراً بعد ان کان عدلاً فاختلج فی جوار الخرج علیہ والصحیح المنع الا ان یکفر فیجب الخروج علیہ اور اگر مانع ثانی  
پر شبہ کیا جائے کہ بعض علماء نے مطلق منکرات کو مؤثر فی جواز الخرج مانا ہے چنانچہ شوکانی نے باب الصبر علی جور الائمة میں  
نقل کیا ہے وقد استدل القائلون بوجوب الخروج علی الظلمة ومنازل تمام السیف ومکاتھم بالقتال  
بعومات عن الکتاب والسنة فی وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنکر اس کا جواب وہ ہے جو خود شوکانی نے اس  
قول کے نقل کے بعد دیا ہے بقوله ولا شک ولا ریب ان الاحادیث التي ذکرها المصنف فی هذا الباب و ذکرناھا  
اخص من تلك العومات مطلقاً وضع متواترة المعنی كما یعرف ذلك من له ائمة بعلم السنن اور اس جواب  
پر شبہ یہ ہو سکتا تھا کہ اگر یہ جواب صحیح ہے تو بعض حضرات سلف نے ائمہ جو پر خروج کیوں کیا۔ اس کا جواب شوکانی نے  
متسلل یوں دیا ہے ولکن لا ینبغي لمسلم ان یحط علی من خرج من السلف الصالح من العارضة وغیرہ علی ائمة التجویر ثم  
فعلوا ذلك بل جہلاً منہم وہم اتفقوا علی طوع السنة والکفر علی الله صلی الله علیہ وسلم من جماعة ممن جاء بعدہم من  
اهل العلم اھ اور حضرت شاہ ولی اللہ نے ازالۃ الخفا کے مقصد اول کے فصل اول میں دوسرے واضح عنوان سے  
جواب ارشاد فرمایا ہے اور اوپر کے مجمل جواب کو بھی اس طرف راجع کر سکتے ہیں اس طرح کہ شوکانی کے کلام میں  
جو عذر مبہم ہے وہ شاہ صاحب کے کلام میں مفسر ہے وحقولہ و اگر آں تاویل مجتہد فیہ است نہ قطعی ابطلان آں قوم  
بجاء باشند در زمان اول حکم این قوم حکم مجتہد خطی بود ان خطا فله اجوچون احادیث منع بنی کہ صحیح مسلم وغیرہ  
مستفیض بہت ظاہر شد واجماع امت بران حقہ گشت امروز حکم بعضیاں باغی کنیم اھ حاصل اس جواب کا یہ  
کہ جن بزرگوں سے خلاف منقول ہے وہ قبل انعقاد اجماع ہے اس لئے ملامت نہیں لیکن بعد میں اس پر اجماع منعقد  
ہو گیا اب کسی کو اس کا خلاف جائز نہیں اس تقریر سے دونوں مانع پر سے شبہ مرفع ہو گیا اور ثابت ہوا کہ وجہ  
اقل پر تطبیق نہیں ہو سکتی پس وجہ ثانی متعین ہو گئی یعنی یا دلالت میں کلام کیا جاوے یا بر تقدیر دلالت اس کو  
مؤثر کی طرف راجع کیا جاوے چنانچہ ایک ایک حدیث کے متعلق عرض کرتا ہوں حدیث ثانی میں ترک صلوة

اس زمانہ میں کفر ہی کی علامت تھی پس اس کا حاصل کفر ہی ہو جائے شد زنا کو فہما نے شعار کفر فرمایا ہے اس سے تمام احکام کفر کے جاری کر دیے جاویں گے۔ اور اس زمانہ میں ترک صلوٰۃ کی علامت کفر ہونے کی تائید ان احادیث سے ہوتی ہے عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین العبد و بین الکفر ترک الصلوٰۃ رواہ مسلم وعن برید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العبد الذی بیننا و بینہم الصلوٰۃ فمن ترکہا فقد کفر رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وعن حمید اللہ بن شعث قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یرون من الاعمال ترکہ کفر اذ غیر الصلوٰۃ رواہ الترمذی (مشکوٰۃ کتاب الصلوٰۃ) اور حدیث ثانیہ میں مفارقت جماعت کے مفہوم کا تحقق اول تو خارج علی الامام و بدعتہ میں زیادہ واضح ہے نسبت ترک امام لبعض الاحکام کے اور اقل وجہ احتمال تو ہی گیا اور اگر عموم سے حدیث کو امام کے لئے بھی شامل کہا جاوے تو اوپر شکوفانی کے اس قول میں اس کا جواب ہو چکا ہے ولایب ان الاحادیث الخ اور حدیث رابع کی تفسیر خود ایک دوسری میں وارد ہے جو مشکوٰۃ میں اسی کے بعد متصل عرقہ ہی سے بروایت مسلم مروی ہے ولفظہ وعنه قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من اتاکہ وامرکہ جمیع علی رجل واحد یرید ان یشق عصاکہ او یغرق جماعتک فافتلوا رواہ مسلم۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تفریق سے مراد تفریق الجماعۃ عن اطاعت امام واحد ہے جس کو زیادہ توضیح مسلم ہی کی ایک اور حدیث سے ہوتی ہے کہ وہ بھی مشکوٰۃ میں اسی کے قبل متصل مذکور ہے ولفظہ عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا بویع الخلیفتین فافتلوا (الاخر منہما دھار) اور حدیث خامس میں اقل تو وہ جواب ہے جو اوپر شکوفانی کے قول میں گنڈا ثانی امر بالمعروف مستلزم خروج نہیں پس اس میں بھی دلالت نہیں اگر کہا جاوے کہ تغیر بالید کا مدلول بجز قتال کے کیا ہو سکتا ہے جواب یہ کہ اول وہ مشروط ہے قدرت کی ساتھ اور قدرت مطلق قدرت مراد نہیں ورنہ عدم استطاعت تغیر بالید کا بھی تحقق ہی نہ ہو گا کیونکہ مطلق قدرت تو ہر شخص کو حاصل ہے خواہ اس کا انجام کچھ ہی ہو بلکہ مراد وہ قدرت ہے جس کے استعمال پر کوئی فتنہ ناقابل برداشت مرتب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ رعیت کو ایسی قدرت بادشاہ پر نہیں ہے تو اگر تغیر بالید مراد قتل کا بھی ہو تو عدم استطاعت کے سبب وہ مامور بہ نہیں۔ اور دوسرے نصوص سے وہ ماذون فیہ بھی نہیں۔ ثانیاً مراد فتنہ ہی مسلم نہیں تغیر بالید کا تحقق اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کے ساتھ مثلاً کوئی تصویر ذی روح کی رکھی ہے اس شخص نے اس کو توڑ پھوڑ دیا یا شراب کا شیشہ رکھا ہے اس نے اس کو گرادی یا تو اگر کسی کو اس کی ہمت ہو اس کو اجازت ہے بہر حال اس سے خروج کا اذن لازم نہیں تا اور



یہ تفسیر ہے اس حدیث کی جو مشکوٰۃ باب الامر بالمعروف میں بروایت بہیقی مروی ہے۔ نقطہ عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه تصيب لعمري في اخر الزمان من سلطانهم شدا من لا يخرج منه الا رجل عرف دين الله يجاهد عليه بلسانه ويده وقلبه فذلك الذي بقى له السوابق ورجل عرف دين الله قصد وجهه ورجل عرف دين الله فسكت علي فان لم يكن من يعمل الخير جبه عليه ان من يعمل باطلا بغضه اليه فذلك لا يخرج من البطان كلكه اور یہ بھی اس وقت جب اس کی سند صحیح ہو ورنہ اگر اس کی سند ضعیف ہو تو معارضہ ہی نہیں اور حاجت تاویل ہی نہیں۔ یہاں تک احادیث کی شافی تطبیق اور اس کے ضمن میں اصل مسئلہ کی کافی تحقیق ہو گئی آپ مناسب لوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے متعلق کچھ ضروری فروع و لواحق اقوال فقہار سے نقل کر دیے جاویں تاکہ احادیث مذکورہ و دیگر احادیث باب کی مزید تعلیسیں اور ان کے مدلولات کی غالب تعلیسیں ہو جاوے اور بعض میں جو ایہا متعارض ہو سکتا ہے وہ بھی مرتفع ہو جاوے کیونکہ ان اقوال میں بطور استدلال کے اس قسم کی بہت سی احادیث کی قرض ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ فقہار نے ان احادیث کے کیا معنی سمجھے ہیں اور معانی احادیث کے سمجھنے میں بروئے شہادت اکابر امت فقہار کے برابر کوئی طبقہ اہل علم کا نہیں سمجھا گیا کما نقل الترمذی عن الشافعی فی قولہ ملائکہ لیس لفضل المیت عندنا من عوق ولس لذلک صفة معلوقہ و لکن یتطہر اہ مانصہ و کذلک قال الفقہاء و ہذا علم معارف الحدیث (باب ملجاء فی غسل المیت) وہ فروع و لواحق یہ ہیں اور تمیزاً للقبض اس میں بہت امور محلہ امامت کے احکام اور اقسام کو لے لیا ہے اولاً وہ اقسام بشکل جدول بھی اور عبارت میں بھی لکھے جاتے ہیں اس کے بعد احکام ذکر کئے جاویں گے وہ اقسام یہ ہیں۔

## آخر محل بالامامة

عذر		منکر	
اختیاری یعنی خلع بلا سبب	غیر اختیاری مثل مرض مانع عن العمل و اسر مستد و عجز عن العمل	کفر	فسق
			غیر متعدی الی غیر مثل شرپ خمر وغیرہ
ع	غ	ع	متعدی یعنی ظلم بافذا الاموال اجتہاد کا غیر اجتہاد کا
ع	غ	ع	بالا کراہ علی المعصیۃ

یہ کل سات قسمیں ہیں امور محلہ امامت کی۔ قسم اول۔ عذر اختیاری یعنی اپنے کو بلا سبب امامت سے

معزول کر دے۔ قسم ثانی۔ عذر غیر اختیار کی جیسے کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو جائے جو اعمالِ ماضی سے منع ہو جیسے  
جنون یا آندھا بہر گوئی ہو جائے یا کفار کیساتھ میں اس طرح اسیر ہو جائے کہ زمانہ ضرورت تک اس کی خلاصی کی امید  
نہ ہو یا اس میں کام کرنے کی صلاحیت نہ ہو یا نہ رہے یا رعایا کو باندھ سکے۔ قسم ثالث۔ نعوذ باللہ کافر ہو جاوے  
خواہ بکفر تکذیب جو خواہ بکفر عناد و مخالفت خواہ بکفر استخفاف و استقبحاح امور دین کی مابعدہ فی اول باب  
المرتد من الدن والمختار ورد المختار ولنقتصر علی نقل بعض ادب الایمانہ قال فی المسایرة وبالجملة فقد ضل  
التصدیق بالقلب ادب القلب واللسان فی تحقیق الایمان امور الاخلال بها اخلال بالایمان اتفاق اکثر  
السجود لصنم، قتل نبی، والاستخفاف به وبالصحف والكعبة وكذا مخالفة او انکار ما جمیع علیہ بعد العلم  
به **الافتراق**۔ ایل علان التعمد بق مفقود الی قوله ثم قال والاعتبار العظیم للمنافی الاستخفافات کفر الحنفیة  
بالاعمال کبيرة وافعال تصد من المتخفین لدلالة علی الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء علی بل ظن  
علی ترک سنة استخفاؤا بها بسبب انه علمها النبی صلی اللہ علیہ وسلم زیادة اذا استقیح بها کمن یستقم من آخر جمل  
بعض العامة تحت حلقه احفاد شاربہ اہ قلت رای الشامی ویظهر من هذا ان ما کان لیل الاستخفاف یکفر به  
ان لم یقصد الاستخفاف اہ۔ البتہ اگر قبل عزل توہ کرے تو کفر کا حکم مرتفع ہو جائیگا احکام آخرہ میں تو فوراً اور  
احکام دینیہ میں جبکہ قرآن و آثار سے اظہار میں فی التوبہ پر قلب شہادت کے کما صرح بهذا الشرط فی توبة قائم  
الطریق والمرتد بقوله حتى یوب الی القول بل ویظهر سیما الصلحاء وبقولهم حتی یظهر علیہ التوبة وبقولهم  
حتى یظهر علیہ انما التوبة ویری اذہ مخلص وبقولهم حتی یری علیہ خشوع التوبة ومحال المخلص کن فی الدن  
المختار ورد المختار قلت والعلمه صون المسالین عن صرح القاطع والمرید ان لم یخلصا وهذا الضمیر من السلطان  
اعظم ان لم یخلص فاشترط فیہ اذی قسم رابع۔ ایسا فسق اختیار کرے جو اس کی ذات تک محدود نہ ہو جیسے  
زنا و شرب خمر وغیرہ میں مبتلا ہو جاوے۔ قسم خامس۔ ایسا فسق اختیار کرے جس کا اثر دوسرے دل تک متوہی  
ہو جس کو ظلم کہتے ہیں اور اس ظلم کا محل صرف مال ہو یعنی لوگوں کے مال ناحی لینے لگے مگر اس میں اشتباہ جواز کا بھی ہو سکتا ہے  
جیسے مصالح سلطنت کے نام سے ٹیکس وغیرہ وصول کرنے لگے۔ قسم سادس۔ یہی مالی ظلم کرے مگر اس میں جواز کا  
بھی اشتباہ نہ ہو بلکہ صریح ظلم ہو۔ قسم سابع۔ فسق متعدی یعنی ظلم اختیار کرے اور اس کا محل مظلومین کا دین ہو یعنی  
۱۔ امور دین خواہ معمول ہوں یا فروع فرائض و واجبات ہوں یا حسن و سخیات عبادت ہوں یا مادیات حتی کہ رانہ کی ہیبت مسنونہ  
۲۔ قصد استخفاف ہو یا دلالت ملاحظہ ہو در مختار رد المختار کی عبارت مشنولہ من دنا اعتباراً لتظیم احفاد شاربہ تک ہما اشرف علی ۴





ظلم السلطان ولا یمتنع عنه لا یبغی للناس معاونة السلطان ولا معاونة منہم۔

**العبارة الثامنة۔** فی رد المختار قوله افترض علیه اجابته ثم اذا امر العسكر بامر فہو علی وجہ ان علوا انہ نفع بقیین اطاعة وان علوا خلافہ کان کان لہم قوة وللعاد دونہم لا یطیعون وان سلكوا الزہم اطاعتہ وتمامہ فی الذخیرة قوله فی المبتغی الخ موافق لہما من جامع الفصولین مثلاً فی السراج لکن فی فتح مجیب علی کل من اطاق الدفع بن یقاتل مع الامام الا ان اید واما يجوز لہم القتال کاظمیہم او ظلم غیرہم لا مشہد فیہ بل یجب ان یعینوہم حتی ینصفہم ویرجع من جورہ۔

**العبارة التاسعة بخلاف ما اذا کان الحال مشتبہا ان ظلم مثل تحمیل بعض الجبايات التي للامام اخذها والحق الضرب بالدفع ضرراً عند منہ۔** **العبارة العاشرة۔** قلت ويمكن التوفيق بان وجوب اعانتهم اذا لم یکن امتناع عن بغیہ والا فلا كما یغیدہ قول المبتغی ولا یمتنع عند فاعل اہ قلت وعبارة جامع الفصولین ما فی اول باب البغاة من رد المختار تحت قول رد المختار فی تعريف البغاة وشرعاً ہم الخارجون علی الامام الحق بغیر حق فلو بحق فلیسوا ببغاة وقلمہ فی جامع الفصولین اہ ما نصہ قوله وتمامہ فی جامع الفصولین حیث قال فی اول الفصل الاول بیانہ ان المسلمین اذا اجتمعوا علی امام وصاروا امنین بہ فخرج علیہ طائفة من المؤمنین فان فعلوا ذلك لظلم ظلمہم بہ فہو لیسوا من اهل البغی وعلیہ ان یتروک الظلم ویتصفی ولا یبغی للناس ان یعینوا الامام علیہم لان فیہ اعانة علی الظلم ولا ان یعینوا تلك الطائفة علی الامام ایضاً لان فیہ اعانة علی خروجہم علی الامام اہ

آب ہر قسم کا حکم بیان کرتا ہوں۔

**قسم اول کا حکم۔** اس میں اختلاف ہے بقولہ فی العبارة الثالثة اما خلعہ بنفسہ بلا سبب فقیہ خلاف **قسم ثانی کا حکم۔** معزول ہو جاوگا۔ بقولہ فی العبارة الثانية۔ لہجہ عن فہرہم لا یصیر لہما ما و فی العبارة الثالثة والجئون المطبق علی قوله بمصالح المسلمین۔

**قسم ثالث کا حکم۔** معزول ہو جاوگا اور اگر جہاد نہ ہو بشرط قدرت جہاد کر دینا علی الاطلاق واجب ہے بقولہ فی العبارة الثالثة كالردة۔ مگر اس میں شرط یہ ہے کہ وہ کفر متفق علیہ بدلیل الحدیث الاول کفر ابو احازم کہ من الله فیہ برہان مع النقام الاجماع المذکور سابقاً اور جس طرح اس کا کریم



قطعی ہو اسی طرح اس کا صدور بھی یقینی ہو مثل رویت عین کے نہ کہ محض روایات ظنیہ کے درجہ میں کما دل  
 علیہ قولہ علیہ السلام الاتوا المراد بہ رویت العین بدلیل تعدیۃ الی مفعول واحد۔  
 تنبیہ۔ کسی امر موجب کفر کی دلالت علی الکفر یا اس امر موجب کفر کا ثبوت قرآن مقامیہ یا مقالیہ  
 کے اختلاف سے مختلف نہ ہو سکتا ہے اور خود قطعیت بھی کبھی مختلف نہ ہو سکتی ہے کحرمۃ مذكور  
 التسمیۃ عاملاً۔ اسی طرح کبھی اجماع بھی مختلف نہ ہو سکتا ہے چنانچہ عدم الغزال بالفسق پر جو  
 اجماع ہے خود یہ اجماع بھی مجمع علیہ نہیں ہے کما قال النووی فی باب وجوب طاعة الامراء  
 من شرح مسلم قال القاضی وقد ادعی ابو بکر بن جہاد فی هذا الاجماع وقد ارد علیہ  
 بعضهم هذا الی قولہ وقیل ان هذا الخلاف کان اولاً ثم حصل الاجماع علی منع الخروج  
 علیہم واللہ اعلم۔ اس صورت میں ہر عامل اپنے عمل میں معذور ہو گا اسی طرح ایک اور صورت  
 میں بھی رائے کے اختلاف میں مساع ہے وہ یہ کہ عبارت خامسہ میں تعارض مصالح کے وقت اخف المضربین  
 کے تحمل کا حکم کیا گیا ہے تو ممکن ہے کہ دو شخصوں کا اجتہاد مضرت مختلفہ کے اخف و اشد ہونے میں مختلف ہو  
 کما سیاق فی تقریر دفع الشبهة الاولى وہ یخلف کثیر من الاشکالات من اختلاف جماعات الفقہاء  
 فی مثل هذه المقامات قسم الرابع کا حکم۔ اگر بدون کسی فتنہ کے آسانی سے جدا کر دینا ممکن ہو جدا کر دیا جاوے  
 اور اگر فتنہ کا اندیشہ ہو صبر کیا جاوے۔ لقولہ فی العبارة الاولى و یجوز بہ الا لغتۃ الخ و لقولہ فی  
 العبارة الرابعة ولكن یمحق العزل ان لم یستلزم فتنۃ اور اگر نہ ہی عن العزل کی صورت میں اس پر  
 کوئی خروج کرے تو عامۃ مسلمین پر اس کی نصیرت واجب ہے خاص کر جب امام حکم بھی کرے لقولہ فی العبارة  
 السادسة فاذا خرج جماعة مسلمون الخ قسم خامس کا حکم۔ اطاعت کرے لقولہ فی العبارة  
 التاسعة بخلاف ما اذا کان الحال مشتبہاً الخ قسم سادس کا حکم۔ اپنے اوپر سے ظلم کا دفع کرنا  
 ہا ئز ہے اگرچہ قتال کی نوبت آجائے۔ لقولہ فی العبارة الثامنة الا ان ایدوا ما یجوز لہم القتال الخ  
 و لقولہ فی العبارة العاشرة فان فعلوا ذلك بظلم ظللہم بہ الخ اور صبر بھی جائز ہے بلکہ غالباً اولی  
 ہے لظاہر ما روی مسلم عن حذیفۃ فی حدیث طویل الخبر فیہ عن ائمة الجور قلت کیف اصنع یا  
 رسول اللہ ان ادرکت ذلک قال سمع و تطیع و ان ضرب ظہرک و اخذ مالک فاسمع و اطع رباب  
 وجوب ملازمة جماعة المسلمين الخ و قال النووی و فی حدیث حذیفۃ هذا الزوم جماعة مسلمین

امامہم و وجوب طاعتہ وان فسق و عمل المعاصی من اخذ الاموال و غیر ذلک فنجب طاعتہ فی غیر معصیۃ۔ اور اوپر کی تاہن و عاشر عبارتوں میں جو جواز قتال اور ان مقاتلین کا باغی نہ ہونا مذکور ہے قتال للخرج نہیں ہے بلکہ للدفاع ہے اور حدیث میں جو فاسق و اطع کا مرتبہ جو ظاہر او جو ب کیلئے ہے اس وجوب مع و طاعت کی تفسیر عدم خروج ہے پس ان عبارات میں اور حدیث میں تعارض نہیں مگر چونکہ یہ دفاع بھی صورتہ خروج تھا لہذا صبر کی اولویت ظاہر ہے کہ اس میں اپنے دین کا شبہات سے استبراء ہے جس کی فضیلت احادیث میں آئی ہے اور یہ حکم تو خود مظلومین کے قتال کا تھا باقی دوسروں کے لئے امام کے مقابلہ میں ان مظلومین کی اعانت کر مایا ان کے مقابلہ میں امام کی اعانت کرنا سو امام کی اعانت تو اس صورت میں بالاتفاق حرام ہے باقی مظلومین کی اعانت کرنا اس میں جامع الفضولین اور نسخ کی عبارات سابعہ و ثامنہ میں اختلاف ہے اور ثانی نے عبارتہ عاشرہ میں متنی کی ایک قید سے تطبیق کی کوشش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس اعانت کے مفید ہونے کی امید ہو تو اعانت کرے اور قواعد سے مفید ہونا وہ ہے کہ کوئی فتنہ مرتب نہ ہو ورنہ اعانت نہ کرے۔ واللہ اعلم۔

قسم سابع کا حکم یہ ہے کہ یہ از قبیل اکراہ علی المعاصی ہے اس کا مفصل حکم مستقلاً کتاب الاکراہ میں مذکور ہے وہاں سے معلوم کیا جائے گا اور بعض صورتوں میں یہ اکراہ حقیقہ یا حکماً داخل کفر ہو جاتا ہے جیسا کہ قسم سابع میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک صورت میں حقیقہ کفر ہے اور ایک صورت میں حکماً کفر ہے۔ ان صورتوں میں اس کا حکم قسم ثالث کا سا ہو جاوے گا۔

یہاں تک اقسام اور سب اقسام کے احکام بیان کر دیئے گئے اب بعض سطحی شبہات کا دفع لکھ کر جواب کو ختم کرنا چاہوں شبہ اولیٰ عبارت خامسہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلاف المسلمین و انکسار امور الدین جو کہ تمام مظالم و منکرات و بدعات کو شامل ہے نیز موجب خلع ہے پھر کفر کی کیا تخصیص رہی۔

دفع یہ غایت مافی الباب فسق ہے اور اس کے موجب خلع ہونے میں عدم فتنہ کی قید ثابت ہے جو کہ اس عبارت میں بھی مصرح ہے فی قوله وان ادى خلعه الى فتنه احتمل ادنى لمضرتين البتہ اگر انکسار درجہ تغیر کفر ہی نہ کہ پہنچ جاوے تو اس کا حکم کفر ہے کما سیاق فی دفع الشبهة الثالثة قلت و اراقت ماء استناب لمضرتين واحتمال خروج السلطنة من يد اهل الاسلام استمنه واستند من هذا الخروج بقاء سلطنة اسم الاسلام و بقاء حقیقہ من الاحکام اور یہ بھی فتنہ ہے کہ اس کے خلع کے بعد اس سے بدتر کے تسلط



کا ظن غالب ہو تو اس حتمال کا انتقا بھی شرط ہے جو از غلع کی۔ شبہ ثانیہ۔ عبارت ثامنہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کی اطاعت اس کے مخالف کے مقابلہ میں علی الاطلاق فرض نہیں جیسا عبارت سادسہ میں وجوب کا حکم کیا گیا ہے بلکہ اس میں مصلحت و عدم مصلحت سے فیصلہ کیا جاوے گا اس سے مخالفت کی گنجائش معلوم ہوتی ہے دفع۔ اس میں مطلقاً مصلحت و عدم مصلحت پر نظر کرنا مذکور نہیں بلکہ اس کا اصل صریح معصیت و عدم معصیت پر نظر کرنا ہے اور اس میں نہ کسی کو کلام نہ ہمارے مقصود کے منافی ہے۔ شبہ ثالثہ۔ قال لنزوی فی حدیث مسلم افلا نقول انہ قال لا اصلوا ما نصحہ ففیہ معنی ما سبق انہ لا يجوز الخروج علی الخلافہ بمعنی الظلہ او الفسوق الم یغیروا شئیًا من قواعد الاسلام (باب وجوب الاتکاف علی الاضراء) اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق تغیر احکام سے جس میں بدعات قدیمہ ایشیائیہ و جدیدہ اور بائبہ سب آگئیں خروج جائز ہے۔

دفع۔ یہ تغیر وہ ہے جو حد کفر تک پہنچ جائے و قد سبق دلیدہ اور تغیر حد کفر تک پہنچنے والی وہ ہے جس میں استحقاق یا استقبال امور دین کا ہو جس کا بیان قسم ثالث کے ذیل میں گذر چکا ہے یہاں احکام کا بیان بھی ختم ہو گیا اس تفصیل سے احادیث مذکور مقام وغیرہ کی تطبیق میں اور زیادہ اعانت و ابانت حاصل ہوئی اور سب احادیث کے محال کی غالب تعیین سے ان کے معانی مدلولات کی مزید تعیین ہو گئی اور یہی غرض تھی اس تفصیل کے ایراد سے کہ اذکوناہ فی تمہید التفصیل و لیختار هذه الجمالۃ التي هی فی التطبيق بید الاحادیث البیاب احسن مقالہ و لما کان لعلنا نزع الاستقلال فی الافادہ + رأینا تلخیصہا بجزء کلام فی عزل الامام + النشاط اعادہ + والحمد لله اولاد اخر + و باطنا و ظاہرا :

کتبہ اشرف علی لثلثہ خمسہ من رمضان سنہ ۱۳۲۴ھ

## رسالہ ضم شارح الابل فی دم شارح ایل

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الحمد و صلوة یہ ایک مختصر تحریر ہے ملقب بہ ضم شارح الابل و دم شارح ایل جس کا معنون عنوان ہذا کے دوسرے جزو سے ظاہر ہے اور جزو اول غایت سے جزو ثانی کی یعنی جو لوگ جہاں یا تجاہل کے سبب مستقر حقیقی سے متوجش و منتشر ہیں ان کو اس مستقر پر جمع کرنا مقصود ہے اور اب تک اس موضوع پر خاص طور پر لکھنے کی احتیاج دو وجہ سے نہ سمجھی تھی ایک اس لئے کہ مسئلہ اس قدر بدیہی علی ہے کہ اس کو امارت کی بھی حالت نہیں اس کی تقویت کیلئے کچھ لکھنا موہم ہے اس کے خفی یا نظری ہونیکا جو خلاف واقع ہے دوسرے اس لئے کہ دوسرے مستند علماء اس پر ضرورت سے زیادہ لکھ بھی چکے ہیں جو ہر پہلو سے کافی ہے یعنی شرعی طور پر

بھی اور سیاسی طور پر بھی مگر پھر بھی بعض ذی علم مخلص اجاب نے محض اس امید پر کہ شاید کوئی خاص عنوان مشکلیں کے سکون کیلئے زیادہ نافع ہو جاوے لکھنے پر اصرار کیا نیز اکثر مختلف اوقات میں اس کے متعلق استغنے بھی کرتے رہتے ہیں۔ جبکہ جواب اب تک مضابطہ ہی کا جاتا رہا جس کو عجب نہیں سائلین نے دفع الوقتی سمجھا ہو اس تحریر کے ان کا حسب مرضی جواب بھی ہو جاوے گا۔ اور یہ دونوں داعی کو ضعیف ہیں مگر محرکین کی دعا کی برکت سے امید منفعت کی قوت پر نظر ہو کر یہ چند سطر میں لکھنے کی رائے ہو گئی بقول عارف دومی "کوئی نو میدی مرو کا مید ہا ست"۔ سوئے تار کی مرو خوشید ہا ست + والله المستعان۔ وعلیہ التکلیل۔

**اطلاع۔** زیادہ تر سطح نظر اس تقریر میں شرعی تحقیق ہے اور وہ بھی علمی اصطلاحات میں کیونکہ اس کے مخاطب اول وہی اہل علم ہیں جو اس تحریر کے محرک ہیں پھر وہ اپنی رائے سے غیر اہل علم کو مخاطب ثانی بنا سکتے ہیں اور سیاسی پہلو پر اس لئے کلام مقصود نہیں کہیں نہ عملاً اُس پر قیادہ ہوں کہ اس قانون میں تمدن معاشرتی خرابیاں دکھلا سکوں اور نہ عملاً اُس پر قیادہ ہوں کہ اس سے نجات حاصل کرنے کی تدبیریں بتلا سکوں بلقی کسی موقع پر غیر سیاسی طرز پر اس کا بقا و استطراد ذکر آجانا اور بات ہے اور نظر بعنوان بالا اس تحریر کے اجزاء کو عطن سے ملقب کرتا ہوں اور منظر بمقاصد اس کو چند عطن پر منقسم کرتا ہوں۔ فقط۔

**عطن اول۔** اس کی تحقیق کہ عطن نکاح قطع نظر متناکحین کے بالغ و نابالغ ہونے سے آیا دنیا کا کام ہے یا دین کا تاکہ اس سے یہ سمجھنا آسان ہو کہ اس میں تصرف کرنا یہ تصرف فی الدنیا ہے یا فی الدین۔ سو اس کا ایک معیار ہے وہ یہ کہ جس کام کا مشروعیت میں تاکید یعنی جو بی یا ترغیبی یعنی استحبائی حکم کیا گیا ہو یا اُس پر ثواب کا وعدہ کیا گیا ہو وہ دین کا کام ہے پھر اگر اُس کے ترک پر کوئی وعید یا ناراضی بھی وارد ہو وہ فرض یا واجب ہے اور جس کے ترک پر وعید یا ناراضی وارد نہ ہو وہ مستحب ہے اور جس میں یہ بات نہ ہو وہ دنیا کا کام ہے گو اُس کے متعلق جو احکام وارد ہوں وہ احکام ہر حال میں دین ہی ہیں اور جس اعتقاد یا عمل سے ان احکام میں تغیر ہوتا ہو وہ بھی تغیر فی الدین ہے اب نکاح کو اس معیار پر منطبق کر کے دیکھا جاوے تو صاف معلوم ہو گا کہ وہ دین کا کام ہے کیونکہ بعض حالات میں اُس کا تاکید اور بعض میں ترغیبی حکم بھی ہے اور اُس پر ثواب کا وعدہ بھی ہے اور کسی ترک کی مذمت اور شناعیت بھی فرمائی گئی ہے چنانچہ قرآن مجید میں ارشاد ہے۔

وَالنَّكَاحُ (ایا ہی منکحہ) (سورہ نود) | تم میں جو بے نکاحی ہوں تم ان کا نکاح کر دو پا کرو

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ مَا مِنْ نِكَاحٍ إِلَّا وَفِيهِ نِكَاحٌ دِينِي وَنِكَاحٌ دُنْيَايَ وَنِكَاحٌ بَيْنَهُمَا



یہ امر کا صیغہ ہے جس کا اصل مدلول تو وجوب ہے اور اگر کسی وجہ سے وجوب مراد نہ لیا جاوے تو پھر اگر کسی قرینہ سے فعل کو ترک پر ترجیح ہو تو استحباب مراد ہوگا ورنہ باعتبار یہاں قرینہ نکاح کی مطلوبیت کا موجود نہ ہو سکتا، لہذا فقیر اور یہی معیار تھا مامور کے دین ہونیکا پس نکاح کا امر دینی ہونا ثابت ہوا ورنہ قرینہ اسی آیت میں یہ ارشاد ہے۔

ان یکرؤا فخرہاء یغنمہا اللہ من فضلہ | (یعنی ان بے نکاحوں کے نکاح میں اپنے عزیز ناکح کے فقر کو یا اپنی عزیزہ مکومہ کے شوہر کے فقر کو مانع سمجھا کر وجہ بالقوہ اس میں مادہ اکتساب خدمت عیال کا ہو کیونکہ اگر وہ مفلس ہو گئے تو خدا تعالیٰ دلچسپا ہیگا ان کو اپنے فضل سے غنی کر دیا آوے۔ اور اس کا قرینہ ہونا اس طرح ہے کہ زکوٰۃ اور حج تک میں جو کہ شعائر اسلام سے ہیں باختلاف احوال وجوب یا استحباب کے لئے فقر مانع ہے مگر نکاح میں یہ بھی مانع نہیں خواہ تعلق دلیل سے اور کوئی مانع ہو اس سے صاف طور پر نکاح کی مطلوبیت کی ترجیح ثابت ہو گئی اور اس سے اس کا دین ہونا ثابت ہو گیا اور راز اس تفقہ کا یہ ہے کہ حالت فقر میں زکوٰۃ اور حج اور ایسے کسی گناہ میں ابتداء کا احتمال نہیں اور نکاح نہ کرے زنا میں ابتداء کا اندیشہ ہے اگر اس پر سوال ہو کہ اس مقام پر اگلی آیت میں ارشاد ہے۔

ولیس تعفف الذین لا یجدون نکاحا حتی یغنیہم اللہ من فضلہ | ایسے لوگوں کو جن کو نکاح کا مقدور نہیں ان کو چاہئے کہ ضبط کریں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو اپنے فضل سے غنی کر دے اور یہاں فقر کو مانع نکاح قرار دیا گیا۔ جواب یہ ہے کہ قرآن مجید کما مضیٰ میں خاص کر ایک ہی مقام میں تعاض کا تو احتمال ہو ہی نہیں سکتا جب تک کوئی دلیل نسخ کی نہ ہو پس حقیقت یہ ہے کہ اس آیت میں فقر کو مانع نہیں فرمایا گیا بلکہ بیوی کے نہ ملنے کو مانع فرمایا ہے چنانچہ عنوان (ایجدون) بھی بتلا رہا ہے یعنی کسی پر جس پر تو ہے ہی نہیں اگر ملے تو کرو ملے تو صبر سے بیٹھے رہو۔ اور اس معنی کو دوسری آیت میں عدم استطاعت کے تعبیر فرمایا ہے۔

ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات | اور جو شخص تم میں پوری معتقت نہ رکھتا ہو آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرنے کی تو لونڈیوں سے نکاح کرے۔

یہاں بھی بالاجملہ نہ ملنا مراد ہے باوجود ملنے کے فقر کے سبب نہ کرنا مراد نہیں باقی حنفی شافعی کا اختلاف کسی قید کے استرازی وغیرہ استرازی ہونے میں یہ دوسری بات ہے اور یہی مراد ہے عدم استطاعت حدیث اسندی میں ومن لم یستطع فعلیہ بالصوم۔ یہ تو نکاح کے امر دینی ہونے کا قرآن سے اثبات اب حدیث لیجئے۔

عن عبد اللہ بن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم | عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اے جماعت جو لوگوں کی جو شخص تم میں غنا والی کے بارگاہ ٹھہرے کہ مقدور رکھے بالقوہ یا بالفعل کما ذکر

۴۰۰

بالصوم فانه له وجاء مستغن عليه (مشکوٰۃ)

پست ہونے میں اور شرمگاہ کے محفوظ رہنے میں خاص دخل ہے اور جو شخص مقدور نہ رکھے (اور اس لئے نکاح نہ کرے) وہ روزے رکھنا اختیار کرے وہ روزہ اس کے لئے (گویا) رکیں مدینہ ہے۔

وعن انس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج العبد فقد استكمل نصف الدين فليتنق الله في النصف الباقي رواه البیهقی (ترغیب)

وعن ابی یحییٰ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان موسرا الان ينكح ثم یسک فلیس منی رواه الطبرانی باسناد حسن (ترغیب)

وعن ابی ذر فی حدیث طویل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعکاف یا عکاف هل یلف من زوجة قال لا

قال ولا جاریة قال ولا جاریة قال وانت موسر بخیر قال وانا موسر بخیر قال انت اذا من اخوان الشیاطین

لو كنت من النصارى كنت من رهبانهم ان سئمت النکاح شرارکم عزاکم وادخل موتاکم عزاکم ابی الشیطان

تمرسون بالشیطان صلاح البلیغ فی الصالحین من النساء الا المتزوجون اولئک المطہرون المبرؤن من الخنا

الی قولہ ویحیٰ یا عکاف تزوج والافان من المدبرین۔ رواہ احمد (جمع الغوائد)

فی تفسیر الآیۃ اس کو نکاح کر لینا چاہئے کیونکہ نکاح کو نگاہ کے

پست ہونے میں اور شرمگاہ کے محفوظ رہنے میں خاص دخل ہے اور جو شخص مقدور نہ رکھے (اور اس لئے نکاح نہ کرے) وہ روزے رکھنا

حضرت انس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب بندہ نکاح کر لیتا ہے وہ آدھا دین کامل کر لیتا ہے

اب اس کو چاہئے کہ بقیہ نصف دین میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے ابو یحییٰ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص تم میں

نکاح کر لے دسوت رکھتا ہو پھر نکاح نہ کرے وہ مجھ سے بے تعلقی ہے۔ ابو ذر سے ایک حدیث طویل میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نے عکاف فرمایا ہے عکاف کیا تیرے بوی ہے انھوں نے عرض کیا نہیں آپ نے فرمایا اور نہ لونڈی عرض کیا اور نہ لونڈی

آپ نے فرمایا اور تو خیر سے دسوت والا ہے عرض کیا اور میں خیر سے دسوت والا ہوں آپ نے فرمایا تو اس حالت میں تو شیطان کے

بھائیوں میں سے ہے اگر تو نصاریٰ میں سے ہوتا تو انکارا ہیبت ہوتا۔ بلاشبہ ہمارا طریقہ نکاح ہے تم میں سب سے بدتر ہے نکاحی ہیں

اور مردے والوں میں بھی سب سے بدتر ہے نکاحی ہیں کیا تم شیطان سے لگاؤ رکھتے ہو شیطان کے پاس عورتوں سے زیادہ کوئی ہتھیار

نہیں جو صالحین میں کاگر ہو مگر جو نکاح کئے ہوئے ہیں یہ لوگ بالکل مطہر اور فحش سے مبرا ہیں اور یہ بھی فرمایا کہ گنہگار سے عکاف نکاح کر لے ورنہ تو او بار واپس میں سے ہوگا۔

یہ چار حدیثیں ہیں جو نمونہ کے طور پر ذکر کی گئیں اور اس باب میں بکثرت احادیث وارد ہیں۔ ان میں سے پہلی حدیث میں امر کا صیغہ وارد ہے جس سے بانضمام قرآن مقامیہ یعنی سمیٹ نکاح لفظ البصر و احسان الفرج

جو کہ دونوں دین میں ونصب بدل یعنی صوم وقت الحج نکاح کی مطلوبیہ صاف مفہوم ہے خواہ واجب ہو خواہ تحب یا خلاف احوال دوسری حدیث میں اس کی فضیلت فرمائی ہے کہ مکمل ایمان ہے۔ تیسری حدیث میں وسعت



ہوتے ہوئے نکاح نہ کرنے پر ناراضی اور بے تعلقی کا اظہار فرمایا جو علامات وجوب سے ہے اور چوتھی حدیث میں تو کئی طرح سے نکاح نہ کرنے والوں کی مذمت و شناعت فرمائی کہ یہ بھی امارت وجوب سے ہے گو بعض ہی احوال کے اعتبار سے یہی اور یہ سب معیار ہیں نکاح کے امر دینی ہونے کے البتہ جہاں شرعی لونڈی میسر ہو وہاں لونڈی رکھنا بھی نکاح کا بدل قرار دیدیا گیا ہے گو اکثر احوال میں خلافت اولیٰ ہے لیکن جہاں لونڈی بھی نہیں وہاں تو نکاح ہی متعین ہے جیسے ہندوستان میں۔

**فائدہ** کہ جن حدیثوں میں استطاعت و وسعت کی قید ہے یہ قید اشتراط امر بالنکاح کے لئے نہیں کہ اُس کے فوت سے مشروط یعنی امر بالنکاح فوت ہو جاوے بلکہ اقتضا کیلئے ہے یعنی استطاعت مقتضی امر بالنکاح کو اور مقتضی خاص کی نفی مقتضی کی نفی کو مقتضی نہیں جیسے آیت فمن كان يرحل فليصل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً میں بجار لقا مقتضی ہے عمل صالح و ترک شرک کو یہ نہیں کہ اگر یہ رجاء نہ ہو تو عمل صالح و ترک شرک مطلوب نہ ہے یہ دوسری بات ہے کہ مقبول ہو اور رازا سکایا ہے کہ شرط لازم ہوتی ہے اور مقتضی ملزم اور انتفاء لازم مستلزم ہے انتفاء ملزم کو نہ بالعکس۔ پس یہ حدیثیں معاوض نہ ہوئیں آیت ان یکونوا فقراء یغنم احدہم من فضلہ کی پس ان حدیثوں سے فقر کے مانع نکاح ہو نیکا وہم نہ کیا جاوے یہاں تک نکاح کے امر دینی ہونے کا اثبات قرآن و حدیث سے ہو چکا اب علماء امت و ائمہ کے اقوال لیجئے۔ درمختار میں ہے۔

لیس لنا عبادة شرعت من عهد ادم الى الان تسقط في الجنة الا النكاح والايمان۔

ہمارے لئے بجز نکاح اور ایمان کے اور کوئی ایسی عبادت نہیں جو حضرت آدم علیہ السلام کو وقت اکبرک مشروع رہی ہو بجز جنت بھی مستحکم

اس میں نکاح کے عبادت ہو نیکی تفریح ہو اور عبادت بھی ایسی کہ تمام شریعت میں مشترک اور عبادت کے دینی کام ہونے میں کس کو کلام ہو سکتا ہے اور گو اس کے استمرار فی الجنۃ پر بعض نے کلام کیا ہے لیکن باقی دو ستر جزا رب کے نزدیک مسلم ہیں اور رد المحتار میں وقدما علی الجہاد الی قولہ وکذا علی العتق والوقف والاضحية وان كانت عبادات ایضاً الا اقرب الی الارکان الاربع حتی قالوا ان الاشتغال بہ افضل من التخیل والنوافل العبادات الی الاشتغال بہ وما یشتمل علیہ من العقیام بمصلحۃ اعفاء النفس عن الحرام وترتیبہ الولد خذلہ دنا ووزہ وزکوة و حج کیساتھ (نسبت احقاق اور وقف اور قربانی کے زیادہ قرب رکھتا ہے) اسلئے ان ارکان کے ابواب کے

اور نکاح (کے باب) کو (ترتیب ابواب میں باب) جہاد پر مقدم کیا پھر آگے چل کر کہا ہے کہ اسی طرح احقاق اور وقف اور قربانی کے ابواب پر (مقدم کیا) اگرچہ وہ بھی عبادات ہیں (بھی) کا یہ مطلب یہی نکاح عبادت ہے ایسے ہی وہ بھی عبادت ہیں مگر پھر بھی ممکن ہو ان پر مقدم کیا اس لئے کہ نکاح عبادت ہو نیکی و فضیلت ارکان پر

نکاح کا باب ترتیب میں رکھا گیا، یہاں تک کہ فقہاء نے فرمایا ہے کہ نکاح میں مشغول ہونا نفل عبادات کیلئے باطل فایز ہو جائیے بھی نہیں ہے  
یعنی خود نکاح کرنے میں مشغول ہونا اور نکاح جن چیزوں پر مشتمل ہے دامن میں مشغول ہونا، جیسے مصالح نکاح کا اہتمام کرنا اور نفل کو حرام سے  
بچانا اور اولاد کی تربیت کرنا اور ایسی طرح کی چیزیں ہیں۔ اسی لئے اس عبارت میں کیسے شد و مد نکاح کی فضیلت دینیہ کو بیان کیا گیا  
(ظہا احتیاق اور وقف و تحفہ پرچہ) کے قواعد کے مخصوص بھری پڑی ہیں ذکر میں اس کا سختی مقدم ہونا غلط، ارکان اسلام میں  
بہ نسبت ان عبادات کے اس کو زیادہ مناسبت ہونا دلیل اس پر ہے ان ارکان الاسلام میں اہل اسلام باظہار الاحکام والنکاح  
فیہ اکبار الاسلام باکثار اہل الاسلام واشیر الیہ فی قولہ علیہ السلام فانی اباہی بعکم الامر فی تعلیل التزویج فاشبہ الارکان  
لا یسما الصلوٰۃ فان فی النکاح اعلانا لدنائه نصاب الشہادۃ کما ان فی الصلوٰۃ اذاناً وان فی اولہ تمناء وتوحید اور قرآن اور آخرہ  
دعاء کما ان فی اولہا تمناء وتوحید اور قرآن اور آخرہ دعا عا بالسلام علی الملائکۃ والمصلین ویسئ کو تمناء فی المہجہ  
بالصلوۃ المشبہ (۱۳) نکاح اور تعلقات نکاح کے اشتغال کا نفل عبادات کے اشتغال سے فصل ہوتا۔ ان تصریحات  
کے بعد اسکے امر دینی ہونے میں کیا بخارہ سکتا ہے۔ **عظن ثانی**۔ اوپر کے دلائل سے مطلق نکاح کا عبادت ہونا ثابت  
ہوتا ہے پس وہ اپنے اطلاق سے عام ہیں ہر نکاح خالی عن الموانع کو خواہ متناہین بالغ ہوں خواہ نابالغ ہوں خواہ ایک بالغ  
ہو ایک نابالغ ہو اور عام کی دلالت اپنے افراد کیلئے حکم ثابت کرنے میں قطعی ہوتی ہے جب تک دلیل خصوص کی نہ ہو خواہ  
عام ہو تا قطعی ہی ہو مگر یہاں ثبوت بھی قطعی ہے۔ کتاب الشرح کا قطعی ہونا ظاہر ہے احادیث بھی معنی متواتر ہیں اور اگر تھا  
بھی ہوں تو انضمام اجمال کے بعد قطعی ہو گئیں اس حالت میں خصوصیت کیساتھ نابالغوں کے نکاح کی مشروعیت کے ثابت  
کرنے کی حاجت نہیں لیکن تہماً اس خصوص کے ساتھ بھی ثابت کیا جاتا ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

و یستفتونک فی النساء قل اللہ یفتیکم فیہن وما یتلی  
علیکم فی المکتبۃ یتلین النساء اللاتی لا یمکنونہن ما کتب لہن  
وترغبون ان یتنکحوہن الا ین

اسلام کے آپ عورتوں کے باب میں حکم دریافت کرتے ہیں آپ  
فرمادیجئے کہ اللہ تعالیٰ ان کے بارہ میں تم کو حکم دیتے ہیں اور وہ  
آیا بھی حکم دیتے ہیں جو کہ اس کے قبل قرآن کے اندام کو

پڑھ کر سنائی جایا کرتی ہیں جو کہ ان تم عورتوں کے باب میں حکم دیتے ہیں کہ حق مقرر ہے نہیں دیتے لہذا ان کی ساتھ عمل کرنے سے نفرت کرتے ہو  
فت میں مضمون مختصر ہے احادیث میں اس کی شرح کافی ہے کہ یتیم بچیاں جو اقارب کی پرورش میں تھیں ان کی ساتھ بعض  
لوگوں کا یہ برتاؤ تھا کہ اگر وہ صاحب جمال ہوئیں تو ان سے خود نکاح کر لیا مگر ان کا پورا مہر نہیں دیا اور اگر صاحب  
جمال نہ ہوئیں تو بے غیتی کے سبب نہ خود اپنے ساتھ نکاح کرتے تھے اور نہ مال قبضہ سے نکال پانچے خوف سے دوسروں  
کیساتھ نکاح کرتے تھے اس پر یہ آیت نازل ہوئی اس آیت میں یتیم کے محل نکاح ہونے کی تصریح ہے۔



اور لفظ یتیم لغتاً و شرعاً مخصوص ہے نابالغ کے ساتھ چنانچہ قاموس میں ہے۔

وہو یتیم و یتیمان ما لم يبلغ الحلم۔

لا یتیم بعد احتلام رواہ ابوداؤد۔ عن علی الی قولہ وحسنہ النووی مفسکاً بسکوت ابوداؤد علیہ لایسا و هو عند الطبرانی فی الصغیر من وجہ اخر عن علی بل لا شواہد عن جابر و انس وغیرہما۔ کذا فی المقاصد۔

(ترجمہ) یتیم اور یتیمان کا اطلاق اُس وقت تک ہوتا ہے جب تک بلوغ کو نہ پہنچ جاوے اور حدیث میں ہے۔ (ترجمہ) بلوغ کے بعد یتیمی نہیں رہتی روایت کیا اسکو ابوداؤد نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے آگے کہا ہے کہ نووی نے اس حدیث کو ابوداؤد کے سکوت سے تمسک کر کے حسن کہا ہے خصوصاً اس حالت میں کہ یہ حدیث طبرانی کی صغیر میں ایک دوسرے طریق سے بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے بلکہ اس کے دوسرے شواہد بھی ہیں حضرت

جابر اور حضرت انس اور ان کے علاوہ اوروں سے بھی اسی طرح ہے مقاصد حسنہ میں

رہا احتمال مجاز کا بلا دلیل ہے اور اگر لفظ نسا کو اس کی دلیل کہا جاوے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ نسا کا احکام عامہ للبالغات وغیرہ بالغات کی نصوص میں بکثرت آنا جیسا عطن رابع میں بعض موارد نمونہ کے طور پر مذکور بھی ہوں گے اور لفظ یتامی کا ایسے احکام میں شذوذ و قلت کیساتھ آنا اس کی دلیل ہے کہ آیت میں نسا میں تجوز کا قائل ہونا راجح ہے نسبت یتیم میں تجوز کے قائل ہونیکے اور اگر اس پر بھی کسی کو شبہ ہے تو وہ شبہ اس لئے مفسر نہیں کہ دوسری دلائل سے اصل مدعا ثابت ہے چنانچہ حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا نکاح نابالغی کی حالت میں ہونا متواتر ہے پھر متاید بالا جماع ہے جس کے بعد شبہ کی گنجائش ہی نہیں اجماع تو ظاہر ہے اور حدیث یہ ہے۔

عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجہا و ہی بنت سبع سنین و زفت الیہ و ہی بنت تسع سنین و لجمہا و مات عنہا و ہی بنت ثانی عشرۃ۔ رواہ مسلم (مشکوۃ)

(ترجمہ) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے نکاح کیا اور وہ اس وقت سات برس کی تھیں اور وہ آپ کے پاس رخصت کی گئیں اور وہ اس وقت نو برس کی تھیں اہل ان کی گواہیاں (جو تصویر دار نہ تھیں ان کے ساتھ

تھیں اور آپ ان کے سر پر سے اُس وقت اٹھ گئے جب وہ اٹھارہ برس کی تھیں۔ روایت کیا اس کو مسلم نے۔ ظاہر ہے کہ سات برس کی عمر یقیناً عدم بلوغ کی عمر ہوتی ہے اس سے مدعا صاف ثابت ہے اور اگر کسی کو خصوصیت کا شبہ ہو تو وہ غیر ناشی عن دلیل ہونے کے سبب محض لغو ہے۔

عطن ثالث۔ اوپر جب شرعی نابالغوں کے نکاح کی مشروعیت ثابت ہو چکی تو جو قانونی نابالغ ہوں ان کے

نکاح کی مشروعیت بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگئی کیونکہ قانونی نابالغ شرعاً یا بالغ ہونگے اور دونوں کے نکاح کی مشروعیت ثابت ہوچکی کسی دلیل مستقل کے قائم کرنیکی حاجت نہیں جس میں قانونی عمر سے کم عمر کی تصریح کی گئی  
نکاح کا حکم ہو مگر ہم تبرعاً ایسی مستقل دلیل کا بھی ذکر کرتے ہیں اور وہ دلیل کی حد میں ہیں جن میں سے ایک میں  
بعض اوقات شرعی بلوغ بھی نہیں ہوتا اور ایک میں بعنوان بلوغ کے  
جس کا منتہی پندرہ سال ہے عمر کا ذکر ہے۔

عن ابی سعید و ابن عباس قال قال رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم من ولد لا ولد فلیحسن ایہ  
وادب فاذا بلغ فلیزوجہ فان بلغ ولم یزوجہ  
فاصاب اثماً فانما اثمہ علی بیۃ عن عمر بن الخطاب  
وانس بن مالک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
فی التوراة مکتوب من بلغت ابنتہ اثمنا  
عشر سنۃ ولم یزوجہا فاصابت اثماً فاقم ذلک  
علیہ رواہما البیہقی فی شعب الایمان (مشکوٰۃ)

(ترجمہ) حضرت ابوسعید و حضرت ابن عباس سے روایت ہے  
وہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس کی کچھ اولاد  
پیدا ہو اُس کو چاہئے کہ اُس کا چھانام رکھے اور ابھی تعلیم نہ  
پھر جب وہ بالغ ہو جائے جس کا منتہی پندرہ سال ہے جو  
لڑکے کی قانونی عمر سے کم ہے، اُس کا نکاح کفر و گمراہی بالغ  
ہو جاوے اور یہ اُس کا نکاح نہ کرے پھر وہ کسی گناہ میں مبتلا  
ہو جاوے تو اُس کا گناہ (تسبیح کے درجہ میں) صرف باپ ہی  
پر ہو گا گو مباشرت کے درجہ میں خود اُس پر ہو گا، اور حضرت

عمر اور حضرت انس ابن مالک سے روایت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ توراة میں لکھا ہے جس کی لڑکی  
بارہ سال کو پہنچ جائے (جو لڑکی کی قانونی عمر سے کم ہے اور قرآن سے نکاح کی حاجت معلوم ہو) اور یہ شخص اس کا نکاح نہ کرے پھر  
وہ کسی گناہ میں مبتلا ہو جاوے تو اُس کا گناہ اُس (باپ) پر ہو گا ان دونوں حدیثوں کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا  
ہے (مشکوٰۃ) حدیثوں کی دلالت یہ عا پر صاف ظاہر ہے۔

عظن رابع مسئلہ کے متعلق بعض شبہات کے جواب میں شبہ اول۔ قرآن مجید میں محل نکاح نساء کو فرمایا  
ہے مثلاً فانکحوا اطباءکم من النساء اور نساء مخصوص ہے بالغات کیساتھ جواب۔ اگر اس کا حقیقت لغویہ  
بھی ثابت ہو جائے مگر حقیقت شرعیہ ہونے میں کلام ہے اور حقیقت و مجاز میں وہی اصطلاح معتبر ہے جس میں  
تخاطب ہو سو قرآن مجید میں جو احکام عام ہیں صغیرات و کبیرات کو ان میں جا بجا لفظ نساء ہی وارد ہو گا مثلاً شادی  
لا یسخر قوم من قوم عسی ان یکونوا خیرا منہم ولا  
نساء من نساء عسی ان یکن خیرا منہن (حجرات)

(ترجمہ) مردوں کو مردوں سے تمسخر کرنا چاہو شاید وہ ان کا بھی  
میں اور عورتوں کو عورتوں سے تمسخر کرنا چاہو شاید وہ ان کے بھی



اور مثلاً ارشاد ہے۔

فان كن نساء فوق اثنتين | (ترجمہ) پھر اگر (وارث اولاد میں) عورتیں ہوں  
فلهن ثلثا مترك | (دو یا) دو سے زیادہ تو ان کو میت کے ترکہ میں دو ٹکڑے ملے گا

ظاہر ہے کہ ان دونوں حکموں میں بالغات وغیرہ بالغات میں کوئی فرق نہیں اور جہاں مستضعفین کی تفصیل میں استعمال لغوی کی بنا پر نسا کے بعد ولد ان بھی بڑھایا گیا ہے وہاں عذر کے سبب ضعف یا عفو کی تقویت کا عارض اُس اصل سے عدول کا سبب ہو گیا۔ اور ما بقی اپنی اصل پر رہی اسی طرح اور آیات میں بھی نسا عام معنی میں آیا ہے اور اگر ان میں شرعی مجاز بھی تسلیم کر لیا جائے تب بھی دوسرے دلائل قطعاً مذکورہ بالا سے تعارض سے بچنے کے لئے نسا کو مجاز پر محمول کرنا واجب ہوگا۔

شبہ دوم و سوم۔ از جناب بعض ایڈیٹران اخبار ان میں ایک آیت کے متعلق ہے دو سر حدیث کے متعلق چونکہ ان دونوں شبہوں کا جواب اس کے قبل لکھا جا چکا ہے اس لئے اس وقت ان کو مع اُس جواب کے بعینہ نقل کر دیتا ہوں قولہ سے شبہ کی تقریر اور قول سے جواب کی تقریر لکھی جاوے گی قولہ اس میں شک نہیں کہ ایک مسلمان کیلئے کسی امر آبی کی نوعیت کا بدلنا حرام ہی نہیں بلکہ نافرمان اور مجرم بنانا ہے لیکن نابالغ لڑکیوں کے جواز نکاح کا کوئی حکم اسلام میں نہیں ملتا۔ اسلام میں ہر کسی کوئی پوزیشن نہیں پائی جاتی۔ بخلاف اس کے قرآن مجید کے پارہ چہام رکوع ۱۲ میں نکاح کی عمر بتائی گئی ہے۔ وابتلووا لیثمی حتی اذا بلغوا النکاح۔

اقول۔ آدمی جس فن کو نہ جانے اس میں کیوں دخل دے۔ آیت کا مفہوم تفاسیر میں قید کیا ہوتا ہے قابلیت نکاح سے مراد پوری قابلیت، اور پوری قابلیت بطبع سے ہوتی ہے کیونکہ اس سے قبل وہ توالد و تنال کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نکاح سے اصل مقصود یہی ہے پس پوری قابلیت نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے قبل نکاح جائز نہ ہو ورنہ لازم آوے گا کہ آج تک قرآن کو نہ کسی عالم نے سمجھا نہ کسی مجتہد نے کیونکہ مجتہدین کا اجماعی فتویٰ کتب مذہب میں نابالغ کے نکاح کے جواز میں مدون ہیں۔

قولہ۔ نابالغہ کے نکاح کے جواز میں اکثر حضرت عائشہ صدیقہؓ کا نکاح پیش کیا جاتا ہے لیکن یہ بالکل غلط ہے کہ صدیقہؓ کا نکاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی حالت میں ہوا جب آپ نابالغہ تھیں ہم فروری ۱۳۲۷ء کے بلاغ میں اس غلطی کا ازالہ کر چکے ہیں کتاب الکمال فی اسرار الرجال کے ترجمہ کے حصہ پر حضرت اسماء کے حال میں لکھا ہے کہ حضرت اسماءؓ کا بیٹا حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے شادی میں ہوئی دیا گیا اور آپ اس واقعہ فاجہ کے

دس یا بیس دن بعد فوت ہوئیں اس سے معلوم ہوا کہ آپ (یعنی حضرت اسماء) کی وفات بھی ۳۷۳ء میں ہوئی۔  
وفات کے وقت آپ کی عمر ستر برس کی لکھی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کی ولادت ہجرت کے ستائیس سال پہلے ہوئی ہے اور چونکہ حضرت عائشہ حضرت اسماء سے دس سال چھوٹی تھیں اسلئے حضرت عائشہ بالضرور ہجرت کے ستر سال پہلے پیدا ہو چکی تھیں یا یوں کہو کہ ہجرت کے وقت آپ کی عمر ستر سال تھی اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ آپ کا زفاف ہجرت کے دو یا تین سال بعد ہوا۔ پس ظہر من الشمس ہے کہ جناب حضرت عائشہ صدیقہ زفاف کے وقت اُنیس یا بیس سال کی تھیں اس سے ثابت ہے کہ حضرت عائشہ کا نکاح ان کی بلوغت میں ہوا۔ اب تو اس کی سند صحیح موجود ہے۔

اقول کیا ابھی سند موجود ہے جس اکیال میں یہ لکھا ہے اُسی اکیال میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو حالات میں یہ بھی تو دیکھا ہوتا کہ زفاف کے وقت حضرت عائشہ کی عمر نو برس کی تھی اور زفاف ہجرت کے اٹھارہ مہینہ یا سات مہینہ بعد ہوا اور نکاح ان سے تین برس قبل ہجرت ہوا تو نکاح کے وقت چھ یا سات برس کی ہوئیں اور حضور کی قدرت میں نو سال رہیں اور حضور کی وفات کے وقت اٹھارہ سال کی تھیں۔ یہ کیا بات کہ اکیال کے ایک جزو کو ملتے ہوئے کہہ نہیں ملتے ہو۔ اب اکیال کو چھوڑ کر کہیں اور جگہ سے ثابت کرو۔ جیسا ہم اکیال سے زیادہ قوی دلیل سے ثابت کرتے ہیں۔ سنو صحیح مسلم میں خود حضرت عائشہ اپنا قصہ بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے نکاح کیا جب یہ سات برس کی تھیں اور زفاف ہوا جب نو برس کی تھیں اور آپ کی وفات ہوئی جب یہ اٹھارہ سال کی تھیں اور حدیث صحیح کے مقابل کوئی تاریخ نہیں ہو سکتی مؤرخین کے پاس محدثین کی سی سند نہیں ہوتی۔

شعبہ چہارم متعلق حدیث عائشہ یہ حدیث فعلی ہے ممکن ہے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہو جو اب خصوصیت محض احوال غیر ناشی عن دلیل سے ثابت نہیں ہوتی پھر دلائل عامہ و خاصہ مذکورہ بالا اس خصوصیت کی نفی کے لئے کافی ہیں۔

شعبہ پنجم۔ حسب تصریح علماء نکاح عبادت محضہ نہیں ہے چنانچہ رد المحتار میں ہے۔

ذکرہ عقیب العبادات الاربع ارکان الدین لانه بالنسبة الیہا کال بسیط الی المركب لانه عبادۃ من وجہ معاملۃ من وجہ۔	(ترجمہ) مصنف کتاب النکاح کو عبادات اربعہ (نماز روزہ حج و زکوٰۃ) کے بعد ذکر کیا جو کہ ارکان دین ہیں اسلئے کہ نیکاح بنسبت ان عبادات اربعہ کے ایسا ہی جیسے بسیط ہوتا ہے نسبت
---	---

مکرب کے کیونکہ یہ من وجہ عبادت ہے اور من وجہ معاملہ ہے (تو اس میں دو وصف ہوئے اور عبادات اربعہ میں صرف ایک ہی



وصف ہے عبادت کا اور ظاہر ہے کہ ایک اور دو میں بسیط اور مرکب کی ہی نسبت ہے۔

جواب۔ عبادات محضہ تو بعض حالات میں وہ امور بھی نہیں رہتے جن کا جزو دین ہونا بلا اختلاف مسلم ہے جیسے روزہ کہ بعض حالات میں اس میں وصف عقوبت کا بھی آجاتا ہے جیسے اصولین نے صوم کفارہ میں اس کی تصریح کی ہے مگر باوجود اسکے اس کو کوئی امر دنیوی نہیں کہتا اسی طرح اگر نکاح میں دوسرا وصف معاملہ ہونیکا بھی ہو تو اس سے اس کا امر دنیوی ہونا کیسے ثابت ہو گیا بلکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وصف عقوبت کو یہ نسبت وصف معاملہ کے عبادت زیادہ بعد ہے کیونکہ عقوبت معصیت سے سبب ہے جو کہ ضد عبادات کی اور معاملہ معصیت سے سبب نہیں بلکہ اکثر اوقات عبادت سے سبب ہوتا ہے مثلاً ادا کے حقوق واجبہ سے پس جب عبادت کیساتھ وصف عقوبت ملکر بھی اس عبادت کو امر دنیوی نہ بنا سکا تو عبادت کیساتھ وصف معاملہ ملکر تو اس عبادت کو امر دنیوی کیسے بنا سکتا ہے دوسرا ایسے مرکبات میں اعتبار غالب کا ہوتا ہے اور نکاح میں ان ہی علماء کے قول سے جنہوں نے اس میں وصف معاملہ مانا ہے غالب وصف عبادت ہی ہے چنانچہ عطن اول میں جو عبارت رد المحتار کی نقل کی گئی ہے (اور سائل کی عبارت منقولہ اسی عبارت کا جزو ہے) اس میں تصریح ہے کہ نکاح کو زیادہ قرب ارکان اربعہ ہی سے ہے اور جہاد و اعتاق و وقف و اختیمہ پر اس کی تقدیم کو اسی پر مبنی کیا ہے اور ظاہر ہے کہ جہاد اور اس کے اخوات میں جہت عبادت کی غالب ہے جو چیز ان سے بھی زیادہ ارکان اربعہ سے مناسبت رکھتی ہو اس میں وصف عبادت کے غالب ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے اور قطع نظر اقوال علماء سے اس مناسبت کی تائید حدیث مرفوع سے بھی ہوتی ہے عن علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یا علی ثلاث لا توخرھا الصلوۃ اذا انت والجمازۃ اذا حضرت والایمۃ اذا وجدت لہا کفوارا والتموی (مشکوۃ) اس میں نکاح کو جو تعمیل میں نماز کا قرین قرار دیا جس سے اس مناسبت کی صریح تقویت ہوتی ہے و ذکر سورۃ فی لعطن الاول ویتاید ایضا کون وصف العبادۃ فیہ غالباً علی وصف المعاملۃ بان المعاملات التي يتوقف انعقادها علی تراضی الجانبین يتوقف فسخها ایضاً علی تراضیہا والعبادات المحضۃ تیفرج العامل بفسخها وكذلك النکاح يستقل الزوج بابطاله فکان مشابہتہ بالعبادات اقوی وبالمعاملات اضعف۔

عطن خامس ملقب بحق وطن۔ اس میں اس قانون کے مطالبہ نسخ کے متعلق ایک استطردی اور مختصر کلام ہے اور اسی لئے اس کا عنوان گو تغلیباً عطن رکھ دیا گیا لیکن اصل لقب حق وطن ہے کیونکہ اس کا تعلق خاص اپنے ملک وطن کے مصلح سے ہے خطبہ میں بزرع عنوان اطلاع اس مادہ میں سیاسی پہلو پر کلام کرنے سے

اہلنا علی وعلیٰ عذر ظاہر کر چکا ہوں اور وہاں ہی یہ احتمال بھی ذکر کیا ہے کہ شاید غیر سیاسی طور پر کسی موقع پر اسکا ذکر نظر ادا  
 اہلکے سودہ موقع یہی ہے جس میں بجائے سیاسی کلام کے اپنے بھائیوں کے لئے ایک مفید مشورہ معروض ہے اور وہ یہ ہے  
 کہ حکومت اس قانون کے نسخہ کی درخواست دو بناؤں پر ہو سکتی ہے ایک تو اس بنا پر کہ یہ قانون خلاف معاہدہ عدم  
 مداخلت فی المذہب ہے سو اگر اس بنا کو اختیار کیا جائے تو اس کی بھی ضرورت ہے کہ اس معاہدہ میں جو لفظ مذہب نام کا  
 مرادف آیا ہے اس کے مفہوم کی تحقیق کی جائے جس میں اقرار سے کئی احتمال ہیں ایک یہ کہ مراد اس سے وہ امور ہیں جن کو  
 احقر نے عطن اول میں امر دینی کہا ہے جس میں نکاح بھی داخل ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے بھی عام معنی مراد ہوں یعنی وہ شے  
 امور جن کا شریعت نے قانون بتلادیا ہے اس میں تمام دیانات و معاملات آگئے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مراد وہ امور ہیں  
 جن کو عام خیالات سے دین کا کام سمجھا جاتا ہے خواہ دین میں اس کی کچھ اصل ہو یا نہ ہو اس میں جس طرح امور دین یعنی نماز و  
 اذان و روزہ و حج و زکوٰۃ و نکاح وغیرہ داخل ہیں اسی طرح رسوم محرم و شب برات اور اعراس قبور بھی داخل ہیں۔

چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد مجموعہ معنی ثالث مع شعبہ و میراث و وقف و قربانی و امثالہا ہوں اور احتمالات  
 عقلیہ کو اور بھی ہو سکتے ہیں مگر متبع سے وہی احتمالات لکھے گئے جن کا تذکرہ زبانوں پر آتا ہے اور ممکن ہے کہ ان کے علاوہ  
 کوئی پانچواں مفہوم ہو اور ہر حالت میں جب لفظ مذہب کا مفہوم متعین ہو جائیگا تو آسانی سے معاہدہ کے خلاف ہونے یا  
 نہ ہونیکا فیصلہ بھی ہو جائیگا اور بہت سے اختلافات رفع ہو جائیں گے اور بہت سے سوالات حل ہو جائیں گے چنانچہ بعض  
 سوالات دائرہ علی لاسنہ مع جوابات نمونہ کے طور پر ذکر کئے جاتے ہیں۔

سوال باقول۔ اگر نکاح کا یہ قانون مداخلت فی الدین ہے تو بیع و منشاء و حفظ وصیت کے قوانین بھی مداخلت فی الدین  
 ہیں حالانکہ ان کے متعلق کوئی مطالبہ نہیں کیا جاتا۔

جواب۔ مذہب کے معانی مذکورہ میں سے جس معنی کے اعتبار سے دونوں میں فرق نہ ہو اس پر تو یہ جواب ہے کہ عدم  
 التفات کے وقت سکوت کر لینے سے التفات کے وقت بھی سکوت کر لینا لازم نہیں اور جس معنی کے اعتبار سے دونوں  
 میں فرق ہو تو جواب ظاہر ہے اور اسی جواب میں علی الفرق کو میں نے اپنی ایک تقریر میں ذکر کیا ہے وہ وہ تھا۔

بڑا شبہ ان لوگوں کا یہ ہے کہ شرعی جائز کو قانوناً ممنوع کرنا مداخلت مذہبی نہیں ہے ورنہ ٹیکہ سے انکار جائز ہے  
 اور قانوناً یہ انکار مجرم ہے۔ پس یہ بھی مداخلت ہونا چاہئے حالانکہ اس کو کوئی مداخلت نہیں کہتا۔ اس کے دو جواب  
 ہیں ایک الزامی ایک تحقیقی۔ الزامی تو یہ کہ گواہی بھی واجب نہیں جائز ہے تو کیا کوئی مسلمان گواہ کر سکتا ہے کہ  
 یہ قانون مجرم ہو جاوے۔ اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ جائز کے دو درجے ہیں ایک محض مسلح جس میں کوئی حیثیت دین اور



طاعت کی نہیں۔ جیسے معالجہ امراض کا اور اس کا ترک اور دوسرا وجہ جس میں کوئی حیثیت دین اور طاعت کی بھی ہے اور معیار اس کا یہ ہے کہ اس کی فضیلت اور ترغیب شریعت میں آئی ہو جیسے نکاح کہ اس کی تاکید وارد ہے اور اس کے ترک بلا عذر پر وعید بھی۔ یہ صاف دلیل ہے اُس کے دین ہونے کی اسی لئے فقہاء نے جو نکاح کے اقسام اور اُن کے احکام لکھے ہیں ان میں کوئی درجہ سباح کا نہیں ہاں عارض کے سبب مکروہ تو ہو جاتا ہے مگر فی نفسہ طاعت ہی ہے۔ اور فقہاء نے اُس کو اس درجہ کی طاعت فرمایا ہے کہ اس کو اشتغال بالتعلم والتعلیم والتخلی للنوافل سے فضل کہا ہے۔ کذا فی الشفا پس نکاح کا کوئی نیا قانون بنانا مداخلت فی الدین ہے اور معالجہ کا قانون بنانا مداخلت فی الدین نہیں ہے۔

سوال دوم۔ مطلق نکاح دین ہے بقید صغر سن تو دین نہیں۔ جواب۔ معانی مذکورہ میں سے جس معنی کر دین ہے اُس میں کوئی قید نہیں لہذا ہر عمر میں دین ہے۔ یہ تو اس جواب کی قانونی حقیقت ہے اور شرعی حقیقت اس جواب کی کسی قدر مہارت علم دین پر موقوف ہے وہ یہ کہ شرعی فقہی قاعدہ ہے کہ جو عمل طلاق کے درجہ میں جس شان کیساتھ موصوف ہوتا ہے وہ جس قید جائز کیساتھ بھی صادر ہوگا اُسی شان کیساتھ موصوف رہیگا۔ مثلاً نماز ظہر کی فرض ہے اور خالص کی یہ قید کہ دو ہی بجے کے وقت ہو فرض نہیں لیکن اگر دو ہی بجے پڑھی گئی تو اُس کو بھی فرض کہیں گے۔ اگر کوئی ایسا قانون بنایا جائے کہ دو بجے پڑھنا جائز نہیں تو وہ مداخلت فی الدین یقیناً ہے۔ اسی طرح جب مطلق نکاح دین ہے تو اگر صغر سن کی حالت پایا جائے اُس فرد کو بھی دین ہی کہیں گے تو اس کی ممانعت کا قانون بنانا مداخلت فی الدین ہوگی اور اسی طرح قربانی میں کہیں گے کہ قربانی عبادت ہے اگر بقید بقرہ ہو تب بھی عبادت ہے تو اس کی ممانعت مداخلت فی الدین ہوگی۔ خوب سمجھ لیا جائے۔

سوال سوم۔ قانونی بلوغ کے قبل کسی خاص عمر میں فرض واجب نہیں جواب۔ بعض حالات میں فرض واجب بھی ہو جاتا ہے مثلاً صحت بدنیہ و قوت مزاجیہ کے سبب تعاضاً شدید ہو اس حالت میں فرض واجب ہو جاتا ہے۔ دوسرے جس معنی کر دین ہے اُس میں فرض غیر فرض میں کوئی فرق نہیں جیسا فرض نماز اور نفل نماز سے روکنا برابر ہے اور اس دوسرے جواب کا مرجع وہی ہے جو سوال دوم کے جواب میں مذکور ہوا۔

یہ سب کلام اُس وقت تھا جب بنادرخواست نسخ کی معاہدہ و عدم مداخلت فی المذہب ہوا اور ایک دوسری بنادرخواست نسخ کی اور ہے اور دوسری بنادرخواست ہے بالخصوص جو لوگ سیاسیات میں علم و عمل قاصر ہیں ان کے لئے تو بالیقین اسی بنادرخواست کے اختیار کرنا مشورہ دیتا ہوں یعنی اگر کریں اور تحریک کے عام کرنے کیلئے کہہ لیں اصلح ہے اور وہ یہ ہے کہ حکومت درخواست کی جادے کہ اگر اس قانون کو خلاف معاہدہ

ہونے کی بنا پر آپ منسوخ نہیں کرتے تو ترجم و راحت رسانی ہی کی بنا پر منسوخ کر دیجئے کیا رعایا کے صرف وہی حقوق ہیں جن کی فہرست منضبط کر دی جائے کیا ان کا یہ حق نہیں ہے کہ ان کو تکلیف و پریشانی سے بچایا جائے۔ کیا وقتاً فوقتاً حکومت کی طرف سے مصلح کی رعایتیں ہوتی نہیں رہتیں۔ اور اس قانون سے جو کلفتیں اور زحمتیں ہوں گی کیا وہ متیقن و متبہن نہیں پھر ان دونوں مقدموں کے بعد ترتیب نتیجہ یعنی نسخ قانون میں کا ہے کا انتظار ہے۔ یہ تو خطا تھا احکام سے۔ مگر اسی پر اکتفا نہ کریں بلکہ حق تعالیٰ سے بھی التجا و دعا کرتے رہیں کہ ہمارے گناہوں کو معاف فرما۔ کہ یہی گناہ صل ہے نزول و وہابی کی اور احکام کے قلوب کفایت رعایت کھاف فرما جو فرع ہو عفو مناسی کی۔ واللہ الموفق

تَمَّتِ الرِّسَالَةُ لِنَصْفِ رَجَبِ سَنَةِ ١٣٨٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## رَسَالَةُ الْقَطَائِفِ مِنَ اللَّطَائِفِ

(جزء از ملفوظات)

الحمد لله الذي كتب دلائل توحيداً على صفحات المخلوقات ورسم براهين تفريداً على اوراق الموجودات والصلوة والسلام الايمان الاكملان على سيد الانس والجان ملصاح في الغمام رعد ولاح في الظلام سعد افا بعد ۱۱ رمضان ۱۳۸۰ھ کو شنبہ کے دن صبح کے وقت ایک حکیم صاحب کی جانب توجہ فرما کر ارشاد فرمایا کہ آپ نے لطائف مستہ کے متعلق خط میں دریافت فرمایا تھا میں نے جواب میں لکھا تھا کہ زبانی دریافت کر لیجئے گا اب آپ سوال کا اعادہ کر دیں تاکہ میں اپنے معلومات کے مطابق حسب مصلحت و ضرورت جواب عرض کروں حکیم صاحب نے فرمایا کہ لطائف مستہ کو کیسے ذکر بنایا جاتا ہے۔ حضرت اقدس نے جواباً ارشاد فرمایا کہ پہلے ایسی تمہید کی ضرورت ہے جس سے حاجت حقیقت لطائف پر بھی روشنی پڑ جائے لہذا التماس ہے کہ باتفاق عقلاء انسان بسیط نہیں بلکہ ذہنا و خارجاً مرکب ہے ہم اس وقت ترکیب خارجی سے گفتگو کرنا چاہتے ہیں دنیا کے اہل آراء و اہل ملل انسان کو اجزاء متعددہ سے مرکب ملنے ہیں لیکن اطباء و حکمین تو فرماتے ہیں کہ انسان کے جمیع اجزاء ترکیب مادہ ہیں۔ اطباء روح غیبی کے قائل نہیں یعنی اطباء فن طب میں روح غیبی سے بحث نہیں کرتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ اطباء روح غیبی کے امتناع کے قائل ہیں کیونکہ نہ امتناع پر اب تک طریبے کوئی قوی یا ضعیف دلیل قائم کی اور نہ کسی طریبے اس کا انکار کیا اور بحث نہ کرنیکی وجہ بھی یہ ہے کہ روح غیبی کی بحث



فن طب کا کوئی مسئلہ روح غیبی کے عدم یا وجود پر موقوف نہیں اطباء کے روح غیبی کے قائل نہ ہونے کی بالکل ایسی مثال ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ حکیم فیثاغورس وجود افلاک کا قائل نہیں حالانکہ فیثاغورس وجود افلاک کا منکر نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ نظام طلوع و غروب محفوظ رکھنے کیلئے حرکت ارض کافی ہے نظام شمسی سے یہ تمام حسابات وجود پذیر ہو سکتے ہیں ذاتیات نظام یا لوازم غیر منفکہ نظام میں وجود افلاک داخل نہیں ہے اگر افلاک کا عدم بھی فرض کر لیا جائے تب بھی نظام مذکور میں اختلال رونما نہ ہوگا جیسے وجود افلاک سے (ساکنت کانت او مختصرت) نظام پر کوئی موافق یا مخالف اثر نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نظام کو اکب کی حرکت سے منتظم ہو سکتا ہے مگر ابنا زمانہ نے انکار افلاک کو اس کی جانب بلا دلیل منسوب کر دیا ہے حالانکہ اس انتساب کی کوئی دلیل نہیں رجحان الغیب جو چاہتا ہے کہ کہتے ہیں۔ اسی طرح اطباء کے نزدیک فن طب میں روح غیبی کی حاجت نہیں پس وہ انسان کو جسد و بخارات سے کہ روح جلی ہے مرکب مانتے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ جسد مادہ کثیف ہے اور بخارات مادہ لطیف اور اطباء کی طرح متکلمین کا بھی یہی خیال ہے کہ انسان کے تمام اجزاء ترکیب مادی ہیں کوئی جزو مجرور نہیں کیونکہ ارواح متکلمین کے نزدیک بھی مادی ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک ان ارواح کا تکون و حدوث قبل حدوث الابدان ہو چکا تھا اور ان کا مستقر عالم ارواح ہے اور ارواح ابدان سے مفارق ہو کر بھی باقی رہتی ہیں اور اطباء قائل ہیں کہ ارواح کا تکون بھی بعد تکون ابدان کے ہوتا ہے اور فنا ابدان سے یہ بھی فنا ہو جاتی ہیں حضرت متکلمین روح کی ان الفاظ سے تعریف کرتے ہیں الروح جسم لطیف سائر فی البدن اور فرماتے ہیں روح جسم میں اس طریقہ پر ساری ہے جیسے عرق گلاب پتوں میں ساری رہتا ہے یہ سرایت حلول سریانی کے مشابہ ہے کیونکہ محل کے تجزیہ سے حال کا تجزیہ ہو جاتا ہے دھو شان الحلول السریانی چنانچہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ صغرو عظم ارواح کا صغرو عظم ابدان کے تابع ہے تقریباً لی لہن کیلئے یوں سمجھئے کہ جیسی جسم تعلیمی کو جسم طبعی سے نسبت ہوتی ہے وہی نسبت روح کو بدن سے ہے جسم طبعی اگر چھوٹا ہے جسم تعلیمی چھوٹا ہوگا جسم طبعی اگر بڑا ہوگا جسم تعلیمی بڑا ہوگا۔ و علی ہذا القیاس۔ البتہ جسم تعلیمی عرض ہے اور روح جو بہرہ حلول سریانی کے مشابہ کہنے کی اور عین حلول سریانی نہ کہنے کی وجہ سے کہ حلول میں وجود حال کا بدون محل کے مستحق نہیں ہوتا جیسا مصرح ہے اور یہاں وجود روح کا بدون بدن کے ثابت ہے قبل تعلق و تکون بدن بھی اور بعد مفارقت بدن بھی یہاں تو روح کے متعلق بہن طور پر بقدر ضرورت متکلمین و اطباء کے مذہب کا بیان تھا۔ اب حکما و صوفیہ کی سنئے۔ وہ فرماتے ہیں کہ انسان مرکب تو ضرور ہے لیکن اس کے تمام اجزاء مادی نہیں بلکہ بعض اجزاء مادی ہیں بعض غیر مادی اس قدر پر تو دونوں کا اتفاق ہے آگے اختلاف ہے کہ حکما صرف نفس ناطقہ کے غیر مادی ہونے کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک صرف یہی ایک جزو غیر مادی ہے

اور صوفیہ کے نزدیک اجزاء غیر مادی متعدد ہیں حکماء کے زعم میں نفس کے علاوہ کسی دوسرے جزو کے غیر مادی ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں لہذا علاوہ نفس کے اور کسی جزو کو غیر مادی نہیں کہتے (دوفیہ وھن ظاہر لا ھم یستدلون بعدم اطلاق علی دلیل یستدل بہ علی کون غیر النفس من الاجزاء التركيبية للانسان علی کون غیر النفس مادی یا وھو کماتری فان عدم العلم لا يدل علی عدم العلم) ممکن ہے کہ حکماء مشائیں نے یہ قول اشراقیین سے لیا ہو۔ اور اشراقیین کو غیر مادی اجزاء میں سے صرف نفس ہی منکشف ہوا ہو یا ان میں سے بعض کو اور اجزاء کا غیر مادی ہونا بھی منکشف ہوا ہو لیکن حکماء مشائیں کو بجز ایک قول کے دوسرا قول نہ پہنچا ہو بلکہ مجھے تو ہمیشہ یہ خیال ہوتا ہے کہ مشائیں اشراقیین کے اقوال لے لیکر مسخ کر لیتے ہیں ان کی عبارت دیکھتے ہیں اصل مطالب حقائق تک پہنچتے نہیں کیونکہ اہل کشف کی تعبیرات فطرۃ و عادیۃ علی الدوام قاصر ہوتی ہیں۔ مشائیں اپنی جانب سے قطع و برید کر لیتے ہیں (نیز اشراقیین کے مکاشفات کے صحیح ہونیکا بھی یقین نہیں کیا جاسکتا) اور ان حکماء کے نزدیک یہ تو متفق علیہ ہے کہ نفس کے علاوہ اور کوئی جزو انسانی مادی نہیں۔

آگے ان میں خود ایک اختلاف ہے اشراقیین کے نزدیک حادث قبل حدوث البدن۔ البتہ اس کے یہ سب قائل ہیں کہ نفس بڑا ہے۔ وھو مذہب الاشراقیین والمتکلمین ایضاً۔ اور حضرات صوفیہ فرماتے ہیں کہ یہ خیال تو صحیح ہے کہ انسان کے تمام اجزاء ترکیبہ مادی نہیں بلکہ بعض مادی ہیں بعض غیر مادی مگر ان غیر مادیات کو بھی حادث بالذات و بالزمان مانتے ہیں پس روح کے حادث و بقدر میں تو مشائیں کیساتھ ہیں اور تکون قبل از بدن میں مکملین کیساتھ البتہ ان کے نزدیک یہ خیال غلط ہے کہ جزو غیر مادی صرف ایک ہے یعنی نفس ناطقہ بلکہ پانچ جزو غیر مادی ہیں تو ان کے نزدیک انسان دس اجزاء سے مرکب ہے۔ پانچ مادی ہیں پانچ غیر مادی۔ مادی اجزاء تو یہ ہیں۔ عناصر اربعہ و نفس۔ اور غیر مادی اجزاء یہ ہیں۔ قلب و قیاس و خیال و عقل و حواس۔ انھیں جسے اجزاء خمسہ مجرہ یعنی غیر مادیہ کا نام لطائف خمسہ ہے بعض صوفیہ اپنی اصطلاح میں ان میں نفس کو بھی شامل کر لیتے ہیں اور مجموعہ کو لطائف ستہ کہتے ہیں۔ چنانچہ آجکل ہی نام مشہور ہیں الخواص والعوام ہے مگر نفس کو لطائف میں شامل کرنا بوجہ اس کے مادی ہونیکے تغلیباً ہے جیسے قمرین عمرین قمر و شمس اور ابو بکر و عمر کو تغلیباً کہا جاتا ہے یہاں مادی کے معنی ہیں ایک یہ کہ مادہ اس کا جزو ہو جیسے بدن انسانی دوسرے یہ کہ کسی مادی یا خود مادہ میں حلول کر رہا ہو یہاں پر نفس کو باعتبار المعنی الثانی مادی کہا جاتا ہے کیونکہ نفس جو قوۃ داعیہ الی الشرع منطبع فی جمیع البدن ہے لہذا مادی ہوگا مگر یہ بعض اس کو اس وجہ سے تغلیباً لطائف میں شمار کر لیتے ہیں کہ غرض تصوفی کے سبب لطائف کی ساتھ اس سے بھی بحث ہوتی ہے حضرت مجدد صاحب کے کلام میں اکثر لطائف خمسہ کا عنوان مذکور ہوتا ہے اور بعض اکابر صوفیہ کے کلام میں لطائف ستہ کا عنوان اور تحقیق باللہ معلوم ہو گیا کہ ان میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ مجدد صاحب



لطائف تحقیقی قرار دیتے ہیں۔ متاخرین وغیرہ لطائف تعلیمی ادلہ پانچ ہیں ثانی چھ۔ اور چونکہ لطائف خمسہ غیر مادی و مجردات ہیں تو بقاعدہ الشیء اذا ثبت ثابت بلوازمہ لطائف خمسہ کے لئے تجربہ کے لوازم بھی مثل عدم تجزیہ وغیرہ ثابت ہوں گے مگر اس سے یہ اشتباہ نہ ہو کہ لطائف کیلئے قدم بھی ثابت ہو گا کیونکہ قدم عقلاً لوازم تجربہ سے نہیں ہے فانی ممکن ہی بلکہ المحادث محمد الانہ لا دلیل علی خلافہ۔ البتہ یہ ضرور ثابت ہو گا کہ لطائف ممکن و تجزیہ نہیں ہوں گے کیونکہ چیز و مکان خواص مادہ سے ہیں۔ تجربہ میں اور تجزیہ ممکن میں تنافی ہے اس تحقیق کے بعد یہ شبہ ہوتا ہے کہ بعض صوفیہ کے کلام میں واقع ہے اللطائف فوق العرش جس سے ممکن و تجزیہ کا اثبات ہوتا ہے کیونکہ عرش تو مکان ہے حالانکہ ان کا تجربہ اس کا منافی ہے سو سمجھ لینا چاہئے کہ محض ایک اصطلاحی تعبیر ہے جس کی بنا پر یہ ہے کہ عرش منہائے امکان ہے اہل اسلام کے نزدیک بھی کیونکہ باجماع امت و راء عرش کوئی مکان و حیز نہیں ہے اور حکما کے نزدیک بھی کیونکہ وہ عرش کو فلک لافلک محدود جہات وغیرہ کہتے ہیں اور اس کے بعد الاخلاؤ لا ملائکے قائل ہیں البتہ اہل اسلام و حکما میں فرق یہ ہے کہ اہل اسلام عرش اور جمیع افلاک کے حدوث کے قائل ہیں اور حکما قدم کے پس اب فوق العرش کے معنی ہوں گے فوق الامکنہ کما یعنی خارج عن الامکنہ اور اس کے لئے لازم ہے غیر تجزیہ و غیر ممکن ہونا پس فوق کے معنی خارج کے ہیں نہ کہ معنی متعارف جس میں استقرار ہوتا ہے۔ پس فوق العرش عدم ممکن کو تعبیر کرنا تعبیر اصطلاحی ہے (بطور عملہ معترضہ فرمایا کہ یہاں سے الرحمن علی العرش استوی کے متعلق ایک محتمل توجیہ سمجھ میں آگئی ہوگی کہ یہ کلام محمول علی ظاہر نہیں کیونکہ عرش عند اہل الشرع کما مر۔ قریباً حادث ہے اور رحمن عز وجل قدیم ہے تو چونکہ عرش حادث ہے اس لئے استوار علیہ بالمعنی المتعارف بھی حادث ہو گا اور اس کے حدوث سے باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا جو مستلزم ہے تغیر ذات کو و مستحیل و مستلزم المستحیل مستحیل) اور اس پر ایک تفریع یہ بھی ہوگی کہ لطائف ستہ کے تصور میں تصور عرش کی حاجت نہیں ہوگی کیونکہ اللطائف فوق العرش سے یہ مراد نہیں کہ لطائف عرش پر برابر پتلوں کی طرح بیٹھے ہوئے ہیں بلکہ اس اعتقاد سے یہ مراقبہ جائز بھی نہیں تصور بلا حکم کا مضائقہ نہیں یہ ہے اہل کشف کا قول اور حضرات متکلمین ان لطائف کے منکر ہیں لیکن چونکہ یہ لطائف نہ ممتنع ہیں تاکہ اولہ عقلیہ سے ان کا امتناع و بطلان ظاہر کیا جائے نہ واجب بالذات یا بالغیر ہیں کہ براہین سے ان کا اثبات کیا جائے بلکہ ایسے ممکن الوجود ہیں جو مکاشفہ سے ثابت کئے گئے ہیں اور متکلمین کو مکاشفہ ہوا نہیں اس لئے ان کا انکار بلا دلیل ہے باقی متکلمین نے ان کے عدم پر جو دلیل قائم کی ہے وہ ادھن من بیت العنکبوت ہے متکلمین یہ دلیل نفی لطائف پر بیان کرتے ہیں کہ وصف تجربہ باری تعالیٰ کے اخص صفات سے ہے اب اگر غیر باری تعالیٰ کیلئے ثابت کیا جائے تو اشتراک لازم آجائے گا

اور اخصیت باقی نہ رہے گی کیونکہ اخصیت کے لوازم میں بالمعنی الاخص سے ہے یوجد فیہ تعالیٰ ولا یوجد فی غیرہ تعالیٰ وفیہ نظر ظاہر لان کون التجرد من اخص صفات الباری تعالیٰ موقوف علی نفی التجرد عن غیرہ ولہذا ثبت ففیہ مصادرة علی المطلوب ودرستخیل ہاں اخص صفات باری تعالیٰ میں وجوب بالذات ہے نہ کہ تجرد البتہ قدم بالذات باتفاق حکماء و اہل اسلام و قدم بالزمان عند اہل اسلام وجوب بالذات کا مترادف ہے جو اخص صفات ہے اس لئے اس قدم مترادف کی تجویز بھی غیر باری تعالیٰ کیلئے باطل ہے غرض صوفیہ تعدد اجزاء غیر مادیہ کے قائل ہیں۔ سوان کے نزدیک لطائف متعددہ ہیں مجرہ ہیں غیر ممکنہ ہیں حادثہ ہیں بالذات بھی بالزمان بھی۔ یہ مضمون بطور تمہید ذکر کیا گیا ہے اور قوم کی غرض اصلی تحقیق ماہیت نہیں ہے کیونکہ ان کا مقصود اصلی افعال کی بحث ہے کہ کونسا فعل قرب الہی پیدا کرتا ہے اور کونسا فعل بُعد پس صوفیہ لطائف سے بحث من حیث الافعال کرتے ہیں جیسے اطباء بدن انسانی سے بحث من حیث الصحتہ والمرض کرتے ہیں اس لئے میں ان کے افعال کا بیان شروع کرتا ہوں۔

نفس کا اصل فعل غفلت ہے باقی غفلت چونکہ کلی مشکک ہے اس لئے اس کے افراد شدت و ضعف میں مختلف ہیں اور بعض حضرات نے اس کو اس طرح تعبیر کیا ہے کہ نفس کا فعل شہوت ہے اور وہ بھی کلی مشکک ہے اور دونوں تعبیروں کا ایک ہی حاصل ہے کیونکہ غفلت و شہوت میں تلازم ہے کیونکہ غفلت سے شہوت پیدا ہوتی ہے اور شہوت سے غفلت۔ تو حاصل یہ ہے کہ فعل نفس مجموعہ شہوت و غفلت ہے بعض نے اس مجموعہ کو جزو اول سے تعبیر کر دیا ہے بعض نے جزو ثانی سے اور نفس کے اس فعل کی اصلاح مجاہدات و طاعات سے ہوتی ہے یعنی ریاضت و تقویٰ سے شہوت و غفلت میں کمی ہو جاتی ہے اسی کمی کا نام سکون ہے اس سکون و عدم سکون کے صوفیہ نے تین درجہ مقرر فرمائے ہیں (۱) سکون کامل و تام (۲) غیر کامل و غیر تام (۳) عدم سکون مطلقاً درجہ اولیٰ میں نفس کا نام مطمئنہ درجہ ثانیہ میں لوازمہ۔ درجہ ثالثہ میں امارہ بالسور ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ نفس مجاہدہ و ریاضت زہد و طاعت اور ع و تقویٰ میں انسان کی مقاومت کرتا ہے پس اگر نفس میں بالکل شان اطاعت پیدا ہو جاتی ہے تو مطمئنہ کہلاتا ہے کیونکہ یہ حالت الطمینان کی ہے اور اگر کبھی نفس مطیع ہوتا ہے کبھی مطاع تو لوازمہ کہلاتا ہے کیونکہ اس درجہ میں اگر تکاب افعال شہوتہ سے نادم بھی ہوتا ہے اور اپنے آپ کو طاعت کرتا ہے اور اگر نفس ہمیشہ مقاومت میں غالب و مطاع ہی رہے تو امارہ بالسور کہلاتا ہے کیونکہ ہمیشہ سوز و قباح کی راہیں بتاتا ہے نفس مطمئنہ امور خیر میں مقاومت تو نہیں کرتا ہر



لیکن وسوس و خطرات پیش آجاتے ہیں مگر اس سے انسان کے اجر و کمال میں از دیاد ہوتا ہے جیسے شالیہ گھوڑا کبھی کبھی کچھ شوخی کرتا ہے لیکن سوار کے اشارہ پر درست ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نفس مطمئنہ بھی وسوس و خطرات کے درجہ میں مقاومت کرتا ہے لیکن سالک کے اشارہ پر درست ہو جاتا ہے اسی وجہ سے نفس کی مقابہ کو کالعدم قرار دیا گیا ہے اور اس حالت کو سکون تام سے تعبیر کیا گیا ہے یہ تو لطیفہ نفس کا فعل تھا اور لطائف خمسہ باقیہ کا فعل مقصود کی طرف توجہ اور اس کا تصور ہے جو سب میں مشترک ہے اور اسی تصور کو ذکر یاد وغیرہ الفاظ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ میں آئندہ تفہیم کی سہولت کے لئے لفظ تصور ہی استعمال کروں گا تو ان لطائف خمسہ کے فعل تصور کی اصل حقیقت اس قدر ہے کہ نفس ذات باری تعالیٰ کا تصور ذہنی و ذکر مفرد کیا جائے اور لفظ اللہ کیلئے کوئی محمول یا خبر ثابت ہونا تحقق اصل ذکر کیلئے لازم نہیں جیسے اللہ قادر۔ اللہ علیم۔ اللہ حکیم کیونکہ بالاتفاق ایسا ذکر ایسا تصور جائز ہے اس قسم کا مراقبہ اثبات بالذلیل محتاج نہیں (بطور جملہ معترضہ فرمایا یہاں سے ایک دوسرا مسئلہ بھی ثابت ہو گیا کہ باتفاق علماء جب ذکر قلبی بغیر اثبات محمول جائز ہے تو ذکر لسانی بھی جائز ہوگا اس میں کیا حرج ہے حقیقتہً ذکر لسانی تو ذکر قلبی ہی کی حکایت ہے۔ حکایت اگر محکی عنہ کے مطابق ہو اس میں کیا محذور ہے اسی سے امام ابن تیمیہ کا جواب بھی ہو گیا جو ایسے ذکر لسانی مفرد کو منع فرماتے ہیں جو جواب ہے کہ یہ تصور بھی ذکر جائز کی ایک فرد ہے تو تصدیق بھی مثل اللہ قادر وغیرہ مجملہ افراد ہے) اور چونکہ تصور کے درجات مختلف ہیں اس لئے تقریب تسہیل فی الجملہ و تعیین درجات کے واسطے میں ایک تمثیل میں پانچ درجے بیان کرتا ہوں (۱) شخص محبوب موجود و حاضر نہ ہو بلکہ غائب و غیر موجود ہو اس کو یاد کیا جائے۔ (۲) وہ شخص سامنے موجود ہو لیکن مسافت بعیدہ جس سے خط و حال اچھی طرح نظر نہ آسکیں اس کا تصور کیا جائے۔ (۳) وہ شخص سامنے مسافت قریبہ پر موجود ہو جس سے خط و حال اچھی طرح نظر آسکیں اس کا تصور کیا جائے۔ (۴) شخص بالکل قریب موجود ہو کہ تصور و دیدار میں استقامت محویت ہو جائے کہ فرط عشق و محبت کی وجہ سے اپنی بھی خبر نہ رہے (۵) وہ محویت یہاں تک ترقی کرے کہ بخبری کی بھی خبر نہ رہے۔

یہ پانچوں درجات ہیں تصور کے درجہ رابعہ و درجہ خامسہ کو نفاس و نوم غرق کی مثال سے واضح کیا جاسکتا ہے درجہ رابعہ بالکل نفاس کے مانند ہے کہ نفاس میں صاحب نفاس کو یہ علم ہوتا ہے کہ میں نفاس میں ہوں لیکن جسم و مائع پر ایک نیم شعوری کی کیفیت چھائی ہوتی ہے گویا اور اشیاء سے لاعلمی ہوتی ہے مگر اس لاعلمی کا علم ہوتا ہے درجہ خامسہ بالکل نوم غرق کے مانند ہے کہ صاحب نوم غرق کو اس کا علم بھی نہیں ہوتا کہ میں نوم میں ہوں اور مجھ کو علم نہیں (ایداری

اندہ لایسی کا مصداق ہوتا ہے ورنہ وہ صاحبِ غم غرق نہیں ہوگا کیونکہ نوم غرق کے خواص لوازم میں سے ہے کہ لاعلمی و بیخبری سے بھی لاعلمی و بیخبری ہو۔ اب ہم ان درجاتِ خمسہ کے اصطلاحی اور متقول نام بتلاتے ہیں۔ درجہ اول کا نام ذکر ہے کیونکہ اس میں محض یاد ہے درجہ ثانی کا نام حضور ہے کیونکہ اس میں تصور و مرنی سے حاضر ہوتا ہے درجہ ثالث کا نام مکاشفہ ہے کیونکہ مرنی کے غایۃ قرب کی وجہ سے حضور تام اور خالص خطا کا کامل انکشاف ہوتا ہے درجہ رابع کا نام شہود و مشاہدہ ہے کیونکہ اصطلاحاً شہود و مشاہدہ حضور تام و اکمل کو کہتے ہیں اور اس درجہ میں حضور تام و اکمل سے غایتِ شفیقگی و فریفتگی و وفور و ولع ہوتا ہے۔ نیز اس درجہ کا نام فنا بھی ہے کیونکہ محویت کی وجہ سے اپنی ہستی کا علم نہیں جوتا درجہ خامسہ کا نام معاینہ ہے کیونکہ معاینہ مراد اصطلاحاً وہ حضور و معاینہ ہے جو شہود اصطلاحی سے زائد ہو اور اس درجہ میں معاینہ شہود اصطلاحی سے زائد ہوتا ہے کیونکہ لاعلمی سے بھی لاعلمی ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کا نام فنا الفنا بھی ہے کیونکہ غایتِ محویت کی وجہ سے اپنی لاعلمی کا بھی علم نہیں ہوتا۔

ہو فنا ذات میں کہ تو نہ رہے      تری ہستی کا رنگ و بون نہ رہے  
تو دور و گم شو وصال اینست و بس      گم شدن گم کن کمال اینست و بس  
جس طرح ہم نے تمثیل میں تصور و ذکر کے درجاتِ خمسہ مقرر کئے ہیں اور اسماء اصطلاحی نقل کئے ہیں بعینہ یہی درجاتِ خمسہ تصور مقصود حقیقی میں بھی ہیں اور ان درجاتِ تصور کے اصطلاح صوفیہ میں بھی اسماء ہیں۔  
(۱) ذکر (۲) حضور (۳) مکاشفہ (۴) شہود و مشاہدہ و فنا (۵) معاینہ و فنا الفنا۔ پس لطیفہ قلب کا فعل ذکر ہے۔  
لطیفہ روح کا فعل حضور۔ لطیفہ سر کا فعل مکاشفہ۔ لطیفہ خفی کا فعل شہود و مشاہدہ و فنا۔ لطیفہ اخفی کا فعل معاینہ و فنا الفنا۔ ہے بعض حضرات مشائخ کی رائے ہے کہ ذکر کی بطرز مہود و مخصوص اس قدر شوق کی جائے کہ یہ لطائفِ خمسہ علیحدہ ذکر ہو جائیں یعنی یہ سب افعال صادر ہونے لگیں بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ صرف قلب سے ذکر کی مشق کی مشق کی جائے جس سے ان سب افعال کا صدور ہونے لگے اور اس کی بالکل ضرورت نہیں کہ یہ بتایا جائے کہ یہ فعل کس لطیفہ کا ہے اور فعل کس لطیفہ کا یہ حضرات لطائف کی طرف توجہ تفصیلی کو حجاب سمجھتی ہیں حدیث شریف میں بھی ایسے امور میں صرف قلب ہی کا ذکر وارد ہوا ہے اور چونکہ مشغولین باللطائف کے نزدیک بھی ان لطائفِ خمسہ میں ہر ایک اتصال ہے اس لئے صرف ذکر قلب سے بھی بقیہ لطائف میں آثار و افعال مذکورہ سرایت کرتے جاتے ہیں کیونکہ لطائف مرایا متعاکسہ کی طرح ہیں کہ ایک آئینہ پر آفتاب کا عکس ڈالا جائے اور اس آئینہ کے مقابلہ میں دوسرا آئینہ ایسی وضع کر رکھا جائے کہ آفتاب کا عکس اس میں بلا واسطہ نہ پڑے بلکہ اس آئینہ سے اس آئینہ میں بھی عکس آفتاب منعکس ہو۔ اسی



طرح ایک تیسرا آئینہ اس دوسرے آئینہ کے مقابل میں رکھا جائے وہلہ جزا آئینہ سے اور آئینہ بائیں متصل کیا  
نور آفتاب درخشاں ہوتا ہے ایسے ہی ذکر قلبی سے اور لطائف میں بھی آثار مطلوبہ نمایاں ہوتے ہیں حتیٰ کہ شدت اتصال  
ہی کی وجہ سے لطائف کے متعلق صوفیہ میں یہ بھی اختلاف ہو گیا ہے کہ بعض حضرات ان میں اتحاد حقیقی و تغاثر اعتباری کو قائل  
ہو گئے ہیں وہ فرماتے ہیں جیسے ایک شخص صفات متعددہ سے موصوف ہو مثلاً عالم حافظ قاری شاعر کاتب ہو  
مختلف اوقات میں مختلف القاب سے یاد کیا جاتا ہو تو اُس کے اوصاف و عوارض میں تعدد ہی اور مصداق ایک ہے۔ ۵

عبارت ناشتی و حسنک واحد و کلّ الی ذالک الجمال یشیر

اور بعض حضرات لطائف خمسہ میں تغاثر حقیقی مانتے ہیں امام غزالیؒ نے احیاء العلوم کے رابع ثالث مہکات  
عجائب القلب میں ان بعض لطائف تفرض کیا ہے اور ان کو متحد مانا ہے اس سلسلہ میں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ  
حضرات صوفیہ کے نزدیک قلب صنوبری (مضغہ لحم) اور شے ہے اور وہ قلب جو لطیفہ ہے اور شئی ہے قلب صنوبری  
جزو جسد ظاہری ہے اور وہ قلب جو لطیفہ ہے اس کا تعلق قلب صنوبری سے افاضہ آثار و انوار کا ہے جیسے حکماء  
بیان کرتے ہیں کہ نفس نامطہ مجرّد ہے جزو بدن نہیں مگر اُس کا تعلق بدن سے تصرف و تدبیر کا ہے ایسے ہی بقیہ لطائف  
اور جو کو بھی خاص خاص مقامات جسد سے ایسا ہی تعلق ہے اسی تعلق کی وجہ سے جب ذکر لطائف ذکر کرنا چاہتا ہے تو  
ان لطائف کے خاص خاص مقامات کی جانب بھی جن کو ان لطائف سے تعلق ہے توجہ کرتا ہے (مقامات و محال لطائف)  
کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ ابھی آتا ہے چنانچہ جب لطیفہ قلب ذکر بنایا جاتا ہے تو قلب صنوبری کی جانب توجہ کی جاتی  
ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہاں توجہ کے طریقے مختلف ہیں اور ان کی تفصیل کی حاجت بھی نہیں کیونکہ وہ عمل کرنے والی  
لے پڑھو تو فہم ہو طریقہ مناسب سمجھتا ہے بتا دیتا ہے۔

بطور جملہ معترضہ ایک مولوی صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ حدیث شریف ان فی الجسد مضغہ  
اذا صلیحت صلیح الجسد کلاً اذا فسدت فسد الجسد کلاً الا وہی القلب۔ لو کما قال صلی اللہ علیہ وسلم  
میں قلب مراد گو لطیفہ قلب نہیں مضغہ ہی مراد ہے مگر یہ حکم اصل میں اس لطیفہ کا ہے جس کو اس مضغہ کہتے غایت اتصال  
و تعلق کی وجہ سے ثابت کر دیا گیا ہے (جیسے حالت اور اکیہ کو صورت علمیہ سے تعبیر کرتے ہیں) اب ان لطائف کے  
مقامات و محال کو سمجھے نفس کا محل تحت الستر ہے و جدانہ اس محل کی تخصیص کی وجہ سے سمجھ میں آتی ہے کہ یہ موقع  
بدن انسان میں سب سے زیادہ محل شہوت ہے کیونکہ یہاں معدہ و فرج کا اتصال ہے اور یہ دونوں اصل الشرور دام القبیح  
و المفاسد میں تو گو نفس کا عموماً تمام بدن سے تعلق ہے لیکن ماتحت الستر سے مخصوص تعلق ہے کیونکہ شرور

و مفسد کا تعلق زیادہ تر بطن فرج سے ہوتا ہے کانہ مجمع البحرین الظلمانیین اور نفس کے علاوہ دوسرے لطائف کا تعلق بدن کے خاص مقامات محال سے بوجہ ان کے بقدر کے بے کیفیت ہے سو لطیفہ قلب کا محل قلب صنوبری ہے جو پستان چپکے نیچے ہے لطیفہ روح کا محل پستان راست کے دوا نگل نیچے قلب صنوبری کے محاذی ہے اسی وجہ سے دونوں لطیفہ قلب و لطیفہ روح کو ذکر بنانے کیلئے دو ضربی ذکر کیا جاتا ہے اس کے بعد حضرت اقدس نے لیے انداز میں جو منت کش بیان نہیں ہو سکتا صرف دیکھنے ہی سے تعلق رکھتا تھا دو چار مرتبہ دلکش لہجہ میں ہستہ آہستہ لفظ اللہ اللہ فرمایا اول مرتبہ ضرب میں سر مبارک سے داہنی جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب پھر دائیں جانب پھر بائیں جانب میں خیال کرتا ہوں کہ اس طرز سے تمام مجمع سے ایک خاص کیفیت کا اثر ہو گا کیونکہ میرا جس قلب بھی باوجود فساد کے کسی درجہ میں متاثر تھا لطیفہ سر کا محل سینہ کا وسط۔ لطیفہ خفی کا محل دونوں ابروؤں کے درمیان میں ہے تقریباً لفہم یوں سمجھئے کہ فلاسفہ جس جگہ کو مجمع النور کہتے ہیں۔ اسی کے قریب لطیفہ خفی کا محل ہے۔ لطیفہ خفی کا محل ام الدماغ ہے۔ ام الدماغ دماغ میں ایک نقطہ ہے جس کو جوہر دماغ کا مرکز کہا جاسکتا ہے بعض حضرات صوفیہ نے ان لطائف ستہ کے الوان بھی بیان فرمائے ہیں جو ان کو لطائف کے ذکر بنانے میں منکشف ہوئے ہیں مگر یہاں اشکال ہوتا ہے کہ لطائف مجردات ہیں اور مجردات تجزیر و تمکن سے بالاتر ہیں اور امور غیر ممکنہ متلون نہیں ہوتے کیونکہ لوازم لون سے تجسم ہے۔ غیر اجسام میں کبھی الوان نہیں پائے جاتے تو لطائف کے الوان کیسے ہو سکتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ یہ الوان لطائف کے نہیں ہیں بلکہ یہ الوان لطائف کی تجلیات مثالیہ کے الوان ہیں جن کو محققین ناقابل التفات کہتے ہیں اور ان اشیاء کی طرف التفات کو حجاب بتلاتے ہیں مگر بعض حضرات اس التفات کو بھی دافع خطرات ہونیکے سبب معین فی المقصود تصور کرتے ہیں۔ اور تجلی مثالی بہر مجرد و بے کیفیت شے کی ہو سکتی ہے حتی کہ واجب تعالیٰ شانہ کی بھی۔ چنانچہ ہزار ہا واقعات ہیں کہ لوگوں نے باری تعالیٰ کو خواب میں دیکھا حالانکہ اس عالم میں مرنی کیلئے تجسم ہونا نہایت ضروری ہے تو یہ رویت فی الرویا تجلی مثالی پر محمول ہے۔ چنانچہ بعض لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو خاص شکل میں دیکھا ہے واقعہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی مثل تو متعین و لیس کہ شدہ شے لیکن اثبات مثال متعین نہیں۔ قال اللہ تعالیٰ و کہ المثل الأعلى وقال فی مقام آخر مثل نورہ مشکوٰۃ فیہا مصباح (المثل و المثل لفظان مترادفان مختلفان صیغۃ و متحدان معنی) اور واجب کیلئے مثل نہ ہونے اور مثال نہ ہونے میں راز یہ ہے کہ مثل کا اطلاق مشارک فی النوع پر ہوتا ہے اور واجب تعالیٰ کیلئے کوئی نوع نہیں ہے جس میں کسی شے کی مشارکت ثابت ہو سکے لہذا واجب تعالیٰ کیلئے اثبات مثالیہ محال ہے اور مثال کا



اطلاق مشارک فی الوصف پر ہوتا ہے اور وصف کلی مشکک ہے واجب تعالیٰ میں اشدیہ و اکملیہ سے پایا جاتا ہے مخلوق میں اضعفیہ و انقصیہ سے مثلاً حق تعالیٰ کیلئے بھی سمع و بصر ثابت ہے مخلوق کیلئے بھی تو مخلوق وصف سمع و بصر میں واجب تعالیٰ کی مثال ہوئی مگر واجب تعالیٰ کا وصف سمع و بصر اقویٰ و اعلیٰ ہے اور مخلوق کا اضعف و ادنیٰ باقی مطلق وصف میں مشارکت ہے اور اسی لئے اہل کلام نے جس جگہ لایشبہ شئی کہا ہے اس کی تفسیر مثال یا مثلاً جیٹ یسدا احد ہما مقام الآخر سے کی ہے (بطور جملہ معترضہ فرمایا کہ حدیث خلق اللہ آدم علی صورتہ میں صورت کے معنی یہی مثال ہیں یعنی خلق اللہ آدم علی مثالہ لان السمع والبصر وغیرہا مشترکۃ بین الممکن والواجب فالممکن فی هذه الاوصاف مثال للواجب ولہذا نفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ضرب الوجه لان الضرب قد یفقد الی بطلان هذه الاوصاف لوجود الاوصاف لمذکورۃ التي ہی کامہات الاوصاف باسرها فی الوجه۔ اور اسی وجہ سے انسان کے جوارح میں چہرہ کا خاص احترام ہے اور خلق اللہ آدم علی صورتہ میں صورت کے مراد شکل نہیں جو احاطہ حدود یا حدین یا حدود سے پیدا ہوتی ہے تاکہ صورت پر اشکال ہو بلکہ صورت کے معنی ظہور کے ہیں جیسے کہتے ہیں صورتہ المسئلۃ ہکذا یعنی یہ عنوان مظہر حقیقت مسئلہ ہے اور اسی ظہور کی وجہ سے شکل کو بھی صورت کہتے ہیں کیونکہ شکل کو بھی ذی شکل کے ظہور میں دخل ہے اور اسی طرح مثال کیلئے مظہر ہوتی ہے اس لئے خلق اللہ آدم علی صورتہ فرمایا گیا ہے علمائے اس کے اور بھی مختلف جوابات دیئے ہیں۔ مثلاً الاضافة للتشريف کا اضافۃ بیت اللہ فی اصل المعنی خلق اللہ آدم علی صورتہ کریمۃ اوجدہا لہ وقال بعضهم المراد بالصورة الصفة كما يقال صورة المسئلة كذا ای خلق اللہ آدم علی صفتہ وعلیہ يرجع الیہما قلنا ولا یحصل علیہ ما قالتہ الصوفیۃ تخلقوا باخلاق اللہ لل غیر دینا من الاقوال للی بسطہا المحدثون فی شروحوہم لکتبا لاحادیث۔ الحاصل تجلی مثال کی حقیقت یہ ہے کہ ذی مثال کے مشابہ ایک ایسی شے ظاہر ہو جس سے کسی قدر وضوح زائد کیساتھ ذی مثال کا تصور ہو جائے باقی مثال و ذی مثال میں تشابہ بن جمیع الوجہ ضروری نہیں جیسے زید کا الاسد بطور تشبیہ کہا جاتا ہے تو مقصود صرف یہ ہوتا ہے کہ فقط وصف شجاعت میں دونوں شریک ہیں لا غیر۔ گو وصف شجاعت بھی کلی مشکک ہے ضمیر میں بہت زائد ہے زید میں بہت کم ہے اسی طرح جب باری تعالیٰ کو کسی شکل میں دیکھا جائے تو مثال تو حادث ہوتی ہے لیکن ذی مثال قدیم ہے۔ پس یہ تجلی مثالی بعض خاص اوصاف کے اعتبار سے ہے نہ قدم و حدوث کے اعتبار سے۔ رہا یہ کہ ایسی مناسبت تو حق تعالیٰ سے ہر مخلوق کو ہے تو کیا ہر مخلوق اس کی تجلی مثالی ہے؟

جواب ہے کہ اس مناسبت میں بھی درجات ہیں مطلق مناسبت اس کا دار نہیں بلکہ خاص مناسبت جسکی حد جامع مانع وکنہ منضبط نہیں ہو سکتی لیکن اس تجلی کے وقت ساحر واقعہ کو علم ضروری کے طور پر اس مثال کا میرا ہونا معلوم ہوتا ہے اور یہ امر سائر مخلوق میں مشترک نہیں بعض علماء نے اس تجلی مثالی کے کچھ احکام ذکر کئے ہیں۔ مثلاً میدان قیامت میں تجلی کیسے ہوگی۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ عرصہ قیامت میں حق تعالیٰ متجلی ہوگا لیکن اہل محشر پہچانیں گے نہیں اور کہیں گے نعوذ باللہ منک کہ حکمت ابتلاء سے ان کو اس تجلی کا تجلی مثالی ہونا معلوم نہ ہوگا۔ پھر دوسری مرتبہ حق تعالیٰ متجلی ہوں گے اس مرتبہ پہچانیں گے اور پہچانتے ہی عہدہ میں نگیں گے تو یہ دونوں تجلیاں قیامت میں باتفاق امت مثالی ہوں گی کیونکہ موطن قیامت تو عالم ناسوت ہی کے اجزاء ہی ہے اور ناسوت میں ذات مرنی نہیں ہوتی یہ رویت مخصوص ہے جنت کیساتھ پس یہ تجلی مثالی ہوگی۔ یہ گفتگو تو قیامت کی تجلی کے متعلق تھی باقی جنت میں جو تجلی ہوگی وہ جمہیر فرق اسلامیہ کے نزدیک ذاتی ہے کیسے ہوگی صرف معتزلہ اور ان کے اتباع جنت میں بھی تجلی ذاتی کے منکر ہیں کیونکہ وہ ان شرائط کو جو عالم ناسوت میں رویت کیلئے لابدی ہیں عقلاً ماہیت رویت کیلئے خواہ وہ کسی عالم میں ہو ضروری سمجھتے ہیں اور اہل حق ان شرائط کو عادی اور مخصوص اس عالم کے ساتھ مآثر ہیں اور تجلی مثالی کی تحقیق رسالہ الشرف میں کسی قدر زائد کی گئی ہے (وہی لصاحب الملفوظ فہن شاء الاطلاع علی دقائق التجلی فلیدر جمع الیہا) خلاصہ یہ ہے کہ یہ الوان مکشوفہ نفس لطائف کے نہیں بلکہ لطائف کی

۱۔ ونحن نقل عنہا ہینا شیئاً لا بد منہ تکریر المفعول۔ قال فی الشرف بمعرفۃ احادیث النصوص انقل لک ذلک الحدیث مع توجیہ بعض اجزاء علی اصول لقوم والمفہوم الابی سعید الخدری عین یقال لابل لموقف لیتبع کل امۃ ما کانت تقبذ فی آخرہ حتی اذ الم یبق الامن کان یعبد اللہ تعالیٰ امن برد فاجرا تاہم رب العالمین فی اذنی صورۃ من اللہ را وہ فیہا دای عرفو جہا کما فی لفظ البوسیرۃ وتبقی ہذہ الامۃ فیہا منافقو ہا فیا تیمم اللہ فی صورۃ غیر صورۃ اللہ یرنون الحدیث ای قبل ذلک فی الدنیا و یكون ہذا تجلیاً مثالیاً کما ہو ظاہر ہر دلول لفظ الصورۃ قال فماذا انتظرون قریب کل امۃ ما کانت تعبد قابو ایا ربنا فارقنا الناس فقوا کنا الیہم ولم یضاجہم فیقول انارکم فیقولون نعوذ باللہ منک لا تشکر باللہ شیئاً مرن او ثلثا حتی ان بعضہم لیکاد ان ینقلب دعن الصواب و یرجع عنہ لامتحان الشدید الذی جری قال النودی لعل وجہ انکارہم ان الوجہ الذی یرفون الحق فی الدنیا تجلی مثالی البضا علی اوضاع مختلفۃ فی اذبان مختلفۃ و یكون ہذا التجلی المثالی لمحشری کما دل علیہ قولہ علیہ السلام فی اذنی صورۃ من اللہ را وہ فیہا الحدیث لعل حکمتہ الامتحان کما سبق عن الخطابی والنودی یعنی امتحان ایمانہم ودعوائہم التوحید وقولہم فارقنا الناس فنجلی ہم فی غیر صورۃ تیمم الذہنیۃ ولم یخلق فیہم علما ضروریا بکونہ تجلیا ربانیا فلما انکروا ہا ظہر صدق دعوائہم التوحید حیث لغوار بوبیۃ مازعموہ غیر الرب ولعل لا نقاب عن الصواب ہو لغلبۃ الاهیال علی عقولہم بحیث لا یبعد ان ینکروا التجلی المثالی الآخر (تبیہ حاشیہ برصحتی متقی)



تجلیات مثالیہ کے الوان ہیں (لیکن مجاز الطاف ہی کے الوان کہے جاتے ہیں) سولفس کا لون زرد ہے قلاب کا سرخ ہے روح کا سفید ہے ہر کا سبز ہے غنی کا نیلگوں ہے۔ آنخی کا سیاہ ہے جیسے مردک چشم۔ ایک صاحب نے لطائف میں تغائر اعتباری یا حقیقی ہونیکے متعلق سوال کیا اس پر فرمایا کہ بعضے تغائر حقیقی کے قائل ہیں بعضے تغائر اعتباری کے وقد سبق هذا القدر اور اس اختلاف کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے مشکمین و حکما جو اس خمسہ کے اثبات و انکار میں اختلاف رکھتے ہیں مشکمین ان کو اس کا انکار کرتے ہیں۔ اور ان کو اس کے افعال کو قلب کے متعلق مانتے ہیں اور جو اس کو آلات ادماک قلب بتاتے ہیں اور حکما علیحدہ علیحدہ بالاستقلال ان کو اس کی ثابت کرتے ہیں اس میں محققین یہ فرماتے ہیں کہ اصل مقصود ذکر ہے باقی محال ذکر یعنی لطائف کی طرف تفصیلی توجہ کرنے سے طبیعت میں تفرق کشت انتشار و پراگندگی تخیل ہوتی ہے کیونکہ ایک لطیفہ کے ذکر بنانیکے بعد دوسرے لطیفہ کو ذکر بنانے کی جب سعی کجاہنگی تو یا تو پہلے لطیفہ کو بالکل چھوڑ دیا جائے تب تو وہ رخصت ہوا اور محنت سابقہ کا رست گئی یا دوسرے لطیفہ کیساتھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) الآتی فیما بعد قیاسا لاحد ہما علی الآخر فیقول ہل بینکم و مینہ آتہ فتعرفونہ بہا فیقولون نعم فیکشف عن سابق فلا یبقی من کان یسجد لله من تلقاء نفسه الا اذن لا بالسجود ولا یبقی من کان یسجد اتقادور یا لا یجعل الله ظہرہ طبقۃ واحدة کما لا یدان یسجد خو علی قفاه (قال لقاضی عیاض کما نقلہ عنہ النووی قبل المراد بالساق ہنا الذی عظیم وورد ذلک فی حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذ قلت وخلق اللہ مع جنہم علما ضرورا یکتونہ تجلیا ربانیا وان لم یعرفوہ بقل ذلک واللہ اعلم) ثم یرفعون رؤسہم وقد تحول فی صورتہ اللتی راوہ فیہا اول مرۃ فقال انما ربکم فیقول انت ربنا الحدیث (مسلم باب اثبات رویہ المؤمنین ج ۱) والذی اری ان ہذا التحول ہو ظہورہ فی الصورتہ الذہنیۃ المثالیۃ اللتی کاونا یعرفونہ بہا قبل ذلک و ہذا ہو الذی وعدنا (۱) فی العبارة المتقدمۃ علی ہذہ العبارة فی اصل الرسالۃ (۱۲) باتیان ذکرہ بقولنا سابق فی الحدیث ویکوز ہذا التحول فی التجلیات المثالیۃ من بعضہا الی بعض و ہذہ الصورتہ وان کانہ واحدۃ بالتحض لکنہا یکمن ان تری مختلفۃ فی ابصار مختلفۃ فلا یشمل انطباق الصورات المختلفۃ علی الصورتہ المتغینۃ ہذا وانما لم تجل بصورتہ اعلیٰ مما عرفوہ مغائرۃ لہ لعدم حصول حکمۃ الامتحان بہ لان کل من یعتقد انہ تعالیٰ لیس دون ما یعتقدناہ ولا یعتقدناہ لیس فوق ما یعتقدناہ فلیجلی بصورتہ اعلیٰ السجۃ احتمال کو نہ تجلیا ربانیا و مانفاہ فلم یحصل الامتیان فلما تجلی بصورتہ الٰہی وکان یعتقدناہ لیس ذی حکم بالنفی فافہم۔ واعلم ان کل ذکرہ ہنا فی شرح الحدیث علی اصول النجوم لیس شی منہا قطعیا نعم ہا تقر من کل ذکرہ الاخر من العلماء یقولون بعضہم فی التجلی الٰہی انہ بعض الملائکہ ظہر لہم ولا یخفی علیک بعد و ابا قولہ علیہ السلام انما ہم رب العالمین عن ہذا العمل کا نکہ عشرت ہذا التقریر علی ما دعیٰنا من ان التجلی فی الجنۃ یکون برویۃ الذات ان لم یدرک کنبہا فی الوقت بالمشال کما کان موسیٰ علیہ السلام بالطور بصورتہ انار و لا تمنع علیہ المشال معنی المشارک فی الوصف لقولہ تعالیٰ ولا المثل لا علی و تمنع علیہ المثل معنی المشارک فی المایۃ لقولہ تعالیٰ لیس کمثلہ شی و ہذا المشال وان لم یکن قدما لکن للشارک المبالغ الی حد الکمال کیون مرۃ المقدم ولا یلقت الذہن رج الی وجوہ التغائر و التماز بینہما فبصرو تفکر لکما تفصل

پہلے لطیفہ کی طرف بھی توجہ کر گیا تاکہ دونوں محفوظ رہیں تو توجہ میں امتیاز لازمی ہے جو محل مقصود ہے اور بعض حضرات نفع کی طرف زیادہ التفات فرماتے ہیں اور یہ سب اختلاف اجتہادی ہے فلا یجب بعضہ علی بعض اور یہاں لطائف کا بقدر ضرورت بیان ختم ہوا پھر فرمایا کہ میں نے لطائف کے جو افعال بیان کئے ہیں وہ کسی مطبوع کتاب میں نہیں پکچر بلکہ تصوف کی ایک قلمی کتاب قطرات الحیات میں دیکھے تھے اور یہ بھی فرمایا کہ اگر کوئی صاحب اس تقریر ملفوظ کو محفوظ کریں تو القطار فی اللطائف یا من اللطائف جو مناسب سمجھیں نام رکھ لیں (محکم القطائف من اللطائف اچھا معلوم ہوتا ہے اس لئے میں اس تقریر کو القطار فی اللطائف سے موسوم کرتا ہوں) پھر فرمایا میں اس مضمون کے بعد بطور تہمت کے بمناسبت التفات الی اللطائف کے ایک ضروری مضمون تصور شیخ کا بھی کہ وہ التفات الی صورۃ الشیخ ہے بطور اجمال بیان کئے دیتا ہوں بعض حضرات شغل تصور شیخ کو جزو طریق سمجھتے ہیں اور بعض حضرات عوام الناس کیلئے مانع طریق اور توجہ الی غیر الحق سمجھتے ہیں۔ دھندلچشتیہ جو لوگ چشتیہ کو مبتدع غیر متبع سنت کہتے ہیں۔ ان سے بطور الزام کہا جاسکتا ہے کہ اس سلسلہ سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ چشتیہ نسبت دوسرے حضرات کے زیادہ اتباع سنت کا خیال رکھتے ہیں باقی چونکہ ہم کو الزام مقصود نہیں اس لئے ہم کہتے ہیں کہ دوسرے حضرات پر بھی کوئی اعتراض نہیں کیونکہ دونوں سلسلوں کے حضرات ہمارے اکابر ہیں اور یہ سلسلہ مجتہد فیہا ہے ہر فریق اپنے اجتہاد سے جیسا نافع سمجھتا ہے ویسا عمل کرتا ہے دونوں مشابہ ہیں۔ دونوں حق تعالیٰ کے نزدیک علی الطریق الصیح ہیں چشتیہ تصور شیخ کا درجہ صرف یہ فرماتے ہیں کہ اصل مقصود توجہ الی الحق ہے مگر ابتداء سلوک میں پراگندگی تخیل و وساوس و خطرات قلب سالک کو مشوش کرتے ہیں اور یکسوئی سے مانع ہوتے ہیں کیونکہ حق تعالیٰ غیب و واراء الوار ہے دیکھا قیل منظر ببالک فرموا لک وادخلنا جمل من ذلک اس کا تصور جتنا نہیں پس وساوس ستاتے ہیں۔ ان وساوس سے بچنے کے لئے ضرورت ہے کہ تخیل کو کسی خاص شئی سے وابستہ کیا جائے تاکہ وساوس دفع ہو جاویں کیونکہ النفس لا تتوجہ الی شیئین فی ان واحد۔ اور گو یہ غرض ہر شے کے تصور سے حاصل ہو سکتی ہے مگر جو شئی احب ہوگی وہ الصق بالقلب ہوگی اور جو شئی الصق بالقلب ہوگی وہ تخیل میں زیادہ یکسوئی پیدا کریگی اور ظاہر ہے کہ ایک مقصد و مرید کے نزدیک اس کا شیخ سب سے احب ہوتا ہے لہذا تصور شیخ سے وہ وساوس و خطرات جو ابتداء میں رونما ہوتے ہیں دفع ہو جاتے ہیں چشتیہ نے اس سنگھیا کو مد ترک کے استعمال کیا ہے پھر جب تصور شیخ بضرورت دفع وساوس و خطرات ہے تو بقاعدہ مسلمہ الضروری یتقدّر بقدر الضرورۃ وساوس و خطرات کے مندرفع ہو جانیکے بعد یہ تصور شیخ بھی ترک کر دینا چاہئے اور اس سے زیادہ



تصور اگرچہ نافع نہیں مگر خوش عقیدہ کیلئے مضر بھی نہیں ہے لیکن عوام الناس وضعیف العقائد کیلئے سخت مضر ہے۔ انھیں لوگوں کی وجہ سے حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب شہیدؒ نے تصور شیخ کو ماہذہ الثامیل اللتی انتم لہا عاکفون کے ماتحت ثبت پرتی میں داخل کیا ہے کیونکہ متعارف تصور شیخ میں شیخ کی جانب اس قدر توجہ تام ہوتی ہے کہ شاغل غیر کا تصور بھی نہیں آنے دیتا اور اس قدر انہماک و استغراق اور اتنی توجہ میرے نزدیک فوق وجدان سے خاص حق تعالیٰ کا حق ہے۔ پس غیر حق کی طرف ایسی توجہ شرک عملی کے مشابہ ہے کہ حق تعالیٰ کی طرف توجہ کہ مقصود لذاتہ ہیں اتنی توجہ نہیں کی گئی اور غیر حق کی جانب اس قدر توجہ کی گئی بعض غلامہ توشغل رابطہ میں حق تعالیٰ کی طرف بھی قصد توجہ نہیں کرتے مجھ کو تو یہ امر ذوقاً و حید کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ ایک حکایت یا آنی حضرت سید صاحب رحمۃ اللہ علیہ کیلئے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب نے تصور شیخ تجویز کیا سید صاحب گو مرید و معتقد تھے لیکن انھوں نے ادب کے ساتھ نہایت صفائی سے تصور شیخ کرنے سے معذرت کی اور فرمایا یہ شرک ہے۔ شاہ صاحب نے فرمایا ۵

بے سجادہ رنگیں کن گرت پیرمغاں گوید کہ سالک۔ بخبر بود ز راہ و رسم منزلہا  
سید صاحب نے عرض کیا کہ جوار شاد ہے وہ بجا و درست ہے۔ لیکن عارف شیرازی نے اس میں معصیت کا ذکر کیا ہے شرک کا نہیں کیونکہ معصیت محروم و نافرمانی ہے کہ اگر توبہ کی بھی توفیق نہ ہو تب بھی شقاوت دالمی کا موجب نہیں (۵) صجاء ہے سزا میں عقوبت کے واسطے ۶ آخر گناہگار ہوں کافر نہیں ہوں ۷ قالہ غالب الدھوی ۱۲ جامع) اور وہ جبکہ فی کو تحقیقی معنی میں لیا جائے بخلاف شرک کے کہ شرک کے لئے ہمیشہ کیواسطے باب نجات مسدود ہے حضرت شاہ صاحبؒ ناخوش نہیں ہوئے اور فرمایا معلوم ہوا کہ آپ کی طبیعت طریق ولایت کے مناسب نہیں اب ہم آپ کو راہ نبوت سے منانل سلوک طے کرائیں گے وقد فعل فللہ دھما  
عن یقال فیہما ۵

وزیرے چنیں شہر یارے چناں جہاں چون نگیرے قرارے چناں

نہ الاصل ہینا و متلوہ فائدتان) الحقنا فیما بعد۔

فائدہ اولیٰ - ۹ / رمضان ۱۳۹۹ بروز یکشنبہ وقت صبح ۷ بجے۔ ملفوظ بالا پر مولوی سعید احمد صاحب نے کچھ شبہات و سوالات لکھ کر پیش کئے تھے حضرت اقدس نے فرمایا کہ پہلے میری ایک تقریر سن لیجئے اسکو بعد ایک ایک شبہ پیش کر کے جواب سن کر جائیے گا پہلے لطائف ستہ کے ذاکر ہونکی اصل حقیقت جبکا اول لہجہ لا ذکر

ہوا تھا قدرے تفصیل سے سمجھ لیجئے اس سے افعال لطائف کی حقیقت کا کلی انکشاف و کامل ظہور ہو جائیگا اور اس حقیقت سے مراد حقیقت معمول بہا ہے جسکی طریق تصوف میں مشق کر لینی جاتی ہے۔ ذکر لطائف دو چیزوں سے مرکب ہے ایک ذکر سے دوسرے شغل سے مجموعہ کو اہل فن اصطلاحاً ذکر کہتے ہیں (من قبیل تسمیۃ المجموع باسم الجزء) ذکر سے مراد تو وہی ذکر ہے جو شریعت میں مذکور و ماثور و منقول و مامور بہ و مقصود ہے اور شغل سے (جو کہ دوسرا جزو ہے) مراد ہمیت ذکر ہے (کا نہ علت صوریۃ للذکر) یعنی یہ تصور کیا جائے کہ فلاں موقع جو فلاں لطیفہ کا محل ہے مشغول ذکر ہے جیسے ہمارے لسان ذکر ہے اسی طرح یہ عجب بھی ذکر ہے مثلاً لطیفہ قلب میں لسانی ذکر کیسا ساتھ یہ تصور کیا جائے کہ قلب صوبہ بھی ذکر کر رہا ہے حاصل یہ ہے کہ ذکر لطائف میں اصطلاحاً شغل بھی ہوتا ہے یعنی محال لطائف کے متعلق یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ذکر آپ ہی میں یہ محال بھی ہمنوائے لسان ہیں۔ (اور تصوف میں تمام اشغال کی حقیقت تخیلات مخصوصہ ہیں) ہاں شغل کی تائید و تقویت اور اس کے کامیاب و موثر بنانے کیلئے بعضے اور افعال بھی کئے جاتے ہیں مثلاً کلمات ذکر کو سانس سے اوپر کو اٹھایا جاتا ہے پھر تخیل سے دماغ میں پہنچا جاتا ہے اور وہاں پہنچا کر سانس روک لیجاتی ہے یعنی یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ام الدماغ میں سانس بند ہے کیونکہ تجربے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ گیا ہے کہ جس دم کو دفع خطرات اور مطلوب کی جانب توجہ قوی میں زیادہ دخل ہے (چنانچہ شکار میں ہدف کو سامنے رکھنے کیلئے جس دم ضروری سمجھا جاتا ہے) اور اس حالت میں ذکر لسانی یا قلبی میں مشغولی کی جاتی ہے اور ذکر جیسے لسانی ہوتا ہے اسی طرح قلبی بھی ہوتا ہے کہ الفاظ تخیل سے قلب کی ذکر بنایا جاتا ہے اس ذکر قلبی کی اصل اس حدیث شریف سے احتمالاً مستنبط ہو سکتی ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینزل کو اللہ علی کل حیوان درۃ مسلولۃ فی باب مخالطۃ الجنب من المشکوۃ کیونکہ علی کل حیوان کو اگر استغراق حقیقی پر مجبور کیا جائے گا تو ظاہر المتبادر تو تخلی لبول والغالط والجماع کے اوقات کو بھی شامل ہو گا حالانکہ ایسے اوقات میں ذکر لسانی سواد ہے، نیز خود حضور اقدس کے معمول کے خلاف، حتیٰ کہ آپ بول سے فارغ ہوئے مگر سلام کا جواب بدون تنہیم کے نہیں دیا حالانکہ ذکر خالص بھی نہیں من وجہ کلام بھی ہے اسی لئے مفسد صلوٰۃ بھی ہے پس لامحالہ کان ینزل کو سے مراد مطلق ذکر ہے خواہ لسانی ہو خواہ قلبی تاکہ علی الاطلاق منطوق حدیث کے موافق تمام اوقات کا احاطہ ہو سکے البتہ اگر حدیث شریف میں علی کل حیوان کو استغراق عرفی و اضافی پر مجبور کیا جائے اور فی اکثر الحیوان مراد لیا جائے تو اس وقت صرف ذکر لسانی کا ارادہ بھی بے تکلف مستقیم ہو جائیگا اسی وجہ سے اس حدیث سے ذکر قلبی پر استدلال قطعی نہیں کیا جاسکتا البتہ احتمال سے کوئی شے منع نہیں دلان الاحتمال انش



عن دلیل قوی و هو الظهور والتبادر لان من احاط بمشاهدة الكثيره صلى الله عليه وسلم علم ما يتقن ان  
الذكر اللساني كان لا يتحقق على اكثر الاحيان البضو من ثم لورده المحدثون في ابواب لا يجتمع معها  
الذكر اللساني والله اعلم و علمه احكم. بلکہ اگر ذرا غور کیا جائے تو صاف معلوم ہو جائیگا کہ ذکر قلبی خود ذکر لسانی کی  
صل ہے کیونکہ ذکر قلبی کلام نفسی ہے اور ذکر لسانی کلام لفظی اور مسلم ہے کہ

ان الكلام لفي الفجوات وانما جعل اللسان على الفجوات دليلا

شریعت نے بہت سے مواقع پر ذکر قلبی کو معتبر مانا ہے چنانچہ بالتفاریق امت آخرس کے ایمان کیلئے اقرار باللسان  
ضروری نہیں صرف توحید و رسالت کا تخیل جازم و اعتقاد کامل و تصدیق تام کافی ہے اسی طرح جو شخص بالقصد و الاختیار  
مضامین کفریہ کو الفاظ متخیلہ سے قلب میں جاگزیں مستقر کرے وہ شریعت میں کافر ہو گا حال ہی صل ذکر لطائف اصطلاحاً  
دو چیزوں کے مرکب ہے (۱) ذکر (۲) فکر (الذی عبر عنه بالشغل سابقا و اتی بلفظ "فکر" ہنا مراعاة للغاۃ) پس ان  
دونوں کے مجموعہ سے یعنی منزلت فکر و مواظبت فکر سے محال لطائف میں مختلف اور نئے آثار و کوائف محسوس ہوتے  
ہیں خواہ وہ آثار و کوائف ان محال میں پہلے سے موجود ہوں و احساس ظہور اب ہوا ہو خواہ ان آثار و کوائف کا حدوث  
ہی اب بعد فکر ہوا ہو اور یہ آثار و کوائف کبھی حرکات کی شکل میں ظہور پذیر ہوتے ہیں جن کا عروج ضواریت میں تو احساس  
ہی ہوتا ہے کیونکہ حرکات عروج ضواریت میں پہلے سے موجود ہیں اب منزلت فکر و شغل سے ظہور ہوا ہے نہ کہ تحقق و حدوث  
(والا یلزم تحصیل الحاصل) اور بعض کا تحقق و حدوث ہی اب ہوا، پہلے کچھ نہ تھا اور کبھی یہ آثار و کوائف اصوات کے  
رنگ میں رونما ہوتے ہیں اور یہ اصوات کبھی غیر الفاظ ہوتے ہیں اور کبھی خاص خاص الفاظ جو محال لطائف میں مسموع  
ہوتے ہیں اور یہ الفاظ بعض کے نزدیک صرف خیالی ہوتے ہیں محال لطائف میں مکمل شروط تکمالات تکم سب معدوم و مفقود  
ہوتے ہیں اور بعض فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ خیالی نہیں ہیں بلکہ حقیقتہً محال لطائف میں پہلے سے موجود و محفوظ ہیں کیونکہ قرآن  
شریف میں ہے وان من شیء الا بسیرہ یحیدہ تو چونکہ محال لطائف بھی اشیاء ہیں اس لئے وہ بھی آیت شریفہ کے  
منطوق کے موافق تسمیع خوانی میں مشغول ہونگے اور یہ تسمیعات ہی وہ الفاظ ہیں جو ذکر کو اکب محال لطائف میں محسوس  
و مسموع ہوئے ہیں۔ ہکذا قالوا لکن فی بادی الرأی تکلف بارج مستغنی عنه والظاهر ان المراد بهذا التسمیع  
دلالة المصنوعات علی صانعہا کما یشیر الیہ قولہ تعالیٰ ولكن لا تقفہون تسمیعہ رفانہ وکان المراد بهذا  
التسمیع الالفاظ الالقی تسمیع فی محال للطائف لکان الظاهر ان یقتل لکن لا تسمعون تسمیعہ واذ الیس فلیس  
نعم لا یلزم من تفسیر هذا التسمیع فی الآیۃ بالذات المذکورۃ نفی التسمیع القالی لثبوتہ بدلائل اخری و لا یلزم

عن نفی اللسان نفی لتکلم لان اللسان شرط عادی فی ذوات اللسان لا شرط عقلی (کما سیأتی بعد)  
 اسطری قول۔ یہ امر بھی یاد رکھنے کی چیز ہے) (بطور جملہ معترضہ فرمایا کہ مجھ کو اس وقت ایک لطیفہ یاد آیا ایک مرتبہ ایک ہندو  
 نوجوان جو جھنجھانہ کا رئیس تھا اپنے گرو کیساتھ یہاں آیا۔ قرآن مجید کے متعلق سوال کیا کہ اہل اسلام قرآن شریف کو اللہ تعالیٰ  
 کا کلام کہتے ہیں حالانکہ کلام کیلئے زبان کی حاجت ہے اور اللہ تعالیٰ زبان وغیرہ جمیع اعضاء سے منزہ ہے۔ پس قرآن شریف  
 کلام الشریعہ ہوا میں نے کہا یہ تو بندہ الفاسد علی الفاسد کی قبیل سے ہے آپ کا یہ مقدمہ ممتدہ ہی کہ کلام کیلئے زبان کی  
 حاجت ہو اگر تھی ہے غلط و ناقابل تسلیم ہے کیونکہ اگر مطلقاً تکلم کیلئے زبان ہو ضروری ہو تو اصل تکلم تو زبان ہے پس چاہئے  
 کہ زبان کیلئے بھی ایک دوسری زبان ہو۔ اور دوسری زبان کیلئے تیسری زبان ہونا چاہئے وھلم جہ حالانکہ زبان تکلم  
 بالذات ہے اس کو واسطہ کی ضرورت نہیں ہاں انسان کو تکلم میں واسطہ زبان کی ضرورت ہے، تو جب ایک ضعیف مخلوق  
 (زبان) بالذات بلا واسطہ زبان تکلم کر سکتی ہے تو حق تعالیٰ خالق کل شئی قادر علی الاطلاق کیونکہ تکلم میں زبان کا  
 محتاج ہوگا میں سمجھتا تھا کہ شاید یہ جواب نہیں سمجھو گا مگر چونکہ وہ اپنے طریقہ کے مطابق وہ بیان گیان کیا کرتا تھا اسلئے  
 سمجھ گیا (اشغال واذکار سے عقل و فہم میں بھی ازدیاد ہو جاتا ہے) کہا ہوا لہجرب للمشاہد ومن ارتاب فلیجرب گویا  
 سے جو عقل و فہم پیدا ہوتا ہے وہ اور نوع کا ہے اور فوراً اپنے گرو سے بولا کہ دیکھا ہے علم۔ سبحان اللہ کیسی معقول بات  
 فرمائی پھر اس نے مجھے اپنے مانگ کے وہ ہدایا دیے جو پہلے سے چھپائے ہوئے تھا۔ میں نے اس کے اخلاص کی وجہ  
 بخوشی قبول کر لیا۔ لیکن یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جب جمیع اشیاء کی تسبیح اضطرابی یعنی دلالت علی الصانع  
 ثابت ہے اسی طرح ایک اختیاری بھی ہے۔ اہل کشف و کرامات نے تو اپنے مشاہدہ و کشف کی بنا پر اشیاء کی تسبیح  
 اختیاری کی حکایت کی ہے لیکن قرآن شریف سے بھی اسی سلسلہ ظنی کا اثبات کیا جاسکتا ہے حق تعالیٰ فرماتے ہیں  
 فقال لہا ولارضاً تبارک و تعالیٰ انما اتینا طائعتین۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان میں طوع و اختیار ہے البتہ یہ  
 ممکن ہے کہ اور اشیاء کی تسبیح اختیاری ہماری تسبیح اختیاری جیسی نہ ہو کیونکہ ان میں ہمارے جیسے آلات نہیں  
 ہیں بلکہ ان کی تسبیح اختیاری وہ ہے جو ان کے شایاں ہے بہر حال ان اصوات و الفاظ میں اہل فن کے قول  
 ہیں اول یہ کہ مزاولت فکر و تغافل کیسوئی سے قوت خیالیہ سے محال لطائف ہیں اصوات و الفاظ مسموع ہوتے ہیں  
 حقیقتہً نہ تکلم ہے نہ اصوات و الفاظ فقط خیال کی کرشمہ سازیاں ہیں۔ ثانی یہ کہ یہ اصوات و الفاظ محال لفظ  
 میں پہلے سے ثابت و موجود ہیں اور ان کا تکلم حقیقی ہے لیکن وہی تکلم جو محال لطائف کے مناسب ہو اور ان اصوات  
 و الفاظ اور اس تکلم کا احساس اب ہوا ہے اور مجھ کو اسلم و احوط یہ معلوم ہوتا ہے کہ یوں کہا جائے محال لطائف



جو اصوات والفاظ مسموع ہوتے ہیں ان کیلئے واقعی وجود با تحقیق ہونا کسی دلیل سے ضروری نہیں ہے احتمال ہے کہ صرف قوت تخیل کی ہنگامہ آرائی ہو دیکھو کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ محال لطائف میں تسبیح اختیاری پہلے سے موجود ہے اور اصوات والفاظ سے مرکب ہے تب بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ذکر کو مزاولت فکر سے پہلی تسبیح مسموع ہو رہی ہے اس لئے کہ احتمال اب بھی موجود ہے کہ ممکن ہے جو الفاظ مسموع ہو رہے ہیں وہ صرف خیالی ہوں اور جو الفاظ حقیقی ہوں وہ مسموع نہ ہوں فان التصدیق بوجود الفاظ فی محل لا يستلزم استماعہا فیم اور کبھی یہ آثار و کوائف الوان مختلف رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں جس کی تفصیل تقریر سابق میں بتدر ضرورت آپ حضرات کو معلوم ہو چکی ہے فلا حرجہ للی الاعادة پس خلاصہ مقام یہ ہے کہ مزاولت ذکر و مواظبت فکر پر بطریق منع مخلو یہ آثار و کوائف غنیمت مرتب ہیں جو علامات ہیں سرایت ذکر کی (۱) حرکات محال لطائف (۲) استماع الفاظ فی محال لللطائف (۳) احساس الوان محال لطائف۔ یہ تینوں آثار و کوائف انتہائی مشق سے پیدا ہوتے ہیں اور سرایت ذکر کی علامات سمجھے جاتے ہیں کبھی یہ تینوں آثار مجتمعتہ مزاولت ذکر و فکر پر مرتب ہوتے ہیں کبھی ایک یا دو پائے جاتے ہیں یہ بات بھی فرو گذاشت کر نیکی قابل نہیں کہ ان تینوں علامت کا تحقق دال علی الولائیۃ نہیں ان آثار و کوائف کے وجود سے مقبولیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مزاولت فکر و غفل سے جو آثار تحقق ہوتے ہیں وہ محبوب کی صورت کے مانند ہیں جو عاشق کو ذہن میں فرط عاشقی کی وجہ سے جم جاتی ہے جیسے صورت محبوب کے انعکاش فی اللذہن سے ولایت و مقبولیت عند ذاک المحبوب پر استدلال نہیں کیا جاسکتا اسی طرح ان علامت غنیمت کے ظہور سے بھی ولایت و مقبولیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا نیز یہ آثار سرایت ذکر کی محض علامات ہیں۔ سرایت ذکر کی حقیقت میں داخل یا اس کی خصوصیت میں سے نہیں ہیں۔ مزاولت فکر و غفل سے اصل مقصود تو یہ ہے کہ ذہن و غفلت کم ہو اور اکثر اوقات تیقظ و مشاہدہ جمال و کمال میں بسر ہوں ان آثار سے صرف تقویت و تائید کا فائدہ ہوتا ہے اور حرکات اس مشق کی یہ ہے کہ بعض طبائع کو بعض اوقات میں وساوس و خطرات کا هجوم ہوتا ہے اور وہ یکسوئی و دفع و ساوس کے خواہاں ہوتے ہیں اس لئے شیخ کامل اس ذکر لطائف کی مشق کراتا ہے تاکہ سکون و اطمینان حاصل ہو جائے اور طبیعت پر اگندگی ختم و انتشار و ساوس دور ہو جائے جیسے سمرندم میں مشق کرائی جاتی ہے کہ کسی کاغذ پر سیاہ نقطہ لگا کر ٹکٹکی باندھ کر دیکھتے ہیں اہل طریق بھی کبھی کلمۃ اللہ کا کاغذ پر لکھ کر اس پر نظر جلاتے ہیں کبھی عمل اس کتاب تجویز کرتے ہیں یعنی برابر لفظ اللہ اللہ لکھتے چلے حتیٰ کہ ہم عظم قلب ذہن میں کما حقہ مستقر و متکون ہو جائے لیکن یہ دونوں باتیں مقصود بالذات نہیں بلکہ صرف وسیلہ یکسوئی ہیں جو کہ ایک درجہ میں شرعاً بھی مطلوب ہے جس کے بعض افراد کی شرعی مطلوبہ کا وجہ

اس سے واضح ہوتا ہے کہ تقاضائے طعام کے وقت قبل نماز طعام سے فراغت حاصل کر لیا حکم ہے تاکہ کیسوی ہو جائے اور نماز اعتدال و اطمینان سے ادا کی جائے۔ تو طعام سے فراغت مقصود بالذات نہیں بلکہ کیسوی کا وسیلہ ہے تاکہ نماز طمانیت القلب کے ادا ہو سکے۔۔۔۔۔ اسی طرح نقطہ سیاہ کو ٹکٹلی باز نہ کر دیکھنا اور عمل اس کتاب مقصود بالذات نہیں بلکہ وسیلہ کیسوی ہیں مگر مقدمۃ العبادۃ ہوئی وجہ سے ان کا شمار حسنات ہی میں ہے اور موجب ثواب و ثواب میں جیسے فراغت از طعام بقصد اطمینان نماز باعث اجر و ثواب ہے اگر یہ کوائف مقدمۃ العبادۃ نہ بنائی جائیں تو پھر ان کا کچھ اجر نہیں نہ یہ مقاصد ہیں چنانچہ ان الوان وغیرہ کا انکشاف غیر مسلمین تک کو بھی کیسوی حاصل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ مجاہدین کو بھی۔ چنانچہ شرح اسباب میں بالتصریح مذکور ہے کہ جنوں میں کشف ہو جاتا ہے کیونکہ بعض اوقات مجنون کے تجلیات بھی کسی ایک مرکز پر مجتمع ہو جاتے ہیں۔ نیز اگر کسی شخص کو کسی معصیت کے ارتکاب میں کیسوی ہو جاوے تب بھی اس کی کشف حقائق کو نہ ہو سکتا ہے بلکہ بعض لوگوں کو فطرۃ کشف سے مناسبت ہوتی ہے ان کو اکتساب کیسوی کی بھی ضرورت نہیں ہوتی چہ جائے اسلام کی۔ یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ لوہے جو مشق لطائف کے متعلق مشلح کا اختلاف نقل کیا ہے کہ بعض اس کو معین فی الذکر قائم قرار دیتے ہیں اور بعض اس کو موجب شستہ حالاً قرار دیتے ہیں یہ اختلاف مشق و توجہ تفصیلی میں ہے باقی اجمالی مشق اور توجہ اس میں اختلاف نہیں ایسی شخصیں دوسرے سلسلہ کے لوگ بھی کراتے ہیں جو مشق لطائف کو موجب شستہ کہتے ہیں چنانچہ ایک شغل ایسا بھی ہے کہ ذکر تمام اعضا و جوارح کے متعلق مین ذکر کے وقت یہ تصور اجمالی کرتا ہے کہ یہ سب ذکر کر رہے ہیں ایسے ذکر و شغل کو اہل فن سلطان الاذکار کہتے ہیں۔ سلطان الاذکار سے بھی ایسی ہی حرکات پیدا ہو جاتی ہیں یعنی عروق ضواری کے تحریکات کا احساس ہوتا ہے کبھی چڑیوں کی سی آوازیں سنائی دیتی ہیں و حمل علیہ البعض حاقال لعارف الشیخ الازدی ۵

کس نہ انہست کہ منزل گہ آں رجا است      این قدر ہست کہ بانگ جبر سے سے آید  
لکنہ تکلف محض بھی رعد و صاعقہ کی خطرناک گرجیں میں ہوتی ہیں کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ذکر ان آثار کے هجوم سے خائف و پریشان ہو جاتا ہے۔ مکتوبات قدوسیہ میں اس کیفیت کا بہت ذکر ہے شیخ جمال الدین تھانیسی ۲۷۲  
اپنے حالات میں ان کو الٹ کو بار بار لکھا ہے حضرت کی تسلیات و تشفیات موجود ہیں (ایسے موقع پر شیخ کی کلمات تسلی و الفاظ تشفی سے ہی کشتی پار ہو جاتی ہے) بہت لوگوں کو سلطان الاذکار کے آثار و علائم سے ایک غلطی ہو گئی ہے وہ ان آثار کو کائنات ملکوتیہ کا انکشاف سمجھے حالانکہ بالیقین یہ دعویٰ کرنا صحیح نہیں کیونکہ کیسوی کسی اکثر کائنات ناسوتیہ ہی کا انکشاف ہوتا ہے گو بقلّت و ندرت بعض اوقات کائنات ملکوتی بھی منکشف ہو جاتے



ہیں اور سلطان الاذکار میں اعضاء و جوارح کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے تفصیلی نہیں۔ اس میں جس دم سے بھی کام لیا جاتا ہے کیونکہ جس دم سے یکسوئی میں عانت ہوتی ہے البتہ جس دم باندازہ ضبط و تحمل و بقدر طاقت ہونا چاہیے اور اکثر نے اس وقت اس کو ترک کر دیا ہے حضرات صوفیہ نے اشغال کی اصل اس حدیث سے نکالی ہے۔

اجعل بصرک حیت تسجد (یعنی حالت قیام صلوٰۃ میں اپنی نظر کو جائے سجدہ پر مقصور رکھو) کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم جمعیت خاطر اطمینان قلب یکسوئی کی تحصیل کیلئے دیا ہے لیکن حق یہ ہے کہ اس حدیث سے ثبوت شغل پر استدلال یقینی نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم مراعات ادب و عظیم کیلئے ہو واذ جاء الاحتمال بطل الاستدلال البتہ احتمال ثبوت ضرور ہے اور ایسے امور ظنیہ میں احتمال بھی کافی ہے جو اجتہاد کے انضمام سے راجح بھی ہو جاتا ہو کیونکہ اس احتمال سے اس امر کا تو یقین ہو جاتا ہے کہ صوفیہ کا تجویز فرمودہ شغل شریعت مطہرہ میں بے اصل نہیں جیسے حضرات مجتہدین فقہار بدون نصوص صریحہ کے بعض احتمالات پر محض ذوق سے احکام ظنیہ ظاہرہ کا استنباط کرتے ہیں اسی طرح یہ حضرات بھی احکام ظنیہ باطنہ کا استخراج کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ حضرات بھی فن طریقت کے احکام باطنہ میں مجتہد ہیں (فروع) اور اس حدیث اجعل بصرک حیت تسجد سے ایک اور مسئلہ یاد آگیا وہ بھی تمکیداً للفائدہ بیان کئے دیتا ہوں۔ احناف میں اختلاف ہو رہا ہو کہ آیا مصلیٰ کیلئے صرف طولاً یا عرضاً بشکل محراب خط کھینچنا مسترہ ہو سکتا ہے یا نہیں امام محمد صاحب سے احدی الروایتیں یہ ہے کہ خط کھینچنا مسنون نہیں اور خط مسترہ نہیں بن سکتا ہے اکثر مشائخ کا اسی روایت پر عمل ہے و اختارہا صاحب الهدایۃ لان الخط لا یفید المقصود لانه لا یظهر للماتین من بعد امام محمد صلی کی دوسری روایت یہ ہے کہ مسترہ کیلئے خط کھینچنا بھی کافی ہے کیونکہ ابو داؤد کی حدیث میں ہے فان لم یکن معہ عصا فلیخط خطاً گو یہ حدیث ضعیف ہے (وبضعفہ نقل الروایۃ الاولى عن الامام محمد) لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف بھی معمول ہو سکتی ہے کہ ثابت فی اصول الحدیث والفقہ ونقل لقندوری کفایۃ الخط عن ابی یوسف

ایضاً و قال العلامة ابن الہمام صاحب فتح القدیر السنۃ (ولو كانت ضعیفۃ) اولاً باتبع (وان لم یحصل المقصود) مع انه یظهر فی الجملة اذا المقصود جمع الخاطر بربط الخیال بہ کیلا ینتشر کذا فی البحر و شرح المنیہ قل فی الجملة و قد یعارض تضعیفہ تبصیحہ احمد ابن حبان وغیرہا اس اختلاف کے متعلق میرے ذہن میں عرصہ سوا ایک تطبیق ہے میں اُسے بیان کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ مسترہ میں دو حکمتیں ہیں ایک ماز کے اعتبار سے دوسرے مصلیٰ (ممرور بہ) کے اعتبار سے ماز کے اعتبار سے تو یہ حکمت ہے کہ وہ مصلیٰ کے سامنے مسترہ کے اندر نہ جائیگا

دور ہی سے اسکی حالت مرور معلوم ہو جائیگی اور مصلی کے اعتبار سے یہ حکمت ہے کہ خیال اس خط سے مربوط رہے  
 خیال میں انتشار و پرگندی نہ ہو اور خیال کے ربط سے جمعیت خاطر حاصل ہو تاکہ صلوٰۃ کما حقہ ادا ہو سکے دیکھا اشار  
 الیہ العلاۃ ابن الہمام پس امام ابوحنیفہ نے جو خط کے سترہ ہونے سے انکار فرمایا ہے (کہا ہوا روایۃ الاولی عن  
 الامام محمد) وہ غالباً نظر الی حکمت کے لئے ہے (لان لما لا یمكن النظر الى الخط لانه لا یظهر له من بعید فلا یمنع عن  
 المرور بین یدئ المصلی داخل لسترۃ وکان هو المقصود واذ افات مقصود کون الخط سترت فافات کون  
 الخط سترۃ) اغلب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی یہی مطلب ہو گا ورنہ حدیث ابو داؤد فان لزمین مع عصا  
 فلیخط خطا کے ترک کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے اگر حدیث کو ضعیف بھی مان لیا جائے تب بھی حراز تو ثابت ہو  
 ہی جائیگا کہ ہوا روایۃ الثانیۃ عن الامام محمد حالانکہ امام احمد و امام ماہ بن حبان وغیرہ میں شین نے حدیث کی تصحیح  
 بھی کی ہے کما قالہ فی الحلۃ چونکہ امام ابوحنیفہ کے الفاظ بعینہا تو ہم تک پہنچے نہیں ہیں اس لئے غالب گمان  
 یہ ہے کہ امام صاحب نے اسی اثبات سے انکار فرمایا ہو گا (اس گمان کی تائید امام محمد صاحب کی دوسری روایت  
 ہوتی ہے جس میں خط کا سترہ کہنے کافی ہونا مقول ہے اس میں کفایت خط کا اقرار غالباً نظر الی حکمت المصلی المرور ہے  
 وهو عمل حدیث ابی داؤد فان من الواجب علینا ان نسعی فی مطابقتہ اقوالنا بالاحادیث ونجعلہا تابعۃ  
 لہا ولا یجتہد فی العکس لانه عکس المقصود فلا تقارض بین الحدیث و بین ہذا لاحتفاء دیکھا لا تعارض  
 بین الروایتین عن الامام) و محض ان الخط کاف فی حق المصلی و لیس بکاف فی حق المار و اللہ اعلم بحقیقۃ الحال  
 آپ میں پھر اصل مقصود کی جانب محو کرتا ہوں صوفیہ نے جو اس حدیث سے جعل بصریہ حجت تسمیہا شغل کا اثبات  
 کیا ہے گواہی لہی ہی تو غایت مافی الباب یہ اثبات بطور ذکر کے ہو گا اور اس قسم کے کل مضامین نکات ہی کی حیثیت رکھتے  
 ہیں اس لئے کہ حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ایسی تدابیر جزئیہ بیان کرنے کیلئے مبعوث نہیں ہوتے بلکہ انکی  
 بعثت کی حکمت اظہار طرق نجات و بیان تدابیر فوز آخرت ہے۔ ان کی تعلیم تو کلی طریقہ سے ہے۔ اذکروا اللہ حتی یقولوا  
 انه لم یجنون۔ الغرض ذکر لطائف و سلطان الاذکار وغیرہ سے مقصود اعلیٰ ہے کہ ذکر کے دل دماغ میں ایک مستحکم و راسخ ملکہ  
 یا دداشت پیدا ہو جائے جس کے سبب اکثر اوقات مقصود سے ذہول و غفلت نہ ہو بلکہ ذکر میں مشغول ہے اسی کثرت  
 کو صوفیہ کے کلام میں دوام ذکر سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کو ہم نے اکثر اوقات میں ذہول نہ ہونیکے عنوان سے بیان  
 کیا ہے کیونکہ ہر شے کا دوام اس کے مناسب ہو کر رہتا ہے مثلاً زید کہتا ہے کہ میں ہمیشہ پانچوں نمازیں ادا کیا کرتا ہوں  
 یعنی روزانہ عمر و کتا ہے کہ میں ہمیشہ صلوٰۃ عید الاضحیٰ پڑھا کرتا ہوں یعنی سالانہ پس اسی قاعدہ کی بنا پر ذکر کا دوام ذکر



کے مناسب ہو گا۔ اور وہ عدم ذہول فی اکثر الاوقات ہے، کیونکہ ذکر سے جمیع اوقات کا احاطہ عادتاً ناممکن و مستحیل ہے  
کیونکہ نعم وغیرہ امور حیات انسان کیلئے عادتاً لابدی ہیں اور ان میں ذہول لازمی ہے اسی واسطے بعض حضرات  
صوفیہ نے لفظ دوام کو بدل دیا ہے اور فرمایا ہے کہ طریق میں مقصود کثرت ذکر و دوام طاعت ہے وکانہ الیہ اشارہ  
العارف الشیرازی بقولہ ۵

دربزم عیش یک دو قبح نوش کن برو یعنی طبع مدار وصال دوام را

(و ترجمہ بقولہ ۵)

دو ایک جام پی کے چلو، بزم عیش سے یعنی طبع نہ رکھو وصال دوام کی  
مگر اس عبارت پر بھی یہ شبہ ہوتا ہے کہ جیسے ذکر سے جمیع اوقات کا احاطہ عادتاً ناممکن و مستحیل ہے اسی طرح  
طاعت سے بھی جمیع اوقات کا احاطہ عادتاً ناممکن و مستحیل ہے جواب یہ ہے کہ طاعت کو ذکر پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ  
ذکر میں فعلی ایجاد کی ضرورت ہے اور طاعت فعل و ایجاب سے بھی جو پذیر ہو جاتی ہے اور ترک کو کف النفس سے کیونکہ  
ترک محضیت بھی طاعت ہے ترک سے مراد وہی ترک ہے جس کی ابتداء بالقصد و النیۃ ہو۔ اسی ترک کو کف النفس  
کہا جاتا ہے بشرطیکہ مضاد کا قصد ظاہری نہ ہو جائے اس کف النفس کیلئے بقا و نیت و قصد کی ضرورت نہیں بلکہ  
ابتداء میں نیت امتداد سے حکماً امتداد نیت ثابت ہو جاتا ہے یعنی مگر ابتداء میں یہ نیت ہو کہ تمام معاصی کے ارتکاب سے  
عمر بھر اجتناب کروں گا تو گو بعد میں اس نیت و قصد سے ذہول ہو جائے لیکن حکماً اس نیت و قصد کو موجود مانا  
جائے گا اور ترک معاصی کو کف النفس عنہا قرار دیکر امید اجر و ثواب قائم کی جائیگی۔ دیکھئے صلوٰۃ میں باتفاق امرت  
نیت شرط ہے لیکن ذہول عن النیۃ بھی باتفاق امت ہی مانع عن صحۃ الصلوٰۃ و ثوابہا نہیں ہے حتیٰ تحقیق  
ما یبانی فی الصلوٰۃ ایک اور محسوس و بدیہی مثال ملاحظہ فرمائیے۔ ماشی کسی خاص منزل تک چلنا چاہتا ہے اور مٹی فعل  
اختیاری ہے مگر تحقیق الابد تحقیق الاختیار لیکن قصد و اختیار صرف ابتداء مٹی میں ہوتا ہے عادتاً ہر ہر قدم پر  
نیت و قصد مٹی مستحیل عادی ہے بلکہ ہر ہر قدم پر جو شخص قصد و اختیار کا استحضار کرے گا۔ اس کا چلنا معلوم تو بیسی  
ماشی کے منزل مقصود تک پہنچنے کیلئے نیت امتداد کافی ہے خود امتداد نیت کی حاجت نہیں ایسے ہی دوام طاعت  
کیلئے نیت امتداد کف النفس عن المعاصی کافی ہے امتداد نیت کی ضرورت نہیں بلکہ ابتدائی نیت امتداد ہی سے  
جہالی دوام حاصل ہو جاتا ہے میں اس کو ایک مثال سے واضح کرتا ہوں۔ فرض کیجئے کہ کسی کا ایک عاشق ہے  
ہر وقت اس کی یاد میں بیتاب مضطرب رہتا ہے لیکن بمقتضائے بشریت گاہے گاہے خفیت ذہول کے

و قعات بھی اس کے عاشقانہ زندگانی میں رونما ہوئے ہیں مگر اظہارِ شمس ہے کہ اس عاشق کا معشوق سے ذہول  
 ایسا نہ ہوگا جیسا اس کو اختیار و اجانب سے ذہول ہے کیونکہ اختیار و اجانب سے تو ذہول مطلق و ذہول تام ہوتا ہے بخلاف  
 معشوق کے کہ اس سے جو ذہول ہوتا ہے وہ مطلق و تام نہیں بلکہ ذہول قلیل و خفیف ہوتا ہے پس جیسے اس ذہول  
 عاشق کو کالعدم قرار دیکر یہ قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ یاد اجمالی میں مشغول رہتا ہے اور اس کو مداومت یا د سے  
 تعبیر کیا جاتا ہے ایسے ہی نیت امتداد ترک معاصی سے طاعت کی مداومت اجمالی حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک  
 دوسری مثال سنے پیاسے کو پیاس کا احساس ہوتا ہے بھوکے کو بھوک کا احساس ہوتا ہے مگر اس بھوک  
 پیاس کے زمانہ میں کبھی کبھی خفیف سا ذہول بھی ہوتا ہے یا یوں کہے کہ ذہول نہیں ہوتا بلکہ توجہ کم ہو جاتی ہے جو  
 منافی احساس ذہول مطلق و تام ہے ایسے ہی مسلم کے ترک معاصی میں کبھی کبھی ترک معاصی سے خفیف سا ذہول  
 ہو جاتا ہے جو منافی طاعت نہیں ذہول مطلق کبھی نہیں ہوتا لہذا لفظ دوام طاعت پر کوئی شبہ نہ کرنا چاہئے  
 گو اہل ظاہر نے امکان دوام طاعت کا انکار کر دیا ہے کیونکہ ان کو اس کا مشاہدہ نہیں ہوا لیکن انکار بعد  
 بعد و ضوح حقیقہ دوام الطاعة مما لا یلتفت الیہ بل یقال لہم ع تو مشومنکر کہ حق بس قادر است +  
 بہر حال جب تصریح قوم سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ تمام اذکار و اشغال سے مقصود اصلی یہ ہے کہ ذکر کے  
 دل و دماغ میں ایک مستحکم و راسخ ملکہ یا داشت پیدا ہو جائے جس میں اکثر اوقات ذہول و غفلت نہ ہو تو اب  
 جاننا چاہئے کہ اسی ذکر میں قوت و ترقی ہو کر وہ درجات پیدا ہو جاتے ہیں جن کو تقریر سابق میں ذکر و حضور  
 و مکاشفہ و شہود و معاینہ سے تعبیر کیا گیا ان درجات میں تو کسی کا اختلاف نہیں صرف کلام اس میں ہے کہ یہ  
 درجات کسی ایک لطیفہ کے افعال میں یا مختلف لطائف کے بعضے صرف لطیفہ قلب کے افعال کہتے ہیں اور  
 بعضے مختلف لطائف کے افعال بتلاتے ہیں اور میں تقریر سابق میں بیان کر چکا ہوں کہ ان دونوں جماعتوں  
 کا یہ اختلاف بالکل اس اختلاف کے مانند ہے جو متکلمین و حکماء میں انکار و اس خمسہ باطنہ و اثبات حواس  
 خمسہ باطنہ میں ہے جس مشترک کے فعل کا کسی فریق کو انکار نہیں فرق یہ ہے کہ متکلمین کہتے ہیں قلب مدرك  
 بالذات ہے جس مشترک کوئی شئی نہیں جس کی جانب یہ فعل منسوب کیا جائے حکماء کہتے ہیں کہ جس مشترک  
 ایک مستقل حاسہ باطنہ ہے اس کے فعل کو قلب کی جانب منسوب کرنا صحیح نہیں باقی اہل تصوف  
 کی غرض پر نظر کرتے ہوئے اقرب الی التحقيق یہ ہے کہ یہ امور کما مر بالذات تو مقصود و مطلوب ہیں ہی  
 نہیں یہ تو مقصود بالذات یعنی رضائے الہی کا وسیلہ ہیں تو پھر اس تفتیش کا کیا نتیجہ کہ یہ فعل کس لطیفہ کا ہے



اور یہ فعل کس لطیفہ کا۔ احتیاج تو ان افعال کے وجود کی ہے نہ کہ اس تفصیل کی کہ ان کے محال کیا کیا ہیں اور ان کی منسو  
 الیہا کون کون۔ غور کیجئے کہ اگر کسی کے پاس آم آئیں تو اس کو یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ آم خام ہیں یا پختہ۔ ترش یا شیریں  
 چھوٹے ہیں یا بڑے۔ اس سے کیا نتیجہ ہے کہ یہ آم کس درخت کا ہے اس آم کے درخت کا حجم کتنا ہے اس آم کا  
 درخت باغ کی کس سمت میں ہے۔ لان هذا التحقیق والتفتیش بمعزل عن اعراضه ومحصوله ان  
 الشاغلین باللطائف یقولون ان اللطائف متغائرة بالذات وغیرہم یقولون ان اللطیفۃ هُوَ  
 القلب وعلیہ یترتب ما یقولون بترتبه علی سائر اللطائف فلا اختلاف فی المحولات بل لا اختلاف  
 الموضوع فعند الاولین الموضوع متعدد وعند الاخرین واحد والله اعلم (پھر مولوی صاحب موصوف  
 کے مکرر استفسارات کے جواب میں مضامین ذیل ارشاد فرمائے چونکہ یہ مضامین مختلف وغیر مربوط ہیں اسلئے میں  
 علیحدہ علیحدہ نمبروں میں منضبط کرتا ہوں۔) (۱) سلطان الازکار میں جس کا اوپر ذکر آیا ہے مجمع اعضا و جوارح  
 کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے اور ذکر لطائف میں جو اس کی مشق کرتے ہیں توجہ تفصیلی ہوتی ہے (۲) ذکر تین  
 طریقوں پر متحقق ہوتا ہے (۱) ذکر لسانی (۲) ذکر قلبی یعنی بالفاظ خیالیہ (۳) ذکر بالتوجہ وحدہ بدن احصا  
 الالفاظ فی القلب ولكن هذا النوع الثالث من انواع الذکر عسیر الحصول فان القلب یتعسر علی عاده  
 ادراك المعانی وحدہ ہایدن واسطۃ قوالبالالفاظ کما یشہد بہ الوجدان السلیم۔ یہ تینوں انواع ذکر کے  
 طاعت و عبادت میں (۳) ان اذکار بہیئت خاصہ اور اشغال سے اصل مقصود یکسوئی ہے جس سے ملکہ  
 یادداشت راسخ ہو جائے کیونکہ اور اشیاء کی جانب توجہ یاد آہی سے مانع ہوتی ہے وسوس و خطرات کا هجوم  
 ہوتا ہے ان وسائل سے توجہ کو اور اشیاء سے ہٹایا جاتا ہے وسوس و خطرات کو مندرفع کیا جاتا ہے حتی کہ  
 یاد آہی قلب و دماغ میں راسخ و مستحکم ہو جائے (۴) ان اذکار و اشغال سے اولاً حق تعالیٰ کی جانب اجمالی توجہ  
 ہوتی ہے جس میں عدم ذہول کا اہتمام کیا جاتا ہے پھر اس کیفیت کے رفع و استحکام کا نام ملکہ یادداشت پھر ملکہ  
 یادداشت کے ضعف و قوت کے لحاظ سے وہ افعال مرتب ہوتے ہیں جن کو تقریر سابق میں ایک محسوس مثال  
 سے پانچ درجے مقرر کیے واضح کر چکا ہوں (۵) صوفیہ جو کہ یکسوئی کو مقصود لغیرہ مانتے ہیں کیونکہ مقصود اصلی  
 اعمال صالحہ اور مقصود المقصود رضا آہی ہے اور اس یکسوئی حاصل کرنے کیلئے مراقبہ خلوت عزلت قلت  
 اختلاط شغل وغیرہ امور سالک کیلئے تجویز کرتے ہیں مبتدیین کا اس پر اعتراض ہے کہ یہ امور مقصود میں غیر محتاج  
 الیہا ہیں (والکبری مطویۃ وہی مایشیر الیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا

یعنی) لیکن ان کو یہ خبر نہیں کہ امراض ظاہرہ کے معالجہ میں اطباء بھی سہل میں ایسی تعلیم دیتے ہیں کہ ذہن کو مشوش نہ کرنا کسی توجہ ہٹانے میں مشغول نہ ہونا۔ زیادہ بات نہ کرنا۔ اسہال کے تصور و تخیل میں رہنا وغیرہ وغیرہ۔ اس پر کوئی اعتراض نہیں کرتا۔ بجز اس کے کیا فرق ہے اطباء کی تجویز کو ذریعہ صحت بدنہ کا سمجھتے ہیں اور وہ مقصود ہوتا ہے اس لئے چون چرا کی مجال نہیں بخلاف تجویز صوفیہ صافیہ کے اس کو صحت نفس کا ذریعہ اور مطلوب نہیں جانتے اس لئے لغویات و خرافات کا طومار بد تمیزی باندھتے ہیں (نحوہ بادئہ من شرور انفسنا و سوء اعمالنا و فساد عقولنا) (۶) حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو ان اشغال و مراقبات وغیرہ تدابیر و تخیل کی ضرورت نہ تھی کیونکہ وہ سید الانبیاء والمرسلین باعث تکوین العالمین صلی اللہ تعالیٰ علیہ و آلہ وسلم کے انقاس طیبہ کی برکات اور مصاحبت برہمگرہ کی فیوض سے اپنے قلوب اذہان میں ایسی قوی و کامل استعداد رکھتے تھے کہ ان اشیاء کو واسطہ مقصود بنانے کی ان کو ضرورت نہ تھی۔ یہی اعمال مامور بہا ان اشغال کے ثمرات کہتے ان کو کافی تھے اور یہی راز ہے کہ یہ علوم مروجہ خیر القرون میں مدون نہیں ہوئے کیونکہ ان کو ہر قسم کے ظاہری و باطنی واقعات کہتے خاص ذولت بابر کا ہی کافی و وافی تھیں جس قدر خیر القرون سے بعد ہوتا گیا حل مشکلات فتح مملکتاں کہتے تدوین علوم کی ضرورت کو احساس ہوتا گیا جس کو علماء امت نے شکر اللہ مساعیہ و الجمیلہ ازمنہ متقاربہ میں با حسن وجہ انجام کو پہنچایا اور چونکہ ضرورتیں مختلف تھیں اس لئے فطرۃ تقسیم عمل کی حاجت تھی، بعض حضرات نے علم ظاہر کی جانب توجہ مبذول کی اور اس کے مختلف شعبوں میں سے کسی خاص شعبہ کو مخصوص توجہات کا مرکز بنایا گو اور شعبوں کی جانب بھی بقدر ضرورت متانت رکھی اور بعض حضرات نے امانت باطن کو سمجھا لادونوں جماعتوں نے امت مرحومہ کو رہن مرنت فرمایا۔ جزاھم اللہ عنا وھن سائر المسلمین احسن الجزاء۔ بہر حال چونکہ ہم ضعیف الاستعداد و ضعیف العقائد ہیں ہمارے قلوب و دماغ میں دنیا اور مافیہا کا شغ و جہاں مرکوز ہے حقائق ہم سے مستور ہیں اس لئے ہم کو وصول الی اللہ کہتے جو خلق الثقلین کی حکمت اصلیہ ہے (ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) ان ذلک و وسائل خاصہ کی حاجت ہے اور شدید حاجت، کما تنبہ بہ التجربة (۷) چونکہ فطری قاعدہ ہے کہ النفس لا تتوجہ الی الشیئین فی ان واحد اس لئے ضروری ہے کہ ایک تصور کے راسخ و استحکام سے دو کسر تخیلات و تصورات منتشر و مضمر بلکہ معدوم و مفقود ہو جائیں گے کہ اھو المحسوس و المشاهد و الایاتاب فیہ احد۔ اور میں ایسے قاعدہ کے ماتحت تجویز کیا کرتا ہوں کہ اگر کوئی شخص سو اتفاق سے کسی حسین و جمیل آدمی کے عشق میں مبتلا ہو جائے اس کے حفظ و خال و نقل و نگار کی یاد سے مضطر و مستغرب رہتا ہو تو ایک بہت موٹے ٹکیٹ المزاج عظیم البطن بد صورت کر لیئے نظر شخص



کا تصور کیا کرے جس کی رال بہہ رہی ہو آب مینی لبوں پر ہو دھوئی میلی کچیل میں بھری ہو۔ اس شخص کا ہیئت کدائی سے تصور اس حسین و جمیل آدمی کے تخیل و تعشق کو نکال دے گا۔ اسی طرح اذکار و اشغال سے خالص توجہ الی الحق ہو جاتی ہے اور غیر اللہ کے وساوس و خطرات زائل ہو جاتیں۔ (۸) مختلف اذکار و اشغال میں سے شیخ کامل اپنی فطرت و فراست اور اپنے تجارب کی بنا پر ہر سالک کے مزاج و خصوصیات کے موافق ذکر و شغل تجویز کرتا ہے جس سالک کو جس طریق سے مناسب سمجھتا ہے منزل مقصود کی جانب رہبری کرتا ہے۔ بالکل ایسی مثال ہے کہ طباطبائی میں متعدد ادویہ ایک اثر ایک درجہ ایک کیفیت ایک مزاج کی ہوتی ہیں لیکن طبیب حاذق مختلف اصحاب کے لئے بخفی مناسبات کی بنا پر علیحدہ علیحدہ دو تجویز کرتا ہے اس پر اعتماد نہیں کرتا کہ یہ ادویہ چونکہ متحدہ الخواص ہیں اس لئے سب مریضوں کے لئے ہو ایک ہی مرض میں معتلا ہیں ایک ہی دو تجویز کر دوں۔

(۹) کثرت ذکر و مشلحے کیسوی حاصل ہوتی ہے کیسوی سے ملکہ یادداشت حاصل ہوتا ہے ملکہ یادداشت کی مزاولت سے قوت بڑھتی ہے اور درجات خمسہ مفصلہ مذکورہ ماسبق حاصل ہونے میں (۱۰) بعض سالکین کو کیسوی بغیر شغل و غیر صرف ذکر سے بھی حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ جو ذکر باللسان ہے وہ بالقلب بھی ہو سکتا ہے صرف توجہ کی ضرورت ہے یہ قضیہ کہ هذا الذکر اما ذکر باللسان و اما ذکر بالقلب مانہ الخلو ہے مانہ الجمع نہیں فلا مانع عن جمعہما (۱۱) میں مانتا ہوں کہ کتب تصوف موجود ہیں اور ان میں امراض باطنیہ اسباب امراض طرق تشخیص۔ ادویہ۔ معالجات تمامہا و بجا لیا مضبوط و مبسوط ہیں لیکن پھر سالکین کو مراحل سلوک طے کرنے اور اصلاح نفس و تزکیۃ الاخلاق میں شیخ کامل کی سخت ضرورت ہے بغیر تعلیمات و تنبیہات شیخ کو دوسرے ماہرین سے محفوظ رہنا اور صحیح و سالم منزل مقصود پر پہنچنا کارے دار۔ (۱۲) و اما التوید بالقوة القدسیۃ من اللہ فهو بمنزل عن بحثنا) دیکھئے کتب طب ظاہری میں بھی مباحث نہایت شرح و بسط سے موجود ہیں لیکن مرضی کے لئے اپنے معالجات میں صرف ان کا مطالعہ کافی نہیں سمجھا جاتا بلکہ ضرور ماہرین طبیب کی صحبت و کی جاتی ہے خصوصاً پیچیدہ امراض میں حتیٰ کہ امراض شدیدہ میں تو خود اطباء بھی اپنے معالجات میں اکثر دوسرے اطباء سے مشورہ لیتے ہیں تا بغیر طبیبان چہ رسد پس جو نسبت مرض و کتب طبیہ و اطباء میں ہے وہی نسبت سالکین و کتب تصوف و مشلح میں ہے البتہ یہ بات ضرور یاد رکھنے کی ہے کہ ضرورت تعلیم شیخ کی ہے نہ کہ ہیئت کی۔ انقلاب زمانہ ہے کہ آج کل تمام ارویدار بیعت پر سمجھا جاتا ہے اور تعلیم کی جانب توجہ نہیں کی جاتی حالانکہ اصل شئی وہ ہے اگر ایک شخص بیعت نہیں ہے لیکن شیخ کامل تعلیم دیتا ہے اور وہ پورا پورا عمل

کرتا ہے اس کے کامل و مکمل ہونے میں ذرہ برابر شک شبہ نہیں ہے اس بخلاف ایک شخص ہے جو کسی قطب الارشاد سے بیعت ہے مگر نہ وہ تعلیم دیتا ہے اور نہ یہ عمل کرتا ہے تو بیعت ہیچ ہے جو شیخ تعلیم و اصلاح کیلئے بیعت کو شرط قرار دے وہ شیخ نہیں اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے کامل کی جانب مراجعت کرنا چاہئے کیا کوئی طبیب ظاہر بھی معالجہ امراض میں مریضوں سے یہ شرط کرتا ہے کہ تم میرے شاگرد ہو جاؤ ورنہ اس شرط مفولیس بطیب یحب علی المرضی ان یجوعا عندہ الی غیرہ حضرات صوفیہ کا مقصود بیعت سے صرف اتنا تھا کہ شیخ و مرید میں ایک طرح کی مناسبت پیدا ہو جائے جس سے فی الجملہ تعلیم شیخ و قلم مرید میں بہت ہو یعنی تعلیم کیلئے بیعت لولہ الامتنع کا درجہ نہیں رکھتی بلکہ صرف مصحح لدخول الفاء کے درجہ میں ہے مگر جہاں اس کے عکس کر دیا ہے بلکہ عکس سے بھی زائد کہ بیعت ہی کو مقصود بالذات سمجھتے ہیں چاہئے تو یہ تھا کہ تعلیم شیخ پر پابندی سے عمل کیا جاتا اس کو اپنے احوال و کوائف سے مطلع کیا جاتا کیونکہ اطلاع احوال و کوائف کو فطری طور پر شیخ کو مرید کی جانب متوجہ کرنے میں کافی دخل ہے اس لئے کہ اس کو اس سے مسرت ہوتی ہے کہ یہ میری تعلیم پر عمل کرتا ہے اور میری تجاویز کو نگاہ وقوت سے دیکھتا ہے جیسے طبیب جب اپنے مریض کو متوجہ و قدردان پاتا ہے تو زائد متوجہ ہوتا ہے مگر اب بیعت ہی مطمح نظر ہے عہد میں تفاوت رہ از کجاست تا کجا و دیکھئے استاد شاگرد کا تعلق دگو بعض حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے شیخ و مرید کے تعلق سے بدرجہا قوی ہوتا ہے مگر محتاج بیعت نہیں جو کانداز پیروں نے عوام الناس کو ارادت کے دام میں پھنسانے کیلئے بیعت کی ضرورت کے گیت گائے ہیں۔ اصلہ اللہ اعوالہم (۱۲) حقیقت میں نسبت مطلق تعلق مع اللہ کو کہتے ہیں اس طلاق کی بنا پر ہر مومن ولو کان فاسقا فاجرا صاحب نسبت ہے کیونکہ نفس ایمان سے تعلق مع الثبات ہے و ہو مناط صفة اطلاق النسبة وقد تحقق بالایمان اور اصطلاح صوفیہ میں نسبت اس تعلق مع اللہ کو کہتے ہیں جو لازم میں سے دو چیزیں نہایت ضروری ہیں۔ اول کثرة الذکر ثانی دوام الطاعة۔ بغیر اس دو چیز نسبت مصطلح صورت نہ بند و اور یہ نسبت مصطلح بذاتہا اختیاری نہیں ہے لیکن موعودۃ الترتیب علی الامور الاختیار یہ ہے۔ فکانہ اختیاریہ ولا یخفی ان کثرة الذکر والمحافظة علی العبادۃ امران اختیاریان لان صمد و رہما عن الاختیار من البدیہات الاولیۃ۔ اس نسبت مصطلح میں سالک کو حق تعالیٰ سے ایسا قوی و راسخ تعلق ہو جاتا ہے کہ ذہول کما کیفانہایت ہی خفیف ہوتا ہے و یكون صاحب النسبة كالعاشق المولع فی عدم النسیان وعدم الذہول و فی الایثار بالاوامر والانتہاء عن النواہی بخلاف یہ کہ صاحب نسبت کو طبعاً



دین و حق کی مخالفت ایسی گراں و مکروہ معلوم ہوتی ہے جسے عوام مومنین کو عقلاً بہر حال تمام ارکار اشغال کی غایت مقصودہ بغرض اصلی التسابیبت مصطلحہ ہی ہے اور ان نسبت مصطلحہ کا اکثر اب واجب ہے کیونکہ کثرت الذکر جو مضاد ہے اس ذکر قلیل کی جس پر منافقین کی مذمت فرمائی ہے لہذا کون اللہ الا قلیلاً اور دوام الطاعت واجب ہیں اور عادت یہ دونوں بدون اس نسبت کے حاصل نہیں ہوتے اس لئے اس کی تحصیل بھی واجب ہے اور اس نسبت مصطلحہ میں عباد کی جانب سے کثرت ذکر و دوام طاعت ہوتا ہے اور خالق العباد کی جانب سے رضا و پسندیدگی ہوتی ہے رضی اللہ عنہم و رضوانہ کا مصداق ہوتا ہے۔ اصل میں نسبت اس مجموعہ تعلقین کا نام ہے۔ اسی واسطے مرکب معاصی کو نسبت مصطلحہ کا حصول نہیں ہوتا۔ حتیٰ بیتوب الی اللہ غافر الذنب قابل التوب لانہما لا یجتمع مع المعاصی لان دوام الطاعت من لوازمہا و المعاصی تنافیہا و انقضاء اللازم یدل علی انقضاء الملزوم نعم النسبة العاقۃ یمکن اجتماعہا مع الصفات و الكبائر و اعدا الشریک لان دوام الطاعت لیس من لوازمہا فانقضاءہ لا یقصد فیہا ہذا ما عندی واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ یہی نسبت وہ قرب ہے جو مامور بالتحصیل ہے اور اس کا طریق صرف اعمال صالحہ ہیں جو اختیاری ہیں نہ کہ کیفیات و حالات غیر اختیاریہ جن کو قرب مذکور میں کچھ دخل نہیں مگر اکثر اصل طریق اختیاریات کو چھوڑ کر غیر اختیاریات کے درپے ہو جاتے ہیں۔ (۱۴) طریق قرب کے اختیاری غیر اختیاری ہونے کی بحث سے ایک تحقیق یاد آگئی چونکہ اس کے بھی نافع ہونے کی امید ہے اس لئے تمہیماً للنفع اسکو بھی بالاختصار بیان کئے دیتا ہوں مجھ کو کئی سال یہ اشکال رہا کہ جب قرب الی اللہ کے حصول کا طریق صرف افعال اختیاریہ ہیں۔ کما ذکرنا فاعمالاً تو لازم آتا ہے کہ انبیاء و رسل علیہم الصلوٰۃ والسلام کی نبوت و رسالت جو قرب ممکن کے انتہائی درجات ہیں بھی کسی فعل اختیاری ہی کا نتیجہ ہوں حالانکہ نبوت و رسالت محض مہبوب ہیں کسی فعل اختیاری کا ثمرہ نہیں۔ ایک مرتبہ خود بخود قرآن شریف پڑھتے ہوئے دفعۃً اشکال حل ہو گیا کہ قرب کی دو قسمیں ہیں۔ قرب مہبوب۔ قرب مکسوب۔ پس جو قرب افعال اختیاریہ پر مترتب ہوتا ہے وہ وہ قرب ہے جو مامور بالتحصیل ہے مطلق قرب نہیں اور اس قاعدہ کی بنا پر یہ بھی ممکن ہے کہ عادتہ الشر کے خلاف ہے کہ کسی شخص کو وہی طور پر نسبت مصطلحہ بغیر مزاوۃ افعال اختیاریہ حاصل ہو جائے لیکن خارج عن بحثنا کیونکہ یہ امر ہماری انظار و عقول کی حدود و ادراک سے بالاتر ہے (۱۵) اعمال اختیاریہ شرط ہیں قرب مکسوب کے مگر علت نہیں ممکن ہے کہ اعمال میں کوئی ایسا نقص رہ جائے جس سے ان پر قرب مترتب نہ ہو اسی واسطے میں کہتا ہوں کہ نظر الی لفظ ہر کسی کو شیخ زاہد عارف۔ عاشق۔ سالک کہنا تو جائز ہے لیکن

ولی اللہ کہنا ناجائز ہے کیونکہ ولایت یعنی قرب خاص و مقبولیت امر خفی ہے اسکا دعویٰ شہادۃ من غیر علم میں داخل ہے  
 اسی واسطے حدیث میں لکھا ہے لا یزکی علی اللہ احد او یقول واللہ حبیبہ او کما قال یعنی اگر کسی شخص کو ولی اللہ  
 کہنا ہو تو یہ تعبیر ہونا چاہئے ہو ولی اللہ فی ظاہر الحال واللہ حبیبہ یعنی بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاں  
 شخص ولی ہے باقی حقیقۃ الحال سے علام الغیوب ہی واقف ہے کیونکہ ممکن ہے کہ جن افعال ظاہرہ کو ہم وسیلہ  
 قرب الی اللہ سمجھ رہے ہیں ان کی کوئی شرط نہ پائی جاتی ہو یا کوئی منافی مخفی مستحق ہو یا ہو اس تحقیق سے ایک اور بات  
 بھی سمجھ میں آگئی۔ اشعریہ و ماتریدیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہو رہا ہے کہ انا مؤمن انشاء اللہ تعالیٰ کہنا جائز ہے  
 یا نہیں بعض شامروہ سے منقول ہے کہ انا مؤمن انشاء اللہ تعالیٰ کہنا جائز ہے اور اسکی توجیہ اہل علم نے یہ فرمائی  
 ہے کہ لان العبرة فی الایمان والكفر بالخاتمة حتی ان المؤمن من مات علی الایمان وان کان طول عمره  
 علی الکفر والکافر من مات علی غیر الاسلام وان کان مدة حیاته علیہ۔ ماتریدیہ فرماتے ہیں۔ اذا وجد  
 من العبد لتصدیق والاقرار صرح له ان یقول انا مؤمن حقاً ولا ینبغي ان یقول انا مؤمن انشاء اللہ تعالیٰ  
 لانه ان کان للشک فی الحال فی تحقیق ما بحسبہ ایماناً (سواء کان العمل داخل فی حقیقۃ الایمان ولا)  
 فهو کفر لا محالة وان کان المتأدب وحالة الامور الی مشیئة اللہ تعالیٰ اوللشک فی المستقبل مع التیقن  
 فی الحال وللتبرک مذکر اللہ اوللتبری عن تزکیة نفسه (عملاً بقولہ تعالیٰ فلا تزکوا انفسکم هو اعلم بہم  
 اتقی) وغیرہا من التوجیہات فالاولی ترکہ لما نہ ہوہم بالشک اور علم کے کلام نے تحریر اختلاف کے بعد یہ  
 فیصلہ کیا ہے والحق ان هذا الاختلاف لفظی لانه ان ارید مجرد حصول معنی الایمان فهو حاصل فی  
 الحال فلا معنی للتعلیق وان ارید ما یرتب علی النجاة فهو فی مشیئة اللہ تعالیٰ فلا معنی للتحقیق  
 فمن منع ان یقال انا مؤمن انشاء اللہ اراد الاول ومن اجازہ اراد الثاني انتقلت العبارة بمعناها ویقول  
 هذا العبد الضعیف (ای صاحب الملقوظ مد اظہر العالی) انه یمکن بناء علی التحقيق السابق المأثر انفا  
 ان یقال ان هذا الاختلاف فی المعنی دون اللفظ وهو الظاهر المتبادر لان الاختلاف فی اللفظ مہم  
 یا با کاشان العلماء المحققین لاسیما المتکلمین فیمکن حمل قول بعض لامشاعرة قول المؤمن انا مؤمن  
 انشاء اللہ تعالیٰ علی تعلیق الایمان بمشیئة اللہ تعالیٰ فی الحال نظر الی انہ یمکن ان یکون شرط من الشروط  
 المعبرة عند اللہ غیر متحقق فی الایمان الذی نحن نحسبہ ایماناً فی الظاہر وان کان عدم التحقيق هذا غیر  
 قادح فی النجاة لان التکلیف بقدر الوسع فبالنظر الی هذا الاحتمال لزی هوہ کان عند الصوفیۃ قال



بعض الاشاعرة انہ یصح ان یقال انما مو من انشأوا الله تعالى والاخرون لمالہ یبنيہو اعلیٰ هذه الدقیقة  
منعوه دان هذا التوجیه الروحی بمكان من الحسن علی مذاق الصوفیة الصافیة وظنی ان عقائد الاشاعرة  
فی الاكثر اقرب الی مذاق الصوفیة من عقائد الماتیدیة۔

(۱۵) اخیر میں ایک نہایت ضروری بات کہتا ہوں جو بیش بہا اور بہت زیادہ قابل توجہ ہے وہ یہ کہ  
ملفوظ سابق اور یہ تقریر دونوں علوم مکاشفہ کے متعلق ہیں اور علوم مکاشفہ بالکل ناقابل التفات ہیں جبکہ خود  
کشف و کرامات کو اہل فن حیض الرجال سے تعبیر کرتے ہیں پس مقصود فوائد ہیں نہ زوائد گو میں نے ایک مکتفہ  
چالیس منٹ اس تقریر اور سوال جواب میں خرچ کئے لیکن میں ذرہ برابر بھی مخلوط نہیں ہوا میں اس حد  
کو اصلی کام اور باعث حظ سمجھتا ہوں کہ کسی طالب علم کو کچھ بتا دوں اور وہ اس پر استقام سے عمل پیرا  
ہو۔ باقی اس قسم کی تحقیقات و تدقیقات تو حقیقت میں میبذی و صدرا کی تقاریر کے مترادف ہیں۔  
و این انا منہا اگر سچ پوچھے تو ثمرات و برکات کا حصول ان تحقیقات و تدقیقات نسیا کر دینے پر موقوف  
ہے۔ یہ تحقیقات و تدقیقات حجاب و مانع ہیں دشام کے وقت تربیت کے متعلق دو ایک معمولی باتیں  
بیان فرما کر فرمایا تھا کہ ان معمولی کلمات کے بعد تو قلب میں نور محسوس ہوتا ہے لیکن صبح کی طویل تقریر  
کے بعد بھی کچھ نورانیت محسوس نہیں ہوتی تھی اسی قسم کا مضمون ملفوظ سابق کے بعد بھی بیان فرمایا تھا  
مگر اس جلسہ میں بہت زور دیا اسی واسطے اس کو ضبط کیا گیا، ایک واقعہ یاد آیا جس زمانہ میں میں  
کانپور کے مدرسہ جامع العلوم میں مدرس اہل تھا ایک طالب علم نے درخواست کی کہ مجھ کو مثنوی مولانا رومی  
پڑھا دیجئے میں نے دریافت کیا آپ تحصیل درسیات سے فارغ ہو چکے ہیں؟ کہا کہ درسیات  
قریب الختم ہیں کچھ باقی ہیں میں نے کہا مولوی صاحب مثنوی کے پڑھنے کیلئے ابھی دو درجے باقی ہیں۔  
پہلے درسیات کا اکمال اور پھر ان کا اہمال یعنی محو کرنا اور بھلا نا و فی حثلہ قیل لعلمہ ہوا الحجاب الاکبر  
چونکہ علوم مکاشفہ میرے نزدیک اب ناقابل التفات ہیں اس لئے میں ممانعت کرتا ہوں کہ کوئی  
صاحب اس کے متعلق مجھ سے تقریر آیا تحریر مکالمہ نہ کریں گو مجھ پر ایک زمانہ ایسا بھی گذرا کہ ان علوم سے  
بہت شغف تھا شرف روز انھیں میں منہمک رہتا تھا مگر اب تو ان کو مغل مقصود سمجھتا ہوں ۵

دم باید اندر طریقت نہ دم      کہ اصل ندارد دم بے قدم  
قتال را بگذار مرد حال شو      پیش مردے کاٹے پامال شو

کارکن کار بگذار از گفتار کاندیس راہ کار با ید کار  
**فائدہ ثانیہ :-** از قلم حقیقت رقم صاحب المفوظ عم فیضہ و نفعہ تحریر بالاسے یہ بھی معلوم ہو گیا ہو گا کہ  
 لطائف خمسہ جو ہر ہیں اور نفس عرض اور یہ ایک قول ہے اور اوپر یہی قول لیا گیا ہے اور اس قول پر لطائف کے عدد ہیں  
 کہ پانچ ہیں یا چھ نزع لفظی ہو گا جیسا اوپر فصل گذرا۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ نفس بھی مثل دیگر بقیہ لطائف کے  
 ایک لطیفہ مجرودہ جو ہر ہے تو اس وقت عدد لطائف میں حقیقی اختلاف ہو گا اور غزالی کے قول سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے  
 انھوں نے دوسرے بعض لطائف کیساتھ نفس میں دو درجے نکالے ہیں ایک اصل مجرودہ دوسرا اس کا متعلق مادی کنافی  
 کتاب عجائب القلب من کتاب المہلکات من الاحیاء اور نصوص میں جو احکام نفس کے وارد ہیں مثلاً ان تقول  
 نفس یا حصرتی۔ اور علمت نفساً قدمت واخرت۔ یا ایہما النفس ملطئنتہ۔ ظاہر ان سے جو ہریت کو  
 ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ ان نصوص میں بنا بر تزاؤ لغوی کے روح کو نفس کہہ دیا تو پھر کچھ  
 اشکال نہیں یا یہ کہا جائے کہ نفس تو عرض ہی ہے اور جو احکام مذکورہ اس کی طرف منسوب کئے گئے ہیں وہ  
 احکام اُس جو ہر مادی کے ہیں جس میں یہ عرض حال ہے یعنی جو محل ہے اس قوت داعی الی الشکر کا یعنی جمع بدن  
 جس میں یہ قوت منطبع ہے اور نسبت ایسی ہے جیسے بعض احکام نصوص میں سمع و بصر کی طرف منسوب کر دیئے  
 ہیں اور وہ احکام واقع میں ان کے محل کے ہیں۔ کہا قال الخازن فی قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد  
 کل اولئک کان سجنہ مسئلاً فانصب قیل یسأل السمع والبصر والفؤاد عما فعل المرءہ وکما فی قوله  
 تعالى وما کنتم تستترون ان یشهد علیکم سمعکم ولا ابصارکم الا یتہ۔

## التماس از جامع

**منبر ۱ :-** میں ۲۴ شعبان ۱۳۲۹ھ کو حکیم الامت مجدد الملت محی المظلمات حضرت مولانا مولوی حافظ  
 قاری شاہ اشرف علی صاحب امت برکاتہ کی خدمت سراپا مکرمت میں بقصد زیارت چالیس روز قیام کو  
 ارادہ سے حاضر ہوا تھا تین چار روز کے بعد حضرت اقدس کی اجازت سے ملفوظات لکھنا شروع کر دیئے تھے انھیں  
 ملفوظات میں سے ایک مکمل ملفوظ مع اپنے متعلقات کیہ (القطائف من اللطائف) بھی ہے۔  
**منبر ۲ :-** حضرت اقدس کی مجلس مبارک میں علی لدوام علوم ظاہری و فیوض باطنی کی بیش بہا دولت  
 ملتی رہتی ہے جس سے ہر شخص اپنی استعداد و قابلیت کے موافق بہرہ اندوز دارین ہوتا رہتا ہے اسی وجہ سے



مضامین عالیہ تو میرے ضعیف قلم کے احاطہ مضبوط سے بالاتر تھے لہذا میں نے ان مضامین میں سے جو میری فہم ناقص میں آ سکتے تھے کچھ مضبوط و محفوظ کر لئے تھے کیونکہ قلت وقت و فراوانی محارف و علوم کی وجہ سے ان تمام مضامین کا احاطہ بھی جو میری فہم میں آ سکتے تھے کم از کم میری طاقت سے تو ضرور خارج تھا میں اس عرصہ میں اکثر یہ شعر پڑھا کرتا تھا

دامان نگہ تنگ و حسن تو بسیار گلچین بہار تو ز دامن گلہ دار  
بلکہ ایک مرتبہ مغرور کرم و لطف بے پایاں ہو کر میں نے خود حضرت اقدس کی مجلس میں با آواز بلند یہ شعر پڑھ دیا تھا۔ حضرت اقدس نے فرمایا تھا کہ مخاطب کون ہے۔ میں نے دل میں کہا مخاطب۔ لیکن رعایت بجانب الادب زبان سے ظاہر نہیں کیا۔

منبر۔ میرے علاوہ اسی زمانہ میں دیگر مختلف حضرات علماء بھی ان بے بہا جواہر سے دامن کاغذات کو کرتے تھے جن میں سے بعض ممتاز اسکالر یہ ہیں جناب مولانا محمد شفیق صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند مجاز حضرت اقدس جناب مولانا محمد حسن صاحب مدرس اول مدرسہ نعمانیہ امرتسر مسجد خیر الدین مجاز حضرت اقدس جناب مولانا علی احمد صاحب ساکن قصبہ برہان ضلع کمیل پور حال مدرس مدرسہ قادریہ حسن پور ضلع مراد آباد۔ مجاز حضرت اقدس۔ جناب مولانا عبد المجید صاحب ساکن پھراپور ضلع مراد آباد مجاز حضرت اقدس جناب مولانا جلیل احمد خاں صاحب ریس محلہ سرے حکیم علی گڑھ۔ مولانا سعید احمد صاحب لکھنوی وغیرہ وغیرہ۔ خود اس طویل مضمون کو بھی متعدد حضرات نے نہایت ذوق شوق سے منضبط فرمایا ہے جزا اللہ تعالیٰ احسن الجزاء۔

منبر۔ ذی علم و تجربہ کا حضرت پر مخفی نہیں کہ خود اپنی تقریر و تحریر میں کس قدر فرق ہوتا ہے بلکہ میرا تو خیال یہ ہے کہ ہر زبان کا ہر حکم مجبوراً تقریر میں اپنی تحریری زبان کو محفوظ نہیں رکھ سکتا ہے۔ بہت سے عیوب تحریر تقریر میں عیوب نہیں رہتے اگر کسی قابل ذی کی بیساختہ تقریر منضبط کی جائے تو غالباً بہت سے جملے غیر مرتبط ملیں اسی طرح تقریر کا جواثر ہوتا ہے وہ قید تحریر میں کر اکثر گم ہو جاتا ہے مگر اس کلیہ سے حضرت اقدس ایک خاص حد تک مستثنیٰ ہیں۔ چنانچہ یہ حقیقت ان حضرات پر بخوبی روشن ہے جو حضرت اقدس کی تحریر و تقریر سے نفع اندوز ہو چکے ہیں۔ منبر۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں کما حقہ حضرت اقدس کی تقریر کا منضبط نہیں کر سکا کیونکہ وہ تاثیر فیوض و برکات تو حضرت کیساتھ مخصوص تھی ہی اکثر مقامات پر حضرت اقدس کے شاندار و پُر مغز جملے خیر و موثر الفاظ بھی باقی نہیں رہے ہیں میں نے کوشش تو اس کی کی ہے کہ کم از کم معانی محفوظ ہو جائیں لیکن اپنی بضاعت

و کم ہائیگی پر نظر کرتے ہوئے مجھ کو اعتماد نہیں کہ میں اس کوشش میں پورا کامیاب ہوا ہوں۔  
**نمبر ۳**۔ میں خیال کرتا ہوں کہ اب تک عربی، فارسی، اردو کی کسی کتاب میں "لطائف ستہ" کے متعلق اس قدر  
 مبسوط و پُر از معلومات ذخیرہ یکجا موجود نہیں ہے امید ہے کہ تصوف مذاق "حضرات حقیقی" طور پر اس کی  
 وقعت و توقیر کریں گے۔

**نمبر ۴**۔ حضرت اقدس کے خطابات حکیم الامتہ مجدد الملتہ جو عامہ مسلمین نے باتفاق حضرت و اکسیر پسند  
 کئے ہیں زبان زخاوص و عوام ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس زمانہ میں مراحم طریقت مٹ چکے ہیں دنیا ناواقف  
 حقیقت ہے۔ اکثر مقامات پر زوائد کیساتھ مقاصد کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اول تو حقیقی تعلیمات تصوف کسی درجہ  
 میں کسی مقام پر بھی محفوظ ہی نہیں اور جہاں کہیں برائے نام ہیں تو افراط و تفریط نے انقلاب ماہیت کر دیا ہے  
 دوکاندار مشائخ نے تو بالکل حشر ہی برپا کر رکھا ہے ایسے وقت میں حضرت اقدس کا وجود باوجود نہایت مستغنی ہے کہ  
 تصوف کی شریعت مردہ کو علوم ظاہری و باطنی و براہین قاطعہ و دلائل ساطعہ سے از سر نو زندہ کر دیا ہے۔ نیز  
 ہر مسئلہ کا اصل محل بتا دیا ہے تو حقیقی معنی میں حضرت اقدس کو "طریقہ" سمجھتا ہوں حق تعالیٰ اس لقب کو بھی  
 اس کے انوین (حکیم الامتہ مجدد الملتہ) کی طرح مشہور و معروف کر دیں میں مناسب سمجھتا ہوں کہ یہاں حضرت  
 اقدس کے ایک دوسرے ملفوظ (السلسبیل لعابری السبیل) کے چند جملے نقل کر دوں وہی ہذا ۱۔

مگر میں دیکھتا ہوں کہ آج کل ان باتوں کا کہیں تذکرہ نہیں نہ علماء کے یہاں نہ مشائخ کے یہاں۔ تصوف کی  
 ایک ہم صورت بنا رکھی ہے اسی وجہ سے مدت سے اس کی حقیقت مستور چلی آتی تھی مگر الحمد للہ اس وقت  
 ایسا وضع ہو گیا ہے کہ کوئی خفا اور التباس کسی قسم کا اس میں باقی نہیں رہا مجھے تو بحمد اللہ کسی مسئلہ تصوف  
 میں مطلق مشبہ و ظلمان نہیں ہوتا (و تدل علی ہذا الدعوی تصانیفہ النافعة فی التصوف دلالة ظاهرة  
 لا یصح لمعاذ ان یزتاب فیہا فضلا عن معتقد متبع الحق ۲ جامع) نہ طالب کی کسی حالت کی حقیقت معلوم  
 کرنے میں نہ اس کی اصلاح کی تدابیر تجویز کرنے میں خواہ کسی کی کسی ہی الجھی ہوئی حالت ہو (و یشہد بہ  
 تربية السالك و تنجية الهالك و هو کتاب لعمرفیضہ مفید فی تربية السالکین مشتمل  
 علی احوال مختلفة تعتری السالکین و اصلاحہا ۲ جامع) میں خیر خواہی سے عرض کرتا ہوں (عملاً  
 بقولہ علیہ السلام الدین النصیحة ۲ جامع) کہ اس وضوح کو اس زمانہ میں غنیمت سمجھ کر اس کی  
 قدر کرنا چاہئے اور اس سے مستفیع ہونا چاہئے (۵)



ہر وقت خوش کہ دست دہم شمس شمار کس را وقت نیست کہ انجام کار چیست  
کہیں ایسا نہ ہو کہ قیامت میں اس بیش بہا نعمت کی ناقدری پر باز پرس ہو۔ ابھی وقت ہے کہ خوش  
نصیبان اسلام نعمت غیر مترقبہ سے مالا مال ہوں ۵

فتح من شمس عرار نجد فدا بعد العشیۃ من عرار ۱۲ جامع  
نمب ۹ حضرت اقدس نے اپنا بہت سا قیمتی وقت خرچ فرما کر اس تمام تحریر کو لفظاً لفظاً ملاحظہ  
فرمایا ہے اور بہت زائد مقامات پر اصلاح فرمائی ہے۔

نمب ۹ میں بظن غالب کہتا ہوں کہ اہل دل حضرات کو اس تحریر سے جہانگیر میرے الفاظ کا دخل ہے ایک ظلمت  
محسوس ہوگی لیکن جس قدر حضرت اقدس کے معانی و الفاظ کا تعلق ہے آثار نورانی کو جلوہ گر پائیں گے۔ میں نہایت ادب سے  
گذاش کرتا ہوں کہ ناظرین صورت ثانی پر نظر فرما کر میری اصلاح نفس تزکیہ اخلاق فلاح دارین کیلئے لوجبہ اللہ و عافراک  
وما ذلک علیہم بعزيز ۵ ہر کہ خواند دعا طمع دارم ۶ زانکہ من بندہ گنہگارم ۷ سر شوال ۱۳۵۷ھ

محمد اسعد اللہ عفا عنہ مدرس مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور

## رسالہ البصائر فی الدوائر

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بعد الحمد والصلوۃ۔ یہ ایک رسالہ نافذ ہے حضرات نقشبندیہ خصوص مجددیہ  
ایک اصطلاحی لفظ یعنی دوائر کی تفسیر میں جیسا اس کے قبل ایک مقالہ جامعہ ایسے ہی ایک لفظ یعنی لطائف کی تفسیر  
میں ضبط کیا گیا تھا۔ مفہوم دوائر کی اجمالی حقیقت اصطلاحیہ خاص مراقبات ہیں ان کو دوائر یا تو اس لئے کہا گیا ہے کہ اہل  
کشف کو ان مراقبات میں جن حقائق کا انکشاف ہوتا ہے ان کی صورت مثالیہ اکثر بشکل دائرہ منکشف ہوتی ہیں چنانچہ اہل حضرت  
سے منقول ہے اور یا اس لئے کہا گیا ہے کہ ان مراقبات میں جو حرکت فکریہ ہوتی ہے وہ بوجہ اس کے کہ زمانہ فکر تک  
اُس کی مسافت ایک ہی رہتی ہے اور زمانہ ممتد ہوتا ہے مشابہ حرکت وضعیہ منشیہ للدوائر کے ہوتی ہے جس کا نتیجہ  
بدلتا اور زمانہ بدلتا رہتا ہے و هذا الوجه مما شهد به ذوقی ثم سخر لی تطابق علی قول تعالی الذی خلق  
سبع سموات طباقا متری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطوره ثم ارجع البصر کونین  
ینقلب الیک البصر خاسئلاً وہو حیدر و هذا هو شان الفکر بغیر الی محل ثم یقر فیہ ثم یمکن منہ و هكذا اور یا اسلئے  
۵ یہ مکتوب ہے اسلئے اسکو رسالہ کہا گیا ۵ ۶ یلغونا ۶ اسلئے اسکو مقالہ کہا گیا ۱۲ ۵ جو انور بابت ماہ شوال ذیقعدہ ۱۳۵۷ھ میں لکھا ہوا ہے ۶

کہا گیا ہے کہ طریق ان مراقبات کا بعض نے یہ لکھا ہے کہ ان حقائق کو شکل دائرہ کے فرض کر کے یہ تصور کرے کہ میں اس دائرہ میں داخل ہو گیا ہوں یہ تو ان کی اجمالی حقیقت ہے تفصیلی حقیقت کلیان یہ ہے کہ بعض اکابر اہل طریق کو مکشوف ہوا ہے کہ کائنات عالم اعیان و اعراض سب مظاہر ہیں اسماء و صفات الہیہ کے اور وہ صفات و اسماء ان مظاہر کے حقائق و مبادی تعینات کہلاتے ہیں اور اس مظہریت کی کنہ کی تحقیق کسی دلیل قطعی عقلی یا نقلی سے منقح نہیں ہوئی لیکن ذوقی و کشفی طور پر بعض حضرات نے یہ حکم کیا ہے کہ عالم باتفاق اہل ملل کے بوجہ حادث بالذات و بالزمان ہونیکے پہلے معدوم تھا جب حق تعالیٰ نے اُس کو پیدا کرنا چاہا تو ممکنات پر جو کہ خارج میں معدوم تھے اور علم میں موجود اسماء و صفات کی تجلی فرمائی جس سے ان ممکنات کو ایک قسم کا وجود نفس لامری نہ کہ خارجی حاصل ہو گیا جو مشابہ ہے تقریر و ثبوت کے اس وجہ کا نام ظلال ہے پھر اپنے اپنے وقت میں ان کو خارج میں موجود کرتے رہے پس یہ ظلال عکوس ہیں صفات کے اور صفات عکوس ہیں شیون کے اور شیون اعتبارات ہیں ذات کے یعنی خود ذات میں یہ اعتبار کہ وہ مبداء ہے انکشاف معلوم کا شان علم ہے اور یہ اعتبار کہ وہ مبداء ہے آثار کا شان قدرت ہے اور یہ اعتبار کہ وہ مبداء ہے ترجیع احد المقدورین کا شان ارادہ ہے دھکذا اور شیون زائد علی لذات نہیں بلکہ ذات سے ان کو صرف تغائر اعتباری ہے اور وہ بھی ایسا ہی حیثیت تغائر کا تحقق متغائرین کے صدق سے متاخر ہونہ وہ جسمیں حیثیت تغائر کا تحقق متغائرین کے صدق سے مقدم ہو جیسا اپنے نفس کے معالجہ میں معالج مبنی للفاعل و معالج المبنی للمفعول میں تغائر ہوتا ہے ان کے بعد مرتبہ صفات کا ہے جو زائد علی لذات ہیں پھر ان صفات کے عکوس ظلال ہیں اور ظلال کے عکوس موجودات خارجیہ ہیں بالمعنی الذی يشمل الموجودات الذہنیۃ ایضاً پس کبھی سالک کو عالم کے عدم اصلی کا مراقبہ بتلایا جاتا ہے جو مراقبہ احدیث کہلاتا ہے یعنی گویا ہستی حق کے سامنے تمام عالم اب بھی معدوم ہے اس سے سالک پر ضمنی ظلال و فنا کا غلبہ ہوتا ہے اور یہ دائرہ امکان کہلاتا ہے اور کبھی اسماء و صفات کا مراقبہ جن کا ظہور بواسطہ ظلال کے ہوا ہے جو مراقبہ معیت کہلاتا ہے مثلاً حق تعالیٰ کی صفت رزاقیت عامہ کو سوچے کہ دوست دشمن سب کو رزق دیتا ہے صفت رحمانیت کو سوچے کہ بندوں پر کیسی کیسی رحمتیں فرماتا ہے صفت ہادی کو سوچے کہ بندوں کی ہدایت کا کیا کیا سامان کیا ہے اور اس طرح سوچے کہ ان افعال کے مظاہر پر نظر نہ ہو صرف ظاہر پر نظر ہو جیسے توحید افعالی میں ہوتا ہے اس مراقبہ سے توجہ و حضور کا غلبہ ہوگا اور تخلیق باخلاق الہیہ میں رسوخ ہوگا اس مراقبہ کو سیر وائرہ ولایت صغریٰ کہتے ہیں اور عام ممکنات کیلئے یہ ظلال مبادی تعینات ہیں یعنی عام ممکنات پر اسماء و صفات کا فیض ان ہی ظلال کے واسطہ سے ہوتا ہے اور ان ممکنات میں حضرات انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کو ایک خاص امتیاز ہے کہ خود اسماء و صفات براہ راست ان کے لئے مبادی



تعیینات ہیں یعنی ان کو اسماء و صفات کا فیض بلا واسطہ ظلال کے پہنچتا ہے پس اسماء و صفات کا مراقبہ خصوصاً لفظ ہر کا اس حیثیت سے کہ وہ تعینات ہیں انبیاء علیہم السلام کے لئے دائرہ ولایت کبریٰ ہے اور اسماء و صفات کا مراقبہ خصوصاً الباطن کا اس حیثیت سے کہ وہ مبادی تعینات ہیں ملائکہ علیہم السلام کیلئے دائرہ ولایت علیا ہے ان مراقبات سے حضرات انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کے ساتھ خاص مناسبت پیدا ہو جاتی ہے اور عمل بالا احکام مثل طبعیات کے ہو جاتا ہے اور خلق کو ارشاد اور ان پر شفقت کی رغبت ہوتی ہے اور دائرہ ولایت کبریٰ میں چونکہ نفس کو فنا کے اتم حاصل ہوتا ہے اس کے اس لئے اس کو سیف قاطع بھی کہتے ہیں پھر جس طرح اسماء و صفات کا مراقبہ کیا جاتا ہے اسی طرح ذات کا بھی مختلف حیثیات سے کیا جاتا ہے مثلاً اس حیثیت سے کیا جاتا ہے کہ وہ منشاء ہے کمالات نبوت کا اس کو دائرہ کمالات نبوت کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ وہ منشاء ہے کمالات رسالت کا اس کو دائرہ کمالات رسالت کہتے ہیں پھر اس خصوصیت کی ساتھ کہ وہ منشاء ہے کمالات اولوالعزم کا اس کو دائرہ کمالات اولوالعزم کہتے ہیں اور مراقبہ ذات کا اس حیثیت سے کہ وہ موجود خلّاق ہے دائرہ حقیقت کعبہ کہلاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ ذات میں وسعت بے کیف ہے دائرہ حقیقت قرآن کہلاتا ہے پس قرآن مظہر ہے حقیقت واسع کا اور اسی وجہ سے اس کے فیوض و برکات میں ایک خاص وسعت ہے اور اس حیثیت سے ..... کہ ذات جامع ہے ان دونوں مذکورہ جہتوں کو یعنی مسجودیت و وسعت کو دائرہ حقیقت صلاۃ کہلاتا ہے جیسے صلاۃ جامع ہے سجدہ و قرائت کو اور اخیر کی ان تینوں کو سیر حقائق الہیہ کہتے ہیں اور یہ تینوں حقائق باعتبار صفات نبوتیہ کے ہیں اور ایک حقیقت الہیہ اور بھی ہے یعنی ذات کا مراقبہ باعتبار صمدیت یعنی تنزیع عن النقائص کے اس کو دائرہ حقیقت صوم کہتے ہیں اور ایک اصطلاح باعتبار حقائق انبیاء کے ہے مثلاً ذات کا مراقبہ اس اعتبار سے کہ منشاء ہے حقیقت ابراہیمی کا دائرہ خلعت کہلاتا ہے اسی طرح حقیقت موسوی و حقیقت محمدی و حقیقت احمدی کو سمجھ لیا جائے اور ان اصطلاحات کی شرح اس طرح کی گئی ہے کہ ذات کو جس طرح اپنی محبت ہے اسی طرح اپنی صفات کی بھی۔ اول محبت کو حقیقت محمدی اور حقیقت احمدی اور محبت ذاتیہ صرف اور محبت متفرجہ محبوبیت کہتے ہیں اور بعض اس کو حقیقت موسوی کہتے ہیں اور محمدی و احمدی میں اعتبار کا فرق ہے محب ہونیکے اعتبار سے محمدی اور محبوب ہونیکے اعتبار سے احمدی کہلاتی ہے اور اگر محبت و محبوبیت دونوں حیثیتوں کی طرف التفات نہ کیا جائے محض حب اور ذات کی طرف توجہ ہو اس کو حب صرف کہتے ہیں اور بعض اس کو حقیقت محمدی کہتے ہیں اور اس سے آگے ذات بکت اور لا تعین کہلاتی ہے اور یہ تعین کی نفی باعتبار عدم التفات

الی التعین کے ہے واقع کے اعتبار سے نہیں کیونکہ تعین تو واقع ہے اور یہ سب کلام اول محبت میں تھا اور دوسری محبت کو حقیقت ابراہیمی اور خلعت اور محبوبیت صفاتی کہتے ہیں ایک اصطلاح ان کے علاوہ دائرہ قیومیت ہے یہ دائرہ کمالات اولوالعزم سے ناشی ہے۔

حقیقت اس کی یہ ہے کہ جس طرح عالم اپنے وجود کے سب مراتب میں ذات حق سے وابستہ ہے اسی طرح اس شخص کو ذات بکستے ایسی مناسبت ہو جاتی ہے کہ تمام عالم اپنے وجود کے ایک خاص مرتبہ میں یعنی روحانی حیات کے کسی خاص درجہ میں اس کی ذات سے وابستہ ہو جاتا ہے جس کو اس درجہ کا جب کوئی دینی فیض ہوتا ہے یہ شخص اس میں واسطہ ہوتا ہے اور جو اس کا منکر ہوتا ہے وہ اس فیض خاص سے محروم ہوتا ہے اور اصل میں یہ منصب حضرات انبیاء اولوالعزم کا ہے مگر بالتبع بعض اولیاء کو عطا ہوتا ہے۔ یہ مختصر شرح ہے خاص عنوانات اصطلاحیہ کی جن کا معنوں خاص مراقبات ہیں جو مذکور ہوئے جن سے اصل مقصود تعلق و تخلوق یعنی ذکر و فکر و توسل و تمثال یعنی الی اللہ و عما سوی اللہ و تجلی بالفضائل و تخلی عن الرذائل چنانچہ بعض مراقبات کے ثمرات کتب قوم میں مصرح ہیں جیسے اوپر کچھ مذکور بھی ہوئے۔ اور مثلاً بعض نے سیر ولایت کبریٰ کے یہ آثار بیان کئے ہیں۔ رضا بالقضا کا غلبہ نفس کا مطمئن ہو جانا اور ولایت علیا کے یہ آثار لکھے ہیں ملائکہ سے مناسبت ہو جانا جس کی ایک فرع ہے عزیمت پر عمل کرنا کیونکہ رخصت پر عمل کرنا مقتضایہ ضعیف بشریت کا اور سیر کمالات نبوت کے یہ آثار ذکر کئے ہیں کہ تمام احکام شرعیہ و اخبار غیبیہ علیہ المبین ہو جاتے ہیں اور تلاوت قرآن و کثرت نوافل و اذکار مانورہ و شغل حدیث و اتباع سنن سے شدید رغبت ہو جاتی ہے اور بقیہ کے ثمرات ذرا تامل سے متعین ہو سکتے ہیں اور احیاناً ایسے لوگوں کو جن کو کشف مناسبت ہے یا جن کا شیخ صاحب تصرف، ان مراقبات میں کچھ واردات و کیفیات یا انوار و تجلیات کا انکشاف بھی ہو جاتا ہے جو بصریح محققین غیر مقصود ہے اسی واسطے ان حضرات نے وصیت کی ہے کہ ان کی طرف التفات نہ کرے نیز جب مقصود معلوم ہو گیا تو اگر طالب کی خصوصیات پر نظر کر کے شیخ کی رائے میں اس مقصود کے لئے کوئی دوسرا طریق اسلم و النفع ہو تو شیخ کو چاہئے کہ اسی کو تجویز کرے اور مرید کو چاہئے کہ اپنے کو اس کے ہاتھ میں تفویض کرے کسی خاص طریق پر اصرار یا کسی حالت کا انتظار نہ کرے۔

خاتمہ۔ اس تحقیق میں کہ ان مراقبات کا اور ان کی تفصیلات کا شریعت میں کیا درجہ ہے اور اس باب میں کیا اعتقاد اور کیا عمل رکھنا چاہئے سو جاننا چاہئے کہ قریب ہی سطروں میں گذر چکا ہے کہ اصل مقصود ان



مراقبات کا تعلق و تخلق یعنی ذکر و فکر و توسل و تبتل یعنی الی اللہ و عما سوی اللہ و تحلی بالفضائل و تحلی عن الرذائل ہے اور ان سب کا ماحور بہ ہونا شریعت میں وارد ہے مگر بدرجہ اجمال و ابہام یعنی ان تفصیلات کے اعتبار سے وہ نصوص مجمل و مبہم ہیں باقی خاص تفصیلات اور ان تفصیلات کے مبنائی یعنی غلو اور مٹا ہر کی تعین اور کیفیت ظہور کی تبیین ظاہر ہے کہ نہ تو شریعت میں منقول ہیں اور بعض کلام جو ان کے استناد الی النص کا موہم ہے اہل علم جانتے ہیں کہ وہ دلائل غیر مقبول ہیں۔ اور نہ وہ دلائل عقلیہ کے مدلول ہیں صرف کشوف و مشہود ہیں جس کے حجت نہ ہونے پر دلائل شرعیہ موجود ہیں اس حالت میں ان تفصیلات کا یا ان کی مبنائی اعتقاد جازم رکھنا یا اس کے مقتضا پر عمل کو لازم سمجھنا یا ان کو مقصود بالذات یا مقصود کے لئے شرط سمجھنا عیسایہ وقت بعض میں مشاہد ہے۔ یقیناً غلو فی الدین ہے اور بعض محققین نے جو ان تفصیلات کو حجت کہا ہے اس کا محل یہی غلو کا درجہ ہے اس لئے ان تفصیل کے متعلق اعتقاد تو یہ رکھنا چاہئے کہ کشف اگر شرع سے مصادم نہ ہو تو اس میں وہ لوں امر محتمل میں صحت بھی غلط بھی خواہ اپنا کشف ہو خواہ اپنے اکابر کا خصوص جبکہ وہ محتاج تبصیر بھی ہو اور تبصیر کی بناء محض ظن و تخمین ہو۔ . . . . . تبصیر خصوص در خصوص جبکہ وہ کشف خود اہل کشف میں بھی مختلف فیہ ہو پھر خصوص در خصوص جبکہ وہ کشف ذات و صفات متعلق ہو جس میں ظنیات سے حکم کرنا یا بلا ضرورت غرض کرنا عمل خطر و محمل مصیبت و ضرر اور نصوص سے ممنوع اور محققین علماء مشائخ کے فتوے سے بھی غیر مشروع ہے اور جن حضرات نے کچھ کلام منقول ہے وہ خاص اقتناءات صحیحہ سے ہے اور حدود کے اندر ہے اس لئے ان پر تکبر بھی نہ کیا جاوے۔ یہ تو اعتقاد کی تحقیق تھی اور عمل یہ رکھنا چاہئے کہ اگر یہ شخص مرید ہے تو اپنی رائے سے اس تفصیل کیساتھ یہ مراقبات نہ کرے اور اگر شیخ محقق حکم دے تو جو تفصیل خلاف شرع نہ ہو اس کو درجہ تصور و تخیل تک عمل میں لائے مگر تصدیق حکم نہ کرے اور اگر شیخ ہے تو وہ عامی کو ان چیزوں کی تعلیم نہ کرے خصوص ان اشغال و مراقبات کی تعلیم جو مظنہ کشف ہو اور ذی علم غرض فہم کو بھی بلا ضرورت تعلیم نہ کرے کیونکہ مقصود اس پر موقوف نہیں اور بعض اوقات خواص کو بھی غلطی ہو جاتی ہے اور اگر ضرورت سے تعلیم کرے یعنی اس کی خصوصیت استعداد پر نظر کر کے دوسرے طریق اس کے لئے ایسا نافع نہ ہو تو بہت نگرانی رکھے اور تبصیر کشوف کے وقت تصریحاً اس کی ظنیت کو بیان کر دیا کرے تاکہ حدود سے متجاوز نہ ہو جاوے اور زیادہ مقصود میرا اس رسالہ کے ضبط سے جو کہ بدون کسی کی درخواست کے لکھا ہے یہی خاتمہ کا مضمون ہے اور زیادت بصیرت کے لئے مشورہ دیتا ہوں کہ میرے رسالہ ظہور العدم بنور القدام کے اختتام کا مضمون وصیت بھی ملاحظہ فرمائیں

واللہ الہادی الی سواء السبیل و هو علی کل شیء وکیل + کتبہ اشرف علی - ۳۳ محرم ۱۳۵۱ھ

## رسالہ تصحیح العلم فی تہذیب الفلم

سوال کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شیخ متین اس سلسلہ میں کہ اگر بالاسکوپ کے پردہ پر خلفائے اسلام، شاہان اسلام اور رہنمایان اسلام کی تصویریں متحرک بولتی گاتی اور ناجاتی دکھائی جائیں اور خواتین اسلام کو بالاسکوپ کے ذریعہ سے پہلک میں بے پردہ پیش کیا جائے تو کیا شریعت اسلامیہ اس فعل کو جائز قرار دیتی ہے یا شریعت اسلامیہ کے نزدیک یہ فعل ناجائز ہے۔ اور کیا حکم دیتی ہے شریعت اسلامیہ ان حضرات کے بارے میں جو اس فعل کے جواز کی حمایت میں پروپیگنڈا کرتے ہیں اور مسلمانوں کو متحرک تصاویر اور بولتی تصاویر کی طرف رغبت دلاتے ہیں۔ بینوا و توجروا۔ ؟

الجواب۔ شریعت اسلامیہ میں جاندار کی تصویر بنانا مطلقاً معصیت ہے خواہ کسی کی تصویر ہو اور خواہ مجسمہ ہو یا غیر مجسمہ ہو۔ فی جمع الفوائد عن الستة عن عائشةؓ قدس سرہا علیہ وسلم من سفر وقد سئلت بقراہ علی سہوۃ لی فیہ تصاویر فتنہ وقال شد الناس عذابا یوم القیامۃ الذین یتضاہون بخلق اللہ اور کسی مسلمان کی تصویر بنانا اور زیادہ معصیت ہے کہ اس میں ایسے شخص کو آنہ معصیت بنانا ہے جو اس کو اعتقاداً قبیح جاننا ہے اور اسی اصول پر حق تعالیٰ کی قسم معصیت پر کھانے پر خالص شیخ فرمائی گئی ہے۔ فی تفسیر الجلالین ولا تجعلوا اللہ عرضۃ لا یانکوا ای نصب الہا بنان تکذوا الحلف بئان لا یبدوا ویتقوا ویتصلحوا بین الناس فی الکمالین نصباً ای علیہم اللایمان فی العاموس النصب بضم نین کما جعل علما ای تجعلوا اللہ معروضاً لا یمانکمہ اگرچہ اس تصویر کی طرف کوئی امر مکروہ بھی منسوب نہ کیا گیا ہو محض تفریح و تلذذ ہی کے لئے ہو کیونکہ محرمات شرعیہ سے تلذذ بالانظر بھی حرام ہے۔ فی الدر المختار کتاب الاشریۃ وحرم الاستغناء بحدای بالضم والوسقی دواب اولطین او نظیر للتلہی اور اگر اس کی طرف کسی نقص یا عیب کو بھی منسوب کیا جائے تو اس میں ایک دوسری معصیت یعنی غیبت بھی منضم ہوگئی کیونکہ غیبت ہر حرف کلام ہی میں مختصر نہیں نقوش قلم یعنی کتابت سے بھی ہوتی ہے اسی طرح اس عیب کی ہیئت بنانے سے بھی ہوتی ہے بلکہ یہ سب اشد ہے۔ فی احیاء العلوم بیان ان النیۃ لا تقتصر علی اللسان اعلیٰ الذکر باللسان انما حرّم لان فیہ تفہیم البیہر نقصان اخیک و تعریضہ بہما بکرمہ فالتعریض بہ کالتصریح والفعل فیہ کالقول والاشادۃ والایماۃ والغمز والہمز والکتابۃ والایماۃ وکلمہ ینفہم المقصود فہو داخل فی الغیبۃ وھو حرام فمن ذلک قول عائشۃؓ دخلت علینا وادخلت



فلما ولت اومات بیدی انھا قصیرۃ فقال علیہ السلام اغتبتھا ابن ابی الدنیا وابن مردویہ من  
روایۃ حسان بن محارق وحسان وثقۃ ابن حبان وباقیہم ثقات کذا فی تخریج العراق باختلا  
یسیر فی بعض الالفاظ) ومن ذلک المحاکاة کان یمشی متعارجا وکما یمشی فهو غیبۃ  
بل هو اشد فی الغیبۃ لانه اعظم فی التصویر والتفہیم ولہا رأی صلی اللہ علیہ وسلم عائشۃ  
حاکت امرأۃ قال فیسرنی انی حاکیت انسانا ولی کذا وکذا (تقدم فی الافۃ الحادیۃ عشر  
عن ابی داؤد والترمذی وصحیحہ کذا فی تخریج العراق) وکذلک الغیبۃ بالکتابۃ فان القلم  
احد اللسانین وذلک المصنف شخصامعینا وتجنین کلام فی الکتاب غیبۃ الخ اسی طرح اُس  
منسوب الیہ کی تصویر کی کوئی خاص ہیئت بنانا بھی ایسا ہی ہے جیسے خود اُس شخص کی طرف اُس وصف کو  
منسوب کرنا مثلاً مخدورات کی تصاویر کو بے پروہ ظاہر کرنا فی تصحیح البخاری غزوۃ الفتح عن ابن عباس  
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما قدم الی ان یدخل البیت وفيہ الالہۃ فامر بہا فاخرجت فخرج  
صورۃ ابراہیم واسمعیل فی ایدیم من الازلام فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم قاتلہم اللہ لقد علموا  
ما استقسم بہا فقتلہم دخل البیت الحدیث۔ اگرچہ وہ نقص یا عیب واقع میں بھی اُس میں ہوتا بھی اُس کی  
غیبۃ باقسا ہما حرام ہے اور اگر واقع کے خلاف ہو تو غیب سے بڑھ کر وہ بہتان ہے عن ابی ہریرۃ رضی اللہ  
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتدرون ما الغیبۃ قالوا اللہ ورسولہ اعلم قال ذکر احدکم اخاہ  
بما یکرہ فقال رجل اذیت ان کان فی اخی ما قول قال ان کان فیہ ما تقول فقد اغتبتہ وان لم  
یکن فیہ ما تقول فقد بھتہ (جمع الفوائد عن ابی داؤد والترمذی) اور جس کی طرف کوئی نقص یا عیب  
منسوب کیا گیا ہے اگر علاوہ مسلمان ہونے کے اس میں اور کوئی وجہ بھی احترام کی ہو جیسے سلاطین اسلام میں  
ان کی اہانت اور زیادہ موجب انتقام خداوندی ہے۔ الحدیث من اهان سلطان اللہ فی الارض اهان  
اللہ (ترمذی)۔ اور جس کی تنقیص یا اہانت مذموم ہے اُس کی طرف جو چیزیں خصوصیت کے ساتھ منسوب  
ہیں اُن کی اہانت کا بھی وہی حکم ہے جیسے ان کی بیبیاں وغیرہ چنانچہ کفار عرب حضرات صحابہؓ کی بیبیوں کے  
نام اپنے اشعار میں عشق بازی کے عنوان سے ذکر کرتے تھے اللہ تعالیٰ نے اس کو ایذا رنج میں شمار فرمایا۔

فی الجلالین۔ ولتسھعن من الذین اتوا الکتاب من قبلکم الیہود والنصارى ومن الذین اشرکوا من  
العرب اذی کثیرا من السب والتشذیب بنسائکم۔ اور زوجیت یا قرابت کی نسبت تو بڑی چیز ہے۔

استعمال کی نسبت بھی حرمت متفیض کے لئے کافی ہے جیسے کسی کے استعمالی کپڑے میں عیب نکالنا۔

فی احياء العلوم بیان معنی الغيبة واما فی ثوبه فقوله انه واسع الكم طويل الذيل و سخن الشیاب اور اگر وہ مشتبہ کی ہو تو نظر بد کی مصیبت کا اس میں اور اضافہ ہو جاتا ہے اور تصویر تو صاحب تصویر کی پوری حکایت ہے۔ اجنبیہ کے تو کپڑے کو بھی نفی سے دیکھنا حرام ہے۔ فی رد المحتار باب المحظور والاباحة مفاده ان رواية الثوب بحيث يصف حجم العضو متنوعة ولو كثيف لا تری البشرية منه وفيه بحث النظر الى الاجنبية من المرأة او الملاء بخلاف النظرة لانها تمنع منه حيثية الفتنة والشهوة وذلك موجود ههنا وفيه احكام من ان العورة ان النظر الى ملالة الاجنبية بشهوة حرام۔ بالخصوص اگر غیر مسلموں کو خواتین مسلمات کی تصاویر کی سرف نفی کے ساتھ نظر کرنے کا موقع دیا جائے کیونکہ نفی سے نظر کرنا شریعت میں ایک گونہ بدکاری ہے بنص الحدیث اور ایسی بدکاری کہ مرد غیر مسلم ہو اور عورت مسلم بلکہ ایسے موقع پر نکاح بھی اس وجہ امر مذکور ہے کہ اس کے احکام علماء مجتہدین کے لئے محل بحث ہو گئے ہیں اور جس کو مسلمان کے مرتد بنانے کی اور اسلام اور قرآن میں طعن کرنے کی اور جریوں سے سازش کرنے کی برابر قرار دیا گیا ہے۔ نمونہ کے طور پر اس کا متعلق ایک روایت نقل کی جاتی ہے۔ فی الدر المختار فصل الجزية قلت ومذهب الشافعية ما فی المنہاج وشوہ (ابن حجر و لونی بمسلمہ) او اصحابہ بالنکاح او دل اهل المحب علی عورة المسلمين او فتن مسلما عن دينه او طعن فی الاسلام والقوان الخ اور ان سب کے بڑھ کر شناعة میں وہ صورت ہے جس میں مقتدایان دین کی اہانت ہو کہ درحقیقت وہ اہانت اسلام کی ہے جس کا تحمل کسی طرح طبعاً اور شرعاً ممکن نہیں۔

فی جمع الفوائد عن الكبير عن ابی امامة دفعه ثلثة لا يستخف بهم الامناف ذو الشیبة فی الاسلام و ذو العلم و امام مقسبط و فی عن الترمذی عن عبد الله بن مغفل مرفوعاً الله الله فی اصحابی من اذا هم فقد اذانی ومن اذنی فقد اذی الله ومن اذی الله فیوشك ان یأخذہ اور جب ایسی فلموں کے قبائح معلوم ہو گئے تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ بقدر اپنی قدرت کے گو وہ قدرت حکومت سے استعانت ہی کے طور پر ہو ان کے انسداد میں کوشش کریں اور تماشا دیکھنے والوں کو ان قبائح پر مطلع کر کے شرکت سے روکیں ورنہ نالیش ہے کہ سب عقاب خداوندی میں گرفتار ہوں۔ ابو داؤد مرفوعاً ما من قوم یعمل فیہم بالمعاصی ثم یقدرون علی ان یغیروا اثر لا یغیرون الا یوشک ان یعمہم بعقاب (مشکوٰۃ)

اور جب ساکنین کے لئے یہ وعید ہے تو ترغیب دینے والے کس درجہ کی وعید کے مستحق ہوں گے روی



ابوداؤد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا عملت الخطیئة فی الارض من شہدھا فکفرھا کان کمن غاب عنھا ومن غاب فرضہا کان کمن شہدھا (ای باشہدھا وشارک اہلہا)۔

۱۸ شعبان ۱۳۵۲ھ

تمت الرسالة

## رسالہ تمہیدالفرش فی تحدیدالعرش

### فصل ششم در تحقیق مسلکین متعلق مسئلہ استواء مسمی بہ تمہیدالفرش فی تحدیدالعرش

بعد الحمد والصلوة۔ احقر نے اپنی تفسیر بیان القرآن میں سورہ اعراف آیت ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستة ايام ثم استوی علی العرش الخ میں ثواب استوی علی العرش کی تفسیر اس عبارت سے لکھی۔ پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قائم ہوا (یعنی زمین و آسمان میں احکام جاری کرنے لگا) اور اس عبارت پر ایک حاشیہ لکھا فسرہ مجملی ایاک علی الکناہ عن التدبیر کما یؤیدہ قولہ تعالیٰ فی بعض الآیات بعد الاستواء یدبر الامر وانما حملتہ علیہا السہولۃ فیہم للعوام والارحح حملہ علی الحقیقۃ وتقویض حقیقۃہا الی اللہ تعالیٰ ولا یردان الملائک لہ یزل اللہ تعالیٰ فہا معنی تاخرہ عن خلق العالم لان اقول ان المراد التدبیر الخاص فی السموات والارض وظاہر انہ یتأخر عن خلقہا ولا یلزم منہ حدوث الصفة بل حدوث الفعل ولا یحذر فیہ خافہ۔ ایک مقام سے چند اعتراضات کے ضمن میں اس عبارت پر یکے بعد دیگرے چند بار مختلف عنوانات سے سوال آیا جس کا حاصل بعد حذف زوائد ومطالعن متعلقہ علماء و صوفیہ یہ تھا کہ اس تفسیر میں سلف کی مخالفت کی گئی اور ہر بار کے سوال کا نرم جواب جاتا تھا مگر آئندہ سوال میں بدھن اس کے کہ اس جواب پر کچھ علمی مشبہ کیا جائے مستقل طور پر سوال سابق ہی کا اعادہ کر دیا جاتا تھا اور اس پر زور دیا جاتا تھا کہ طریق تاویل کو ہوتا ہے اہل سنت کا مسلک ہے بالکل باطل و جہل کہا جاوے آخر میں یہ جواب دیا گیا جس کا حاصل یہ تھا کہ اب آپ کو جواب نہ دیا جاوے گا۔ آپ جو سوالات بھیجیں گے ان کو رکھ لیا جاوے گا اور خلسو ذہن کے ساتھ مطالعہ کر کے جوابات قابل قبول ہوگی اس کو بطور خود (ترجیح الراجح میں) شائع کر دیا جاوے گا۔ اور حسب وعدہ ان سوالوں کو محفوظ رکھ لیا کہ اطمینان کے وقت ایسا ہی عمل کیا جاوے گا۔ سائل نے اپنا اخیر سوال مشتمل بر دو قدح متجاوز عن الحمد وعدا نے یکم اپریل ۱۳۵۲ھ کے اخبار میں شائع کر دیا جس کا ضروری

یا غیر ضروری ہونا میرے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اور ساتھ ہی اپنے اخبار کی مدح بھی لکھی جب تک میرے قلب پر اس کی ناگواری کا اثر رہا میں نے کچھ لکھنا مناسب نہ سمجھا کہ احتمال تھا شوب نفس کا اب بجز اللہ تعالیٰ اپنے قلب کو اس اثر سے خالی پاتا ہوں اس لئے خذ ما صاودع ما کدر کو پیش نظر رکھ کر اس کو متعلق ضروری مضمون لکھتا ہوں اور وہ بھی برنگ منظرہ نہیں کہ میں اس کو مفید نہیں سمجھتا بلکہ بطریق تحقیق مسئلہ اور ترجیح الراجح کا جزو بناتا ہوں اور چونکہ معظم مقصود وسائل کا بحث استوار کی تھی اسی مناسبت سے اس تحریر کا لقب تمہید الفرش فی تحدید العرش رکھتا ہوں۔ اللہم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه والباطل باطلا وارزقنا اجتنابه۔ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا و هب لنا من لدنك رحمة۔ انك انت الوهاب۔

**تحقیق مقام کی یہ ہے کہ استوار اور اس کے امثال میں حضرات اہل حق اس پر متفق ہیں کہ ان کے ساتھ اتصاف حق تعالیٰ کا مثل اتصاف مخلوق کے نہیں ہے یہ مسئلہ عقل سے بھی ثابت ہے جو عقلاء کے نزدیک بدیہی ہے اور لیس مسئلہ شئی اس پر دلیل نقلی ہے دلیل عقلی پر بوجہ بڑاہتہ کے تنبیہ کی حاجت نہیں مگر روح جلالی میں بعض عارفین سے بلسان العرش ایک تقریر برنگ عجز و افتقار و ننا و انکسار لکھی ہے جس کی روح عرش کا محدود ہونا اور رب العرش کا غیر محدود ہونا ہے اور اس بنا پر استوار کے معنی متعارف کے باب کا مسدود ہونا مفرع کیا ہے۔ تفریح اہل علم کے لئے اس کو نقل کرتا ہوں اور یہی تحدید عرش ماخذ ہے اس رسالہ کے نام کا اور وہ تقریر یہ ہے۔ وما اعرف ما قال بعض العارفين الذين كانوا من تيار المعارف عارفين على لسان حال العرش موجها الخطاب الى النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج حين اشرقت شمس عليه الصلوة والسلام في الملأ الاعلى فضاء لكل نور وسراج كما نقله الامام العسطلاني معرضا ضلال اهل هذا المذهب الثاني ولفظه مع حذف وما انتهى صلى الله عليه وسلم الى العرش تمسك باذياله وناداه بلسان حال يا محمد انت في صفاء وقتك + امنا من مقتك + الى ان قال يا محمد انت المرسل رحمة للعالمين ولا بد لي من نصيب من هذه الرحمة ونصيبني يا جليلي ان تشهد بالبراءة مما نسبته اهل الزور الى + وتقول اهل الغرور على + زعموا اني اسع من لا مثل له + واحيط بمن لا كيفية له + يا محمد من لاحد لذاته + ولا عدل لصفاته + كيف يكون مفتقرا الى + ومحمولا على +**

ع من توردها انار يشرب فيه كذا في القاموس ۱۲ +



اذا كان الرحمن اسماً + والاسم استواء صفة + وصفت متصلة بذاته كيف يتصل بي او يتفصل عني يا محمد وعزته لست بالقرب منه وصللاً + ولا بالبعيد عنه فصللاً + ولا بالمطبق له حمللاً + اوجدني مندرجاً وفضلاً + ولو حقني لكان حقاً + وعدلاً + يا محمد انا محمول قد رتہ + ومعمول حکمتہ ۱۵۔

پھر نفی مماثلت کے بعد آگے اُن کے دو طریق ہیں ایک طریقہ سلف کا ہے کہ اس کو حقیقی معنی پر محمول فرماتے ہیں اور حقیقی معنی کی کہ معوض بعلم الہی کرتے ہیں اور اُس کی کوئی کیفیت متعین نہیں کرتے اور دوسرا طریقہ خلف کا ہے کہ اُس میں مناسبت دیکھتے ہیں تاکہ گمراہ فرقہ مشبہہ و مجسمہ ان کو غلطی میں واقع نہ کر سکیں اس طرح سے کہ دیکھو اللہ تعالیٰ عرش پر مستقر ہیں اور استقرار کے معنی ظاہر ہیں کہ جتنے اور بیٹھنے کے ہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہے جیسے ہم تخت پر بیٹھے ہیں تو وہ بھی ہماری طرح جسمانی چیز ہے۔ لہذا اللہ اس مشبہہ کا جواب اگرچہ سلف کے طریق پر یہ ہے کہ استقرار تو ثابت ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ ہمارے استقرار کی طرح ہو جس سے جسم ہونا لازم آئے بلکہ اُسکی اور ہے جو ہم کو معلوم نہیں اور یہ جواب صحیح بھی ہے لیکن عوام کو یہ سمجھنا مشکل ہے کہ استقرار تو ہے مگر ہماری طرح کا نہیں۔

اسی طرح سے وہ یہ شبہ ڈال سکتے ہیں کہ دیکھو قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ یعنی ہاتھ۔ اور حدیث میں وضع قدم یعنی پانوں رکھنا وارد ہے اور ظاہر ہے کہ ہاتھ اور پانوں اعضا جسمانیہ ہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے اعضا جسمانیہ ہیں اُس کا صحیح جواب بھی سلف کے طریقہ پر یہ ہے کہ یہ اور قدم تو ہیں مگر ہماری طرح کے نہیں مگر اس کا سمجھنا بھی عوام کو مشکل ہے اُن کا ذہن تو ان مفہومات سے تجسیم اور تشبیہ کی طرف جاتا ہے اور اس عقیدہ تجسیم و تشبیہ سے بچنا واجب تھا اس لئے علماء خلف نے اُس کی یہ تدبیر کی کہ ایسی حقائق کی ایسے طریق سے تاویل کر دی کہ نہ قرآن و حدیث متروک ہو اور نہ عقیدہ تجسیم و تشبیہ میں مبتلا ہوں۔ مثلاً اسماء علی العرش کو کنایہ تنفیذ احکام سے کہہ دیا اور یہ کہ معنی قدرت کے کہہ دیے۔ وضع قدم کے معنی مقہور کر دینے کے کہہ دیے اور یہ ضرورت حضرات سلف کو اس لئے پیش نہیں آئی کہ اُن کے خواص تو حدیث مذکورہ فی غائہ الرسالہ فکر وافی الہدایہ و لا تفکر وافی الہدایہ پر عمل رکھتے تھے اور ان چیزوں میں خلص نہ کرتے تھے اور اگر کوئی دوسرہ بھی آتا تھا تو اُس کو دفع کر دیتے تھے اور عوام اس لئے محفوظ تھے کہ اُس زمانہ میں یہ مبتدعین مضلین نہ تھے اس لئے ایسے شبہات اُن کے کانوں میں نہ پڑتے تھے اُن کا ذہن خالی رہتا تھا اور ایسے مفہومات پر اجمالاً عقیدہ رکھتے تھے تفتیش کی تشویش میں نہ پڑتے تھے اور اگر کوئی شافعی و نادر اس قسم کا کلام کرتا تھا تو خلافت راشدہ اُس کا انکار کرتی تھی تو فساد متعدی نہ ہونے پاتا تھا جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص ضبیع نام کو جو مدینہ میں آکر متشابہات میں گفتگو کرتا تھا سخت سزا دی تھی اور جب وہ واپس اپنے وطن گیا تو حضرت ابو موسیٰ

اشعریؒ کو حکم بھیجا کہ کوئی مسلمان اس کے پاس بیٹھنے نہ پادے (کد فی روح المعانی سورۃ ال عمران عن سلیمان بن یسار) غرض عوام اس وقت اس طرح محفوظ رہتے تھے جیسا کہ اس وقت کے عوام محض جن کو اہل بدعت کے اقوال کی اطلاع نہیں اور نہ اپنے کو ذی رائے سمجھتے ہیں اور بڑی بات یہ ہے کہ ایسے امور میں غرض نہیں کرتے اب بھی اسی سذاجت پر موجود ہیں اور ایسی تاویلات کی ان کو بھی حاجت نہیں نہ ان کو اس طرف متوجہ کرنا چاہئے جیسے محققین علماء کو جو کہ اس سرق پر قادر ہیں نیز حاجت نہیں۔ اب ایک فریوچ متوسط رہ گیا جو نہ محقق ہیں گو عربی داں ہوں اور نہ عامی محض ہیں کتب مبنی کر سکتے ہیں اور کچھ رائے بھی رکھتے ہیں اور غرض کے بھی عادی ہیں ان کو کچھ مختلف کتابوں سے کچھ رائے سے غرض کے سبب ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں ان کے لئے ایسی تاویلات ذریعہ ہے ان کے دین کی حفاظت کا پس ایسے لوگوں کے لئے علماء متاخرین نے طریقہ تاویلات کا اختیار کیا ہے اور تعلیم میں مخالفین کے تحمل عقل کی رعایت خود شریعت میں مطلوب ہے، ہماروی البخاری عن علیؓ قال حدثنا الناس بہا یعرفون ان یکنذب اللہ ورسولہ وروی مسلم عن ابن مسعودؓ انہ قال ما انت بحديث قوم احد یثا لا تبلغ عقولہم الا کان لبعضہم فتنۃ (تیسیر ص ۳۲) جس میں نفس مقاصد تو داخل نہیں کیونکہ ان کی تبلیغ تو فرض ہے بعض کی مفسدہ بعض کی مجملہ لیکن ان مقاصد کے خاص عنوانات میں غور کرنے کی ضرورت ہوگی یہی باعث ہو گیا اختلاف مسلکین کا اور ان دونوں طریقوں کا اہل حق و اہل سنت کا مسلک ہونا عبادت ذیل سے ظاہر ہے فی المظہری تحت الیہ ہل ینظرون الا ان یاتیہ اللہ فی ظلل من الغمام الخ جامع اہل السنۃ من السلف والخلف علی ان اللہ منزہ عن صفات الاجسام وسمات الحدوث فلیہو فی ہذہ الایۃ سبیلان الخ جس کا حاصل یہ ہے کہ علماء اہل سنت نے سلف سے خلف تک اس پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ سبحانہ صفات اجسام وعلامات حدوث سے منزہ ہے تو اس آیت میں (جس سے بعض صفات جسمیہ کا توہم ہوتا ہے) انھوں نے (یعنی اہل سنت نے) دو طریقے اختیار کئے ہیں۔ اول یہ کہ اس میں بحث نہ کی جائے اور کہا جائے کہ اس کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اور اس پر ایمان لایا جاوے یہ طریقہ تو سلف کا ہے۔ دوسری فرماتے ہیں کہ یہ اسرار مکتومہ میں سے ہے جو قابل تفسیر نہیں۔ مکحول زہری اوزاعی مالک ابن مبارک سفیان ثوری لیث اسحق رحمہم اللہ تعالیٰ ایسی آیتوں کے بارہ ۱۵ اور صوفیہ کا جو مراقبہ ذات کا شغل ہے وہ توجہ ہے جو تفکر سے عام ہے۔ تفکر تصور مع حرکت ہے جس میں تصرفات خاصہ میں ترتیب دینا ہوتا ہے ایصال الی الکثر کے لئے جو منفع الادراک ہے اور توجہ مطلق تصور اجمالی پر بھی صادق ہے اور وہ عادی ذکر کے لازم سے ہے اس لئے وہ مہزی عنہ نہیں ۱۲ +



میں فرمایا کرتے تھے کہ انھیں ایسے ہی رہنے دو جیسے وارد ہوئی ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مناسب طریقہ سے ایسی آیات کی تاویل کی جاوے۔

فی حاشیۃ الجمل سورۃ الاعراف تحت قولہ تعالیٰ ان ربکم اللہ الی قولہ تراسی علی العرش استواء یلیق بہ ہذا طریقۃ السلف الذین یفوضون علم المتشابہ الی اللہ بعد صرفہ عن ظاہرہ وطریقۃ المخالف التاویل بتعیین مجمل اللفظ الخ فی النبراس شرح شرح العقائد النسفیۃ واحقر المخالف وهو المجسم والمشبہ بالنصوص الظاہرۃ فی الجہۃ کقولہ تعالیٰ الی یصعد الکلم الطیب وقولہ تعالیٰ الرحمن علی العرش استواء وقولہ علیہ الصلوۃ والسلام لامرأۃ ابن اللہ قالت فی السماء قال ہی مومنۃ کما فی صحیحہ مسلم وبان کل موجودین فرضاً لابد ان یکون احدہما متصلاً بالآخر مما سألہ او منفصلاً عنہ مبانیالہ فی الجہۃ الی قولہ والجواب ان ذلک ای القول بان کل موجودین الخ وہم محض وحکم علی غیر المحسوس والادلۃ القطعیۃ ای البراہین العقلیۃ قائمۃ علی التنزیہات لان وجوب الوجود یقتضی التنزیہ قطعاً و ہذا کلام مشتمل فی الجواب عن دلیلہم المعقول والمنقول اما عن الاول فلما تقرران الحکم الوہم علی خلاف العقل باطل واما عن الثانی فلقولہ فیجب ان یفوض علم النصوص الی اللہ تعالیٰ ذہبت الاشعرۃ الی ان النص المخالف للدلیل العقلی مصروف عن الظاہر لان صحۃ النص انما تعرف بالاستدلال العقلی ہوان کلام صاحب المعجزۃ المصدوق من عند اللہ تعالیٰ فالعقل ہواصل النقل فلا یمدفع الاصل بالفرع ای لا یبطل الاصل بالفرع اذ فی ابطال الاصل ابطال الفرع علی ما ہو داب السلف ایثار للطریق الاسلامی اول بتاویلات صحیحۃ ای مطابقتہ بقواعد الشرع والعربیۃ غیر مخذلۃ ببلاغۃ القرآن وشرط بعض الائمۃ ان لا یقطع بہر ادالحق سبحانہ علی ما اختار المتأخرون فغاً لمطاعن الجاہلین وجز بالضعیف العاجزین وسلوک السبیل الاحکم الی قولہ وعلیہا السنۃ بعون جماعہم علی ان معانیہا الظاہرۃ غیر مرادۃ ذہبوا منہ ہبین احدہما منہ ہب السلف وهو الایمان بما اراد اللہ تعالیٰ وتفوض علمہ الیہ تعالیٰ مع التنزیہ عن التجسیم والتشبہ وثانیہما منہ ہب الخلف تفسیرہا بما یلیق بہ تعالیٰ لا شہار المذہب الفاسدۃ فی زمانہم وتضلیل المشبہ عوام المسلمین ففعلوا ذلک حفظ الدین فی حاشیۃ النبلس عن شرح الفقہ الاکبر للفقاری نعم ما قال الامام مالک فی حین سئل

عن ذلك الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة والایمان به واجب۔

اس تحقیق سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ دونوں طریق علماء اہل سنت و اہل حق کے ہیں ان میں سے کسی کی تجہیل یا تفصیل جائز نہیں گو ترجیح فی نفسہ مسلک سلف کو ہے اور عارض کے سبب مسلک خلف پر بھی عمل کیا جاسکتا ہے والاعمال بالنسب لیکن ہر جماعت میں عادتاً ہر طرح کے لوگ ہوتے ہیں چنانچہ اس مسئلہ کے متعلق بھی اس زمانہ میں دونوں جماعتوں میں اہل فراط و تفریط پائے جاتے ہیں اور ایک دوسرے پر طعن کرتے ہیں۔ میں نمونہ کے طور پر دونوں کے اقوال طعن کو مع جواب دفع طعن کے نقل کرتا ہوں اور سہولت تعبیر کے لئے ایک جماعت کا لقب سلفیہ اور دوسری کا خلفیہ رکھتا ہوں جو سلف یا خلف کی طرف اپنی غلط نسبت کرتے ہیں اور غلط اس لئے ہے کہ ان کے محققین ایک دوسرے پر طعن نہیں فرماتے یہ لقب سب سے ان کے زعم کے اعتبار سے تجویز کیا گیا۔ پس خلفیت کی طرف سے سلفیہ پر یہ اجمالی طعن ہے کہ ان کو مشبہ و مجسمہ کہتے ہیں جس کا ذکر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے حجتہ اللہ البالغہ باب الایمان بصفات اللہ تعالیٰ میں کیا ہے۔ واستطال هؤلاء الخائضون علی معشر اهل الحديث وسموهم مجسمۃ ومشبہۃ الخ۔ اور تفصیلی طعن یہ ہے جو اسی طعن کی تفصیل ہے کہ ان مفہومات کے حقائق کے لئے استوار میں تجسم و تجزیر اور ید و قدم میں ترکیب و تحدید اور نزول و غیرہ میں حرکت لازم عقلی ہیں اور لازم کا انفکاک ملزوم سے محال عقلی ہے پس اعتقاد ملزوم کا امر اور اعتقاد لازم سے نہی تکلیف بالمحال ہے جو عقلاً و نقلاً باطل ہے۔ اما الادل فظاہر و اما البانی فلقول تعالیٰ لا یكلف الله نفساً الا وسمها۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کے دو درجے ہیں ایک ظاہر معلوم لکن ایک باطن مجهول لکن پس جن امور کو ان حقائق کے لئے لازم کہا ہے وہ درجہ ظاہر کے لئے لازم ہیں درجہ باطن کے لئے لازم نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ہم ان مفہومات کو حقائق پر محمول کرتے ہیں ظواہر پر محمول نہیں کرتے اور حقائق اور ظواہر میں فسوق کرنا بڑے محقق کا کام ہے اسی کا ذکر ہے میرے فتوے مرقومہ یکم صفر ۱۳۵۵ھ میں عنقریب آتا ہے اسی فسوق کو ان عبارات میں بیان کیا گیا ہے۔ حاشیہ جمل کی عبارت بالا میں یہ جزو ہے ہذا طریقۃ السلف الذین یعوضون علم المتشابه الی اللہ تعالیٰ بعد صرف عن ظاہرہ الخ دیکھئے ظاہر کے متروک ہونے کی تصریح ہے۔ نیز اس کی عبارت بالا میں یہ جزو ہے و علماء السنة بعد اجماعہم علی ان معانیہ الظاہرۃ غیر مرادۃ الخ یہ جواب اس عبارت میں مذکور ہے فی روح المعانی سورۃ ال عمران نعم



ذہبت شریفة قليلة من السلف الى ابقاء نحو المذکورات علی ظواهرها الا انهم ینفون لوازمها المنقذة  
 للذهن الموجبة لنسبة النقص الیہ عزشانہ ویقولون انہا ہی لوازم لا یصح انفکاکھا عن ملزوماتہا فی صفاتہا  
 الحادثة واما فی صفات من لیس کمثلہ شیء فلیست بلوازم فی الحقيقة فیکون القول بانفکاکھا  
 مفسطة الخ اور اس عبارت میں ظواہر سے مراد حقائق ہیں۔ قرینہ اس کا یہی تقسیم مذکور ہے دو درجہ کی  
 کی طرف کیونکہ دو درجہ تو ظاہر نہیں ہے اس کو ظاہر باعتبار تبادر کے بمقابلہ معنی مجازی کے کہہ دیا گیا اور  
 کتب کلامیہ میں جو عبارت مذکور ہے کہ النصوص تحمل علی ظواهرها وہ ظواہر بمقابلہ تاویلات اہل باطل کے  
 ہے پس اہل حق کی تاویل جو اولہ شرعیہ کے اقتضار سے ہو وہ بھی ظواہر میں داخل ہے اور سلفیہ کی طرف سے  
 خلفیہ پر اجمالی طعن یہ ہے کہ وہ ان کو جہمیہ اور معتزلہ کہتے ہیں اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ تاویل سے ان گمان  
 ہو گیا کہ یہ حقائق کی جو کہ مغالت ہیں نفی کرتے ہیں جو مذہب ہے معتزلہ اور جہمیہ کا چنانچہ ہمارے سائل صاحب  
 بھی اسی میں مبتلا ہیں جواب اس کا یہ ہے اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن افوا و جب وہ صفات  
 کی مستقل بحث بمقابلہ معتزلہ و جہمیہ و فلاسفہ کے اپنی کتابوں میں ذکر کرتے ہیں تو ان پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے اور تاویل  
 کرنا بنا بر نفی ان حقائق کے نہیں ہے بلکہ تائیس و صیانہ عوام کے لئے ہے اور اس کے ساتھ ہی مذہب سلف کی  
 ترجیح کی تصریح کرتے ہیں بخلاف نفاۃ ان کے کہ وہ حقائق ہی کی نفی کرتے ہیں فاین ہذا من ذاک۔ میں نے  
 یکم صفر ۱۳۸۷ کے ایک تحریر میں اسی کو اس طرح لکھا ہے۔

الجواب۔ اصل مذہب سلف کا وہی ہے جو عمر و کہتا ہے کہ قدرت علیہ صفت ہے اور یہ دوسری  
 صفت مستقل ہے یہ صفت قدرت مراد لینا ایک صفت کا ابطال لازم آتا ہے لیکن اجراء علی الحقیقہ کے ساتھ  
 تنزیہ کا محفوظ رکھنا اور اجراء علی الحقیقہ کو اجراء علی الظاہر کا مغایر سمجھنا عقول عامہ سے ارفع تھا اس لئے  
 متاخرین نے تاویل مناسب کی اجازت دیدی لیکن حقیقی معنی کی نفی نہیں کی اور یہی فرق ہے ان ماولین اور  
 اہل بدعت کے درمیان ۱۔ اور یہ حضرات صفات کی نفی کیوں کرتے جن کا قدم ثابت ہے استوار اگر فعل  
 بھی ہوگا جیسا بعض قائل ہوئے ہیں وہ اس کی بھی نفی کرتے حالانکہ افعال حادث ہوتے ہیں مگر چونکہ نص کا  
 مدلول ہے اس لئے اس کی نفی جائز نہیں۔ فی روح المعانی ونقل البیہقی عن ابی الحسن الاشعری  
 لن الله تعالى فعل في العرش فعلا ساء استواء كما فعل في غيره فعلا ساءا كما فعل في غيره فعلا ساءا  
 وغیرہما من افعالہ سبحانہ لان شئ للتواخی و هو ما یكون فی الافعال اور جو صفات میں سے کہتے ہیں وہ اس

دلیل کا لان ثلث للذاتی وہ جواب دیتے ہیں جو روح المعانی سورۃ اعراف میں منقول ہے وحکی الاستاذ ابو بکر  
 ابن فورک عن بعضہم - - - - - انہ لا یزیدون الذات بالعلو بالمسافة والتخیر - - - - - کن فی المکان متمکنا  
 فیه ولكن یرد معنی بصلی نسبت الیہ سبحانه وھرمی در سر صفات الذات فیکملہ ثم یقتصر - - - - - المستوی  
 علیہ لا بالاستواء وانما للثغرات فی الرتبة وھو قول متین - - - - - افراط و تفریط ایک دوسرے پر طعن کے  
 متعلق تھی ایک افراط و تفریط خود اپنے مذہب کے متعلق بھی بعض کے کلام میں پائی جاتی ہے چنانچہ خلفیہ  
 میں سے باوجود انتساب الی اہل السنۃ بعض نے معنی حقیقی کو مستحیل کہہ دیا۔ کما ھو ظاہر عبارتہ التلویح  
 فی تعریف الکناۃ واما عند علماء البیان فلان الکناۃ لفظ قصد بمعناہ معنی ثانی ملزوم لہ ای لفظ  
 استعمال فی معناہ الموضوع لہ لکن لا یعلق بہ الاثبات والنفی ولا یرجع الیہ الصدق والکذب بل  
 لیقتل منہ الی ملزومہ فیکون مناط الاثبات والنفی ومن جمیع الصدق والکذب کما یقال فلان طویل  
 الخواد قصد ابطال الخجاد الی طول القامة فیصح الکلام وان لم یکن لہ الخجاد قطیل وان استحال  
 المعنی الحقیقی کما فی قولہ تعالیٰ والسموات مطوَّرات بیمیۃ وقولہ تعالیٰ الرحمن علی العرش اسطوری وامثال  
 ذلک فان ہذا کلہا کنایات عند المحققین من غیر لزوم کذب لان استعمال اللفظ فی معناہ الحقیقی  
 وطلب دلالتہ علیہ انما ھو بقصد الانتقال عنہ الی ملزومہ گو یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ معنی حقیقی سے معنی  
 ظاہر متبادر مراد ہیں جیسا اوپر ایک مقام پر ظاہر سے مراد حقیقی لے لیا گیا تھا یہاں حقیقی سے مراد ظاہر لیلیا جاوے گا۔  
 اور یہ سلفیہ میں سے باوجود انتساب الی اہل السنۃ بعضے خواص لازمہ جسمیہ کے مع نفی جسمیہ و مادیت کے  
 قائل ہو گئے چنانچہ یہی بزرگ سائل اپنے رسالہ اسبوعیہ میں عبارت ذیل تحریر کرتے ہیں حالانکہ ملائکہ بھی آتے  
 جاتے ہیں پس جب ان کا مجسم ہونا لازم نہیں آتا تو اللہ تعالیٰ کے آنے جانے اور حرکت کرنے سے اُس کا مجسم اور  
 ماری ہونا کیونکر ثابت ہو سکتا ہے ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ حرکت کی تعریف خروج من القوة الی الفعل  
 علی سبیل التدریج جو فلاسفہ نے کی ہے صحیح ہے مگر یہ حرکت ممکنات کی تعریف ہے اور حرکت واجب الوجود اور علی الفعل  
 اور مبدیٰ فیاض کی یہ تعریف نہیں ہے کیونکہ اس ذات مقدس میں کوئی حالت منتظرہ اور بالقوہ نہیں ہے سب بالفعل  
 موجود ہے لہذا وہاں حرکت سے محرم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

آس کے قبل یہ صاحب رسالہ حدیث نزول الی السماء بعد نصف اللیل اور حدیث ابن اللہ کے متعلق لکھ چکے  
 ہیں کہ صبح کے قریب عرش پر چلا جاتا ہے اور آئین کا موضوع لہ مکان ہونا بھی لکھ چکے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ اس حرکت



انیہ مانتے ہیں اور جب بعد نصف لیل نزول مکانی ہوا اندسج کا عروج مکانی ہوا تو سب حالت بالفعول کہاں  
 ہوئی پھر جب ایسی حرکت مادیات میں ہوتی ہے تو اوپر اس کی نفی کرنا صریح تناقض ہے پھر دعویٰ ہے کہ ہم  
 بے کیف ان امور کے قائل ہیں کیا یہ کیف نہیں ہے۔ اسی کو روح المعانی سورہ اعراف میں بیان کیا ہے۔  
 ان هذا القول (ای بقاء الاستواء علی حقیقتہ) ان کان مع نفی اللوازم فالامرفیہ ہین وان کان مع  
 القول بحدوث العیاد باذنہ تعالیٰ فهو ضلال وای ضلال وجرہل وای جہل بالملک المتعال بلکہ جن  
 تاویلات کو یہ بزرگ باطل محض کہتے ہیں ان میں تنزیہ تو محفوظ اور اس قول میں تو تنزیہ بھی سالم نہ رہی پھر یہ کہ  
 حضرات سلف نے جو ان امور کو ظاہر پر رکھا ہے تو اتباع نصوص کے سبب اور حرکت کا لفظ یا اس کا مراد  
 نصوص میں کہاں وارد ہے جو یہ بزرگ اس کے قائل ہو گئے پھر اگر ان کی دلالت مکان پر محکم ہے تو حدیث  
 این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق قال فی السماء الخ میں علماء کو مکان کہنا پڑے گا پھر اس کو قدم کہو تو غیر حق  
 کا قدم لازم آویگا اور اگر حادث مخلوق کہو تو سوال ہے قبل خلق کے متعلق پھر اس کے مکان ہونے کی کیا صورت  
 ہے تو لامحالہ کہنا پڑے گا کہ این دلالت علی مکان میں محکم نہیں تو این اللہ میں اس کا دعویٰ کیسے صحیح ہوگا  
 اور تفسیر مظہری میں انی قریب کے تحت میں عبد الزاق سے صحابہ کے سوال میں کہ این ربنا اس آیت کا نزول نقل  
 کیا ہے کیا یہاں بھی جواب میں بقرینہ سوال قریب مکانی مراد ہوگا اور پھر یہ معترض صاحب جس عروج و نزول کے  
 قائل ہوئے ہیں اس میں لازم آتا ہے کہ دن کو تو استوار علی العرش ہو اور شب کو استوار علی العرش نہ ہے کیا تغیر  
 نہیں پھر شب کہیں نہ کہیں تو ہر وقت ہی رہتی ہے تو چاہے کسی وقت استوار علی العرش نہ ہو اور دن بھی ہر وقت  
 ہی کہیں نہ کہیں رہتا ہے تو چاہے نزول الی السماء کسی وقت بھی نہ ہو کیا ان سب محذورات کا التزام کریں گے اور

تمام الحدیث بخلاف ہوا و لعل اقرب محاطہ ان العار ہوا الاستعداد القریب بوجود الخلق والہو الامکان الزاکی  
 والفقیۃ والاحتیجۃ مجاز عن المحاط والخلق اعطاء الوجود الخارجی العرفی والقبلیۃ متصلۃ بہذا الوجود العرفی لان العادۃ فی مثل ہذا السؤال  
 عن مثل ہذا القبلیۃ یعنی کان الحق تعالیٰ متجلیا لمرتبۃ الاستعداد للوجود المحاط بالامکان وبانتہار ذلک التجلی خرج الخلق من القوۃ الی الفعل  
 و ہذا استعداد مخلوق فلو ان ایضا لکن لا بالمعنی العرفی المفہوم لاہل اللسان بل فی مرتبۃ التقریر الاصطلاحی مشبہ الاستعداد بالسیاب  
 والامکان بالہو لکن الاستعداد وجود الوجود وضعیف کالسیاب لاسکان امر معدیہا کاہو الامکان عدم عند البصر وان کان الہو بمعنی الجو  
 والتملک کان تشبیہا لمرعدی نہ بطریق البصر بل بقیع السؤال عما قبل الاستعداد لکن ہذا السؤال تعاقب ہونا استعداد آخر بعد الخلق والاستعداد  
 الہادیہ ذکر فی شرح حدیث ان الحق تعالیٰ خلق خلقہ فی الخلقۃ من رسالہ النشر ۱۲

قائلین بالحقیقہ بلا کیف پر یہ مخذورات لازم نہیں آتے اس لئے کہ وہ اس نزول و استوار کو مجتمع مان سکتے ہیں اور اشکالات کا جواب بلا کیف سے دے سکتے ہیں اسی طرح مسلک تاویل پر بھی یہ مخذورات لازم نہیں آتے کیونکہ وہ تاویل سے تطبیق دے سکتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ تجلی محیط بالکل کے تعلقات کو خاص خاص خصوصیات اور خاص خاص فوائد کی وجہ سے خاص خاص محال کیساتھ ذکر فرمادیا گیا مثلاً جاریہ سی ابن اللہ کا سوال اس فائدہ کے لئے تھا کہ آہل ارضیہ فرعونہ مشرکین عرب کی نفی کے اعتقاد کا امتحان تھا اور نزول الی السمار الدنیا کے ذکر سے مقصود بواسطہ استحضار تجلی خاص کے ترغیب دینا ہے اس وقت صلوة و توجہ الی التکرر اور استوار علی العرش کے ذکر سے مقصود استحضار ہے تفرد بالوجود الخیال کا کیونکہ تخت العرش و حول العرش تو اور کائنات کا بھی برائے نام وجود ہے اور فوق العرش برائے نام بھی کسی کا وجود نہیں۔ اور مجردات کا وجود بوجہ متکلم فیہ ہونے کے اس استحضار میں قاصر نہیں اور جن کا مشاہدہ اس متکلم فیہ ہونیکا رافع ہے وہ اُس نور سے جو بشارت لحاظ فوق کے ساتھ متصف ہے جو مسلم کی حدیث میں وارد ہے۔ حجابہ النور لو کشف لاحرف سبحات وجہہ ما انتہی الیہ بصرہ من خلقہ ان مجردات کا محاط ہونا بھی مشاہدہ کرتے ہیں پس وہ بھی بشارت مذکور فوق نہ ہوئے اور تفرد حق بالوجود فوق العرش سالم رہا اور حق تعالیٰ کے لئے فوق العرش کا عنوان حدیث مشکوٰۃ بدع الخلق میں بھی وارد ہے پس یہ تخصیص ایسی ہے جیسے من لملک الیم اللہ الواحد القہار میں الیوم کی تخصیص یعنی گو اُس یوم کے قبل بھی سلطنت کسی کی نہیں مگر برائے نام تو ہے اُس روز برائے نام بھی کسی کی نہ ہوگی۔ یہ تو فوائد ہیں محال مخصوصہ کے ذکر کے باقی خصوصیات تجلیات کی تہمین سونہ تو ان کا ادراک تام ہو سکتا ہے اور نہ ادراک ناقص کا بیان ہو سکتا ہے اور جو کچھ نام تمام بیان صوفیہ کے کلام میں پایا جاتا ہے وہ بوجہ دلالت کے ناکافی ہونے کے قابل اعتماد ہو سکتا ہے اور نہ مدار اعتقاد ہو سکتا ہے فعلیہا بالفہم السلیمہ وایاکی والوہم السقیمہ پھر اس سے قبل کے ایک خط میں جس کا جواب یہاں سے ۲۱ ربیع الاول ۱۳۲۹ھ میں گیا ہے ان بزرگ نے اہادیث علویہ بہت کا حکم کیا ہے جو کسی نص میں بعینہ یا مرادفہ نہیں صرف علو و نزول کے لوازم سے ہے مگر لزوم فی الممكن سے لزوم فی الواجب لازم نہیں پس یہ بھی صریح قایل ہونے کی کیفیت کا پھر ملانکہ کو غیر مجسم مان لیا جو بالکل غلط ہے اور اگر فرض بھی کر لیا جاوے تب بھی مخلوق تو ہیں ان کی سی حرکت ماننا کب جائز ہے مگر ہم ان مبطلات کو تصور نظر علمی و فکری پر محمول کرتے ہیں۔ عفا اللہ تعالیٰ عنا و عنہم۔ اور یہ بزرگ اپنے اقرار سے ابن القیم کے جامد مقلد ہیں اور وہ خود متشدد ہیں اور علماء پر طعن کرتے ہیں ان کو باک نہیں پھر کچھ انھوں نے ان کے متن



پر حاشیہ چڑھادیا اس سے یہ افلاطین پیدا ہو گئے۔ ابن القیم کے تشدد پر محققین نے غور کیا ہے چنانچہ روح المعانی  
 سورہ اعراف میں کہا ہے یا قیم ابن القیم فی ردھم (ای الاشعریۃ) ثم قال ان لام الاشعریۃ کون الیہودیت  
 وھو لیس من الدین النقیبہ عندی الی قولہ فانہ تعلم ان المشہور من مذهب السلف فی مثل ذلک  
 تقویض المراد الی اللہ تعالیٰ فھو یقولون استوی علی العرش علی الوجہ الذی عناد سبحانہ منہا  
 عن الاستقرار والتمکن اھ۔ اور اس عبارت میں جو استقرار کی نفی کی ہے مراد معنی متعارف متبادر ہیں ورنہ استقرار  
 بالمعنی المراد اللہ تعالیٰ ثابت ہے جس کی تصریح مفسرین کے کلام میں ہے یہاں تک حضرات اہل سنت و جماعت  
 کے دونوں قول مع رد افراط و تفریط کے منع ہو گئے پس احقر نے اپنی تفسیر میں دونوں قولوں کی رعایت اس  
 طرح کی کہ خلف کے مذہب کو متن میں لکھ دیا کیونکہ اکثر تفسیر کے دیکھنے والے بوجہ اس کے اردو میں ہونے کے  
 ایسے ہی لوگ ہوں گے کہ عامی محض جن میں سذاجت ہوتی ہے اور نہ خواص محض جو کافی علوم رکھتے ہیں تو  
 ان کے مناسب طریقہ تاویل کا سمجھا گیا جیسا اوپر مفضل بیان کیا گیا ہے جس جگہ تاویل کی مصلحت ذکر کی گئی  
 ہے اور حاشیہ چونکہ عربی میں ہے جس کو خواص اہل علم دیکھتے ہیں اُس میں مذہب سلف کی ترجیح کی تصریح کر دی  
 اس میں مناظرانہ و مسترضانہ کلام کی کیا ضرورت تھی اور وہ بھی اہل حق کے ایک مسلک کے ابطال کے ساتھ اگر  
 تہذیب و خیر خواہی کے لہجہ میں مشورہ دیا جاتا کہ گو متاخرین کا مذہب اور اُس پر جو تفسیر مبنی ہے وہ بھی تسلطی  
 بالقول اور حق ہے (یعنی مسلک تاویل کو بھی جہل و ضلال نہ کہتے) لیکن چونکہ راجح سلف کا مذہب ہے جیسا  
 حاشیہ میں تسلیم بھی کر لیا ہے اس لئے اگر متن میں وہی رہے تو ادلی ہے تو ان کو اس میں اجسز زیادہ ملتا اور مجھ کو بھی  
 گرانہی تھی مگر بعد اللہ تعالیٰ میری گرانہی جو طبعی تھی بہت جلد رفع ہو گئی اور میں نے اس مناظرہ منکرہ سے وہی  
 اثر جو مشاورہ معروفہ سے لیتا اور متن اور حاشیہ کی ترتیب بدلدی یعنی سلف کا قول تن میں رکھ دیا اور  
 خلف کا حاشیہ میں اور جس مصلحت سہولت کے لئے میں نے ایسا کیا تھا اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ کوئی عنوان  
 ایسا قلب میں القارئان کے لئے کہ اُس سے تذبذب ہی پیدا نہ ہو سو بحمد اللہ تعالیٰ اس میں کامیاب ہو چنانچہ ناظرین  
 خاتمہ رسالہ کے قبل اُس موقع کو ملاحظہ فرماویں گے اور چونکہ استوار علی الرشہ مضمون سات سورتوں میں آیا ہے  
 سورہ اعراف سورہ یونس رعد طہ فرقان سجدہ خدید سب جگہ ترمیم کر دی اس کے بعد اگر کہیں تفسیر کی جدید  
 طبع کا انتظام ہو تو وہ اس ترمیم کے موافق درست کر دیں اور چونکہ اس طرف توجہ معترض صاحب ہی کی بدولت  
 ہوئی اس لئے اپنے ساتھ ان کے لئے بھی ہر خیر کی دعا کرتا ہوں اور اس خیر کی خصوصیت کے ساتھ کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ

ثبت اور لہجہ اور رائے سب کی رہتی عطا فرمے۔ یہاں تک اصل مقصود کا بفضلہ تعالیٰ بقدر ضرورت بیان ہو چکا ہے  
بھنے فوائد متفرقہ متعلقہ بالمسئلہ بعنوان سوال و جواب کے ذکر کرتا ہوں۔

(سوال) ایسی نصوص کو حقیقت پر رکھ کر بلا کیفیت ماننا جمہور سلف کا مسلک تھا خواہ بالاتفاق جیسا مشہور  
ہے خواہ بالا کثرت جیسا روح المعانی اوائل سورۃ النیس میں دونوں مسلک نقل کر کے کہا ہے وما نشترنا لہ  
هو الذی علیہ اکثر سلف الائمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اور دونوں میں یہ تطبیق ممکن ہے کہ سب کا برے  
تصریح اس کا منقول نہ ہونا مگر اس کے خلاف بھی منقول نہ ہونا اجماع سکوتی ہے اس کو کسی نے اتفاق کہہ دیا  
اور کسی نے بوجہ تصریح منقول نہ ہونے کے اکثر کا قول کہہ دیا۔ بہر حال اگر اجماع تھا تو اجماع کی مخالفت اور اگر  
اجماع نہ تھا تب بھی ظاہر اسود اعظم کی مخالفت ان کے لئے کیسے جائز ہوئی جو اتباع السواد الاعظم سے منہی عنہ  
ہے اور واقع میں اس کا حاصل بھی اجماع ہی ہے کیونکہ ظاہر اسود اعظم سے متبادر کثرت عددی ہے مگر دوسرے  
دلائل سے یہ عقیدہ ہے خیر العتدوں کے ساتھ پس معنی یہ ہیں کہ خیر القرون میں جس عقیدہ پر اکثر مسلمین متفق  
ہوں وہ واجب الاتباع ہے کیونکہ اس وقت زیادہ مسلمان اسی عقیدہ پر تھے جو حق تھا۔ بدعت مغلوب تھی  
اس کا شیوع بعد میں ہوا پس اس وقت مسلمانوں کا کسی عقیدہ پر متفق ہونا علامت تھی اس عقیدہ کے  
حق ہونے کی اور اہل حق کا اتفاق بھی اجماع ہے تو یہ اس مسئلہ کی طرف اشارہ ہو کہ اہل باطل اجماع کے ارکان  
نہیں اور دلیل قید اول کی حدیث خیر القرون کا اخیر جزو نہ یفشوا لکذب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے  
کہ بعد میں کثرت اہل باطل کی ہو سکتی ہے اور دلیل دوسری قید کی صحابہ میں فروع کا اختلاف ہونا اور کسی  
شئ کو بنا بر قلت کے رد نہ کرنا ہے اور راز اس میں یہ تھا کہ عقائد میں نصوص پر مدار ہے اور اہل حق ان میں اختلاف  
نہیں کر سکتے اور فروع میں قیاس بھی حجت ہے اور اس میں اختلاف ہو سکتا ہے۔

جواب۔ مخالفت جب ہوتی ہے کہ جب خلف حضرات سلف کے قول کی نفی کرتے مگر ایسا نہیں ہوا بلکہ ان  
کے کلام میں تصریح اس کا اصل مذہب ہونا اور اصل ہونے کے سبب ارجح و اسلم ہونا اور تاویل کا بضرورت  
حفاظت دین ضعفاء کے اختیار کرنا اور اس کی ساتھ ہی اس تاویل کے مراد حق ہونے کا یقین نہ کرنا صاف  
صاف مذکور ہے سو یہ مخالفت نہیں باقی اگر یہ شبہ ہو کہ سلف نے ایسا بھی نہیں کیا اس لئے یہ کرنا بھی ایک گونہ  
اجماع کی مخالفت ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ سلف کے عہد میں اس کی حاجت نہیں ہوئی اگر دہلی کے پوتے  
ہوئے ایسا نہ کرتے تو مخالفت اجماع کا شعبہ ہوتا پھر دہلی حادث ہو گیا اس لئے ایسا کرنا مخالفت نہیں ہوئی



اور متاخرین کی اس عمل کی نظیر احادیث مرفوعہ میں موجود ہے کہ اصل تفسیر کے ہوتے ہوئے کسی مصلحت دینیہ کے اقتضائے سے دوسری تفسیر جو اصل تفسیر سے مناسبت رکھتی ہے اختیار کر لی گئی اور اس مصلحت مقتضیہ کی قوت کے بعد اس تفسیر کے قرب و بعد کو بھی نہیں دیکھا جاتا البتہ موافقت شریع کی ساتھ یہ شرط ضرور ہے کہ الفاظ اس کے تحمل ہوں اور ان نظائر مقیس علیہا میں مقتضی کی قوت بھی ہے اور نفس الفاظ کا اعتبار سے یہ تحمل بھی متحقق ہے کہ اس سیاقی مثلاً بعد خمسہ اسطر اوستہ فی قولہ شرح حدیث الی قولہ تکثیر کی اگرچہ قرآن کے اعتبار سے اس میں بعد ہو۔ اسی طرح مقیس میں مقتضی یعنی صون دین عوام بھی قوی ہے کہ اس سیاقی بعد صفحتین فی قولہ حفاظت دین معفاء اور الفاظ بھی تحمل میں پھر اگر بعد بھی فرض کیا جاوے تو مضر نہیں اور یہ فرق بھی مؤثر نہیں کہ مقیس علیہ میں مقتضی ہیں قلت ہے اور مقیس میں کثرت۔ کیونکہ اثر کا دور لن مؤثر کی ساتھ ہے قلت و کثرت کا فرق مقصود میں مضر نہیں۔

**پہلی نظیر۔** روی البخاری فی کتاب التفسیر قصۃ وفاة ابن ابی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (فی جواب عمر) انہم اخیر فی اللہ فقال استغفر لہم و لا تستغفر لہم ان تستغفر لہم سبعین مرۃ و سازید لا علی السبعین یہ یقینی ہے کہ آیت میں تردید تسویہ کے لئے ہے نہ کہ تخیر کے لئے اور سبعین تکثیر کے لئے ہے نہ کہ تحدید کے لئے مگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تخیر اور تحدید پر محمول فرما کر ہزار بڑھی جس کی حکمتیں شرح حدیث نے ذکر کی ہیں اور تسویہ چونکہ منافی نہیں تخیر کا اور یہ خاص تحدید بھی ایک فرد ہے تکثیر کی اس مناسبت سے اس کو اختیار فرمایا اور اصل کی بھی نفی نہیں فرمائی۔

**دوسری نظیر۔** روی الشیخان عن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما منکم من احد الا وقد کتب مقعداً من النار و مقعداً من الجنة قالوا یا رسول اللہ افلا نتکل علی کتابنا و ندع العمل قالوا اعموا فکل میسر لہما خلق لہ اما من کان من اهل السعاده فیسیر لہما عمل السعاده و اما من کان من اهل الشقاوة فیسیر لہما عمل الشقاوة ثم قرأ فاما من اعطی و اتقى و صدق بالحسنى الاية۔ ظاہر ہے کہ آیت کا مدلول مسئلہ قدر نہیں ہے اس کی تین دلیل یہ ہے کہ حدیث میں جس تیسیر کا ذکر ہے وہ عمل سے مقدم ہے اور وہی قدر ہے اور قرآن مجید میں جس تیسیر کا ذکر ہے وہ عمل سے مؤخر ہے اور وہ جزا ہے تو ایک تیسیر دوسری تیسیر کی تفسیر کیسے ہو سکتی ہے مگر پھر بھی آیت سے حدیث پر استدلال فرمایا جس کی بنا محض دونوں میں باہمی مناسبت ہے۔ چنانچہ حضرت شاد ولی اللہ صاحب نے رسالہ

الفوز الکبیر میں اس تقریر کی تصریح فرمائی ہے ونفسه ومانند آنکہ آیہ فاما من اعطی واتفق در مسئلہ قدر تمثیل خوانند اگرچہ معنی منطوق آیہ آنست کہ ہر کہ اس کار بار کردہ است اور ارادہ جنت و نعیم بنامیم و سہل و عسر و آں بعمل آوردہ است اور ارادہ دوزخ و عذاب بکشایم لیکن بطریق اعتبار توان و آنست کہ ہر کسے برابر الحہ حالت آنسریہ اندوآں حالت بروے جاری می کنند من حیث یدری ادلایدی پس ہاں اعتبار آیہ را بمسئلہ قدر ربطی واقع شدہ۔

**تیسری نظیر** عن عمران بن حصین ان رجلین من مزینۃ قالایا رسول اللہ ارایت ما یعس الناس الیوم ویکسحون فیہ اشئ قضی علیہم ومضی فیہم من قد سبق او فیما لیستقبلون بہ مما آتاهم بہ بنیہم وثبت الحجۃ علیہم فقال لا بل شئ قضی علیہم ومضی فیہم ونصدیق ذلک فی کتاب اللہ عزوجل ونفس و ما سواہا فالہم ہا فجورہا وتقواہا رواہ مسلم۔ اس کے متعلق بھی صاحب فوز کبیر نے تحریر فرمایا ہے۔ و همچنین آیہ و ما سواہا یعنی منطوق آنست کہ بربر و انم مطلع ساخت لیکن خلق صورۃ علیہ بر و انم را باں بر و انم اجمالاً در وقت نفخ روح مشابہت ہست پس باعتبار میتوں بایں ۲۔ بیت درین مسئلہ استشہاد کرد اہ۔ اور دوسری تیسری نظیر میں تو بھی احتمال ہے قریباً کان او بعیداً کہ محض استشہاد ہو تفسیر نہ ہو گو بخاری نے دوسری نظیر کو کتاب التفسیر میں وارد کیا ہے مگر نظیر اول میں تو تفسیر یقینی ہے اور بھی چند حدیثیں مرفوع و موقوف اس کی موید ذہن میں ہیں مگر اس وقت اتنے ہی کو کافی سمجھا گیا یہی حالت ہے متاخرین کی ایسی تفسیرات کی ان کو اصل مدلولات انصوص سے مناسبت بھی ہے مثلاً استوار بالمعنی الحقیقی دال ہے عظمت پر اسی طرح تدبیر امور و تنفیذ تصرفات دال ہے عظمت پر اور اس مناسب کو اختیار کرنا دینی مقتضی بھی ہے یعنی حفاظت دین ضعیف بلکہ یہ مقتضی مقیس علیہ کے مقتضی سوا قوی ہے کیونکہ وہ مقتضیات صرف مصالح میں جن کی طرف نظیر اول کے اخیر میں اجمالاً اس قول سے اشارہ کیا گیا ہے کہ جس کی حکمتیں شرح حدیث نے ذکر کی ہیں اہ لو مقیس میں وہ مقتضی دفع مضرت ہے جس کو بعنوان حفاظت دین ضعیف تفسیر کیا گیا ہے اور دفع مضرت اہم ہے جلب مصلحت سے کما ہو مقرر پس بطریق دلالت النص کے مقیس میں بدرجہ اولیٰ حکم ثابت ہو گا پس ان حضرات پر کوئی شبہ نہ رہا اور جس اجماع کا لہر چڑھو اہ و ان احادیث سے معاض بھی نہیں جس پر شبہ کیا جائے کہ خواہ واحد کے خلاف اجماع دلیل ہوتی ہے اس کے نسخ کی اس مسلک خلف کی نظیر فتاویٰ میں یہ ہے کہ صحابہ سے قرأت بالفارسیہ کی اہانت کہیں منقول نہیں



مگر امام صاحب نے بقول مرجوح الیہ اس کی اجازت عاجز کو دی گویا غیر قرآن کو بدل قرآن کا مناسبت ترادف کی شرط سے قرار دیا اور اس پر ائمہ متبوعین نے نکیر نہیں کیا کیونکہ پہلے اس کا داعی غالب نہ تھا پھر غالب ہو گیا اسی طرح داعی حادث کے سبب تاویل کو بشرط مناسبت بدل تفسیر کا قرار دیا گیا۔ اور امام صاحب کا اگر علی الاطلاق رجوع بھی فرض کر لیا جاوے تب بھی استدلال میں قاض نہیں کیونکہ امام صاحب کا ایک بار قابل ہو جانا بھی اس کے مجتہد فیہ ہونے کے لئے کافی ہے اور ہمارا یہی مدعا ہے اور یہ سب کلام علی سبیل التنزیل ہے ورنہ امت میں برابر تعامل رہا ہے کہ تفسیر منقول کے ہوتے ہوئے بھی دوسری وجوہ سے تفسیر کی چنانچہ کتب معتبرہ تفسیر اس سے مملو ہیں البتہ اس میں شرطیں ہیں کہ یہ تفسیر خلاف قواعد عربیہ نہ ہو و نہ خلاف قواعد شرعیہ نہ ہو تیسرے یہ کہ مفسر صاحب اجتہاد ہو ورنہ وہ تفسیر بالراے ہوگی اور خلف کی تفسیر تینوں شرطوں کو جامع ہے پس غایت مافی الباب ایسی آیات ذو وجوہ ہوں گی اگرچہ بعض وجوہ راجح ہوں اور بعض مرجوح ہوں۔

سوال محققین نے استواء کو استیلا کے ساتھ تفسیر کرنے کی بدلیل تغلیط کی ہے کیا یظہر من مراجعت اقوالہم تو اس آیت کی تاویل قیل متروک ہو گیا۔

جواب۔ ایک تاویل کے غلط ہونے سے دوسری تاویل کا رد ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ وہ دلیل اسی کی ساتھ خاص ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استواء بمعنی استیلا اس استیلا میں مستعمل ہے جو بعد عدم استیلا کے ہو اور حق تعالیٰ کا استیلا ایسا نہیں۔

سوال۔ کیا ایسے نصوص متشابہات میں داخل ہیں؟

جواب۔ اس میں اقوال مختلف ہیں کہ مافی روح المعانی تحت ایتہ هو الذی انزل علیک الكتاب منہ آیات محکمات ثم اعلم ان کثیرا من الناس جعل الصفات النقلیۃ من الاستواء والید والقدم والنزول الی السماء الدنیا والضحک والتعجب وامثالہا من الماتنابہ ومذہب السلف ولا شعری رحمہ اللہ من اعیانہم کہما ابانت عن حالہا لابیاتہا صفات ثابتہ وراء العقل ما کلفنا الاعتقاد بثبوتہا مع اعتقاد التجسیم والتشبیہ لئلا یضاد النقل العقل وذهب الخلف الی تاویلہا الخ اس عبارت میں

وینایہ قولی ہذا مافی روح المعانی سورۃ الانعام قولہ تعالیٰ وهو القاہر فوق عبادہ دہر حکیم الخیر ونفسہ والتاویل القریب الی الذہن اشارتہ نظیرہ فی کلام العرب مما لا یاس بہ عندی علی ان بعض الآیات مما جمیع علی تاویلہا السلف والخلف والشرع تعالیٰ اعلم بسرادہ ۱۱۰ قلت کحدیث مرصت فلم تعدنی وکحدیث ان الشر خلق آدم علی صورۃ مثلاً ۱۱۲

اول بعض کا قول متشابہ ہونا لکھا ہے اور اس کے مقابلہ میں دوسرا قول لکھا ہے صفات ثابتہ و راء العقل الخ  
اس قول پر یہ محکم ہیں ان المحکم هو الواضح المعنی ظاہر الالہ اور معانی ان کے معلوم ہیں گو ان معانی کی  
کنہ معلوم نہیں و ایضاً فی روح المعانی تحت الایۃ الکوسی و اکثر السلف الصالح جعلوا ذلک من المتشابہ  
الذی لا یحیطون بہ علی و فوضوا علمہ لالی اللہ تعالیٰ مع القول بغایۃ التزہد والتقویٰ لا تعالیٰ شأ  
و القائلون بالمظاهر من ساداتنا الصوفیۃ قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم و شکل علیہم شئی من امتثال ذالک  
او کو یوں کہا جاوے کہ جنہوں نے محکم کہا ہے باعتبار اصل معنی کے اور جنہوں نے متشابہ کہا ہے باعتبار کیف معنی  
کے تو پھر دونوں میں محض نزاع لفظی رہ جائے گا چنانچہ روح المعانی کی عبارت ذیل سے اس کی تائید ہوتی ہے  
فی روح المعانی تحت الایۃ هو الذی انزل علیک الکتاب من آیات حکمات الخ نعم لو قیل ان تصویر  
العظمۃ علی هذا الوجه دال علی ان العقل غیر مستقل بادر اکھا و انہا جعل من ان یحیط بہا العقول  
فالکنہ من المتشابہ الذی دلت الایۃ علیہ وجب الایمان بہ کان حسناً و جماعین ماعلیہ السلف  
ومشی علیہ الخلف و هو الذی یجب ان یعتقد کیدا لیزم ازدراء باحد الفریقین کے ما فصل ابن  
القیم حتی قال لام الاشعریۃ کنون الیہودیۃ اعاذنا اللہ تعالیٰ من ذلک۔

**سوال۔** اگر ان صفات متکلم فیہا کو باعتبار کنہ کے متشابہ کہا جاوے تو کنہ تو حق تعالیٰ کے علم و قدرت کی بھی  
معلوم نہیں ان کو متشابہ کیوں نہیں کہا جاتا ہے

یہ اب بہا ہم صفات میں ایک فرق ہے وہ یہ کہ بعض صفات الہیہ کو تو ہماری ویسی ہی صفات سے ایک گو نہ  
مناسب ہے جیسے علم ہے قدرت ہے تو باوجود ان کی کنہ کے عالی عن العقول ہونے کے اس مناسبت کی  
بنیاد پر ان کو متشابہ نہیں کہا گیا کیونکہ اس مناسبت کی وجہ سے ان کے حقائق ایک درجہ میں معلوم ہوتے ہیں  
گو وہ درجہ ناقص بلکہ ناقص ہے اور بعض صفات میں یہ مناسبت نہیں جیسے استواء حق کو ہمارے استواء  
سے اس کے پد کو ہمارے پد سے ان کے قدم کو ہمارے قدم سے کوئی مناسبت نہیں اس لئے یہ کسی درجہ میں  
بھی ہمارے فہم میں نہیں آتے اس لئے ان کو متشابہ کہا گیا۔ چنانچہ روح المعانی آل عمران میں ہے و اسماؤہ الخ  
فمن قسوا فیسب ما عندنا من الصفات نوع مناسبتہ وان کانت بعیدۃ ولا یقال فلا بد فیہ فی  
انہا منا معاشر الناقصین من ان یشہی بتزلف الاسماء المشہورۃ عندنا فیسب علیہا مثلاً الادواۃ والاقلما  
و قسوا لیس کذاک و هو المشار الیہ بقول علی اللہ علیہ وسلم لو استأثرت بخلقی علم الغیب عندی



فقد ائذ کر لہ اسماء مشقۃ فان منہ ما لا لسان الکامل نصیب بطریق التخلیق والتحقق فئذ کر  
 مادۃ الیہ والذول والقدم ونحو ذلک من المخيلات مع العلم البرہانی والشہود الوجدانی بتانہ  
 تعالیٰ عن کل کمال یتصورہ الانسان ویحیط بہ فضلاً عن النقصان الخ مگر صاحب روح المسانی نے  
 مناسبت عدم مناسبت کی کوئی وجہ بیان نہیں کی۔ میرے ذوق میں صفات قسم اول کی مناسبت کی وجہ  
 یہ معلوم ہوتی ہے کہ علم و قدرت وغیرہ اپنے حقیقی مفہومات متبادرہ کے اعتبار سے مادیت کو مقتضی نہیں اور  
 یہ وقدم وغیرہ مادیت کو مقتضی ہیں قسم اول تنزیہ کے منافی نہیں اور دوسری قسم اُس کے منافی ہے والہذا  
 سوال۔ یہ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سب اقسام معلومات کے مستشف ہیں پھر باوجود اس کے اس کی کیا وجہ  
 ہے کہ نصوص میں علم و بصرو سمع کو تو اُن کے لئے ثابت کیا گیا ہے مگر ذوق و لمس و سُم کو اُن کے لئے ثابت  
 نہیں کیا گیا حالانکہ مذاقات و ملموسات و شمومات کا بھی اُن کو انکشاف ہے اس کے لئے صرف علم کا  
 اثبات کافی سمجھا گیا؟

جواب۔ اصل مدار تو اس کا توفیق ہے لیکن خود اس توفیق کی حکمت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ علم و  
 بصرو سمع سے عرفا استیلا و عظمت کی شان بھی جاتی ہے اس لئے ان سے تسمیہ کیا گیا اور ذوق و لمس سے  
 کوئی عظمت نہیں معلوم ہوتی بلکہ خود ان کے مفہومات ایک گونہ انتفاع و تلذذہ افتقار پر دال ہیں جو ایک  
 قسم کی دنارت ہے اس لئے ان اشیاء کے ادراک کو ان اسماء سے موسوم نہیں کیا گیا۔ اسی طرح صفت  
 کلام میں بھی جبر میں امور بھی ہے ایک شان حکومت پائی جاتی ہے اُس کو بھی ثابت کیا گیا ہے۔  
 حجۃ اللہ الباقی باب الایمان بصفات الشریں اس مضمون کو اس طرح تفسیر کیا گیا ہے۔ واعلم ان الحق  
 تعالیٰ اجل من ان یقال بمعقول او محسوس الی قولہ یشرط ان یوہدہ المخطبین ایماناً صریحاً انہ فی  
 الواث البہیمۃ۔ وذلك یختلف باختلاف المخطبین فیقال یرنی ویسمع ولا یقال یدوق ویلمس الخ  
 سوال۔ جب اسماء اکہیہ توفیقی ہیں جیسا اس کے قبل سوال و جواب میں محقق ہوا تو دوسری زبان کے  
 لغات سے تسمیہ یا توصیف جائز نہ ہوگی جیسے خدا اور پروردگار وغیرہما۔  
 جواب۔ تعامل امت سے معلوم ہوا کہ مترادفین کا حکم یکساں ہے پس یہ لغات جب ترجمہ ہوں اسماء  
 منقولہ بلسان شرع کا ان کا استعمال بھی جائز ہے اور ہمین وغیرہ میں پیش صل کے ہوں گے یعنی جو لفظ  
 الشری قسم کا حکم ہے وہی لفظ خدا کی قسم کا حکم ہے۔

سوال صوفیہ کا ان سائل میں کیا مسلک ہے :-

جواب چونکہ یہ سائل صوفیہ کے فروع سے زائد ہیں۔ کیونکہ ان کا فرض مقصود تربیت ہے ان اعمال و اخلاق کی جن سے اہل فتویٰ نے مفصل بحث نہیں کی اور عقائد سے وہ کافی بحث کر چکے ہیں اس لئے صوفیہ نے ان سے مقصود بحث نہیں کی اگر قدر لیل کلام اس باب میں ان سے صادر ہوا ہے تو اس کا سبب اپنے کسی مشاغل کی کمفیات و ذوقیات کی تحقیق ہے جس سے اہل غرض اہل طریق کی تقریب الی المقصود و تبعید عن غیر المقصود فی العقائد و فی الاعمال ہے اور چونکہ ان تعلیمات کے مخاطب غالباً تو خاص خاص افراد خلوات میں تقریر سے اور احیاناً محدود جماعت جلوات میں تحریر سے ہوتے ہیں اس لئے وہ عنوانات و تعبیرات جامد ماندہ و اضحیٰ غیر موبہ کا ہر کام نہیں فرماتے صرف اس فرد خاص یا جماعت خاصہ کی تفہیم کی رعایت کافی سمجھتے ہیں اور وہ چونکہ تکلم سے خاص مناسبت رکھتے ہیں۔ نیز خاص اصطلاحات سے واقف ہوتے ہیں۔ ان کے لئے شیوخ کی ناتمام عبارات اور مجمل اشارات کافی ہو جاتے ہیں ان وجہ سے ان کے کلام میں ظاہراً بہت ایجاز اور تجوز اور تسلیح و توسع ہوتا ہے ان وجہ سے ان کا مسلک اس باب میں نہ مدون اور مضبوط ہے اور نہ واضح ہے اور حالات ان کے مقتفی ہیں حسن ظن کو اس لئے ان کے مجمل یا مبہم کلام کو علماء کے اقوال کی طرف راجع کرنا واجب ہے گو اصطلاحات ان کے جداگانہ ہیں مثلاً ایسے مواقع پر لفظ تجلی ان کے کلام میں بکثرت پایا جاتا ہے ممکن ہے کہ وہ بھی ایک تاویل ہو اور ممکن ہے کہ حقیقت بلا کیف کی ایک تعبیر ہو خصوصاً متقدمین کو مسلک کی طرف راجع کرنا راجح ہے کیونکہ صوفیہ کا اصل مذہب ہی اخذ بالا حوط ہے اسی لئے مشہور ہو گیا ہے۔ الصوفی لا مذہب لہ۔ چنانچہ نوٹہ کے طور پر ان کا کچھ کلام نقل کرتا ہوں۔ فی المظہری ان اللہ مع الصابرين قيل بالعون والنصر واجابة الدعوة قلت بل معية غير متكيفة يتخذ على اعداؤين ولا يدرك كنهه غير احسن الخالقين وايضا فيه فاني قريب قال المفسرون معناه اني قريب منهم بالعلم لا يخفى على شئ قال البيضاوي هو تمثيل لجمال عليه بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم وحوالهم من قريب مكانه منهم قلت وهذا التاويل منهم مبني على ان القرب عند هم منحصر في القرب المكاني والله تعالى منزله عن المكان ومماثلة المحاكيات والحق انه سبحانه تعالى قريب من الممكنات قريبا لا يدرك بالعقل بل بالوحى او الفراسة الصحيحة وليس من جنس القرب المكاني ولا يتصور شرحه بالتمثيل اذ ليس كمثل شئ واقرب التمثيلات ان يقال قربه الى الممكنات كقرب الشعلة الجواله بالدائرة



الموهومة فان الشعلة ليست داخلية في الدائرة لمون البعيد بين الموجود الحقيقي والسمي جود  
في الوهم وليست خارجة عنها ولا عينيها ولا غيرها وهو اقرب الى الدائرة من نفسها حيث ارتسمت الدائرة  
بها ولا وجود لها في الخارج بل في الوهم بوجود تلك النقطة في الخارج والله اعلم وفي ما لا بد منه  
واو تعالى محيط الاشياء است باحاطة ذاتي وقرب وميت با اشياء وارادته ان احاطة وقرب كما درغور فهم قاصر با شد  
كما ان شايان جناب قدس او نيت الى قوله ومجئني استوار الكسجاء على العرش ديد ووجهه كه نصوص بدان ناطق اند  
ايمان بدان بايد آور دبر معني ظاهر حمل نبايد كرد و در تاويل آن نبايد آمد و تاويل آن احوال علم اللى بايد كرد و ينبغي مختصرا  
وفي البواقيت والجواهر المبحث الثامن عشر واما كلام الشيخ محي الدين في ذلك فكل ما نل الى التسليم  
وعدم التاويل الا ان خفا على انفسك وقوعه في محظور اذا لم تؤد ذلك فيتعين حينئذ التاويل  
كما افترق لنا الحق تعالى باب التاويل للضعفاء بقوله في حديث مسلم وغيره مرضت فلم تقدر في  
فان العبد لما توقف في ذلك وقال يا رب كيف اعودك وانت رب العلمين قال له الحق تعالى  
اما علمت ان عبدى فلانا مرض فلم تعده اما انتك لو عدته لوجدتني عنده الى اخر النسق. وذكر  
الشيخ محي الدين في الباب السابع والسبعين ومائة جواز التاويل للعاجز وقال في الباب الثامن  
والستين عقب الكلام على الاذان من الفتوحات يجب على كل عاقل ستر السرايا التي لا ينبغي ان  
كشف ادى عنه من ليس بعالم ولا عاقل الى عدم احترام الجنب الالهي العجز الالهي فيجب التاويل  
مثل هذا اه وكان الشيخ محي الدين رضى الله عنه يقول اسلم العقائد الايمان بما انزل الله على  
مراد الله اذا الحق تعالى ما كلفنا ان نعلم حقيقة نسبة الصفات اليه لعلنا نعجزنا عن ذلك فان  
حقيقته تعالى سبانية بجميع صفات خلقه وحقا نفهم ذكره في الباب الخامس واربعائة وقال  
عبد الوهاب الشعراني في البواقيت المبحث السابع عشر واعلم يا اخي ان صفة الاستواء على العرش والنزول  
الى السماء الدنيا والفرقية الحق ونحو ذلك كله قد يرد العرش وما حواه مخلوق محدث بالاجماع وقد كان تعالى  
موصوفا بالاستواء والنزول قبل خلق جميع المخلوقات كما انه لم يزل موصوفا بالخالق والرازق والمخلق ولا  
مرزوق فكان قبل العرش يستوى على ما اذا وقبل خلق السماء ينزل الى ما اذا فانظريا اخي بعقلك فيما  
تعقله في معنى الاستواء والنزول قبل خلق العرش والسماء فاعتقده بعد خلقها وانا اضرب لك مثلا  
في الخلق تعجز عن تعقله فضلا عن الخالق وذلك ان كل عرش تصور ورائه خلا او ملا من جهات

الحس فليس هو عرش الرحمن الذي وقع الاستواء عليه فلا يزال عقلك كلها تنقف على شئ يقول لك فيها  
ورائها فاذ اقلت له خلاء يقول لك فيها واء الخلاء وهكذا الابد الابد بن ودهر الداهرين فلا يتعقل  
العقل كيفية احاطة الحق تعالى للوجود ابداً فقد عجز العقل والله في تعقل مخلوق فكيف بالمخالق انتهى - و  
نقل في اليواقيت والجواهر اخر المبحث السابع عشر عن ابي طاهر وبالحمد والعرش اعظم الممالك كلها والحق تعالى  
ازرق بالرتبة وذلكت لنا اذا تأملنا فوقنا رأينا الهواء واذا تأملنا فوق الهواء رأينا سماء فوق سماء بقلوبنا  
ثم اذا ترقينا بلوها منا من السموات السبع رأينا الكرسي واذا ترقينا من الكرسي رأينا العرش  
الذي هو منتهى المخلوقات التي هي مجملتها تدل على الخالق جل جلاله ثم اذا تدبنا بالفكر من العرش  
الذي هو نهاية المخلوقات لم نر للفكر مرقاة البتة فيقف الفكر هناك لان مطار الفكر ينتهي بانتهاء  
الاجسام فنرى اذ ذاك بقلوبنا وعقولنا الرحمن فوق العرش من حيث الرتبة اذ رتبة الخالق فوق  
رتبة المخلوقات فهو تعالى فوق العرش فوقية تباين فوقية العرش على الكرسي لان فوقية العرش  
على الكرسي لا تكون الا بالجرية والمكان بخلاف فوقية الرب على العرش فانها بالرتبة والمكان دون  
المكان انتهى - وقد سبق من روح اللعاني في الجواب عن السؤال الثالث قوله واكثر السلف الصالح  
الى قوله القائلون بالمظاهر من ساداتنا الصوفية قدس الله اسرارهم لم يشكك عليهم شئ من امثال  
ذلك وفي المظهرى تحت قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما فى الارض جميعاً ثم استوى الى السماء الصوفية  
العلية كما اثبتوا معية لا كيف لها وتجليها صان الله سبحانه وتعالى على قلب المؤمن كذا الى  
اثبتوا تجليها صانها على العرش وذلك التجلى هو المؤمن اليه بقوله تعالى الرحمن على العرش  
استوى اهـ - وفي روح اللعاني سورة الاعراف وانت تعلم ان المشهور من مذاهب السلف في  
مثل ذلك تفويض الميراث منه الى الله تعالى فهو يقولون استوى على العرش على الوجه الذى عناه  
سبحانه منزها عن الاستقرار والتمكن وان تفسير الاستواء بالاستيلاء تفسير مردول اذ القائل  
به لا يسعه ان يقول كاستيلاء نابل لا بد ان يقول هو استيلاء لا ثبوت به عز وجل فليقل من اول الامر  
هو استواء لا ثبوت به جل وعلا وقد اختار ذلك السادة الصوفية قدس الله اسرارهم وهو اعلم واسلم  
واحكم خلافا لبعضهم

وفي رسالة تائيد الحقيقة قوله تعالى والله محيط بالكافرين وقال في آيات أخر وكان الله بكل شئ محيطاً



وان ربی سہا تعلمون محیطہ وان ربک احاط بالناس۔ واحاط بہالدیمہ وھذاہ الایات کلہا دالہ علی صحۃ قول من یقول من العلماء الصوفیۃ ان اللہ تعالیٰ بکل مکان غیر انہ لا یعلمون کیفیۃ کونہ مکان اللہ (ای یقولون بالاحاطۃ الذاتیۃ لا محض الاحاطۃ الصفاتیۃ کاہل الظاہر) ولیس من ضرورۃ الاحاطۃ ان یکون المحیط والمحاط علیہ جسماء وان تفسیر الاحاطۃ ان لا یکون المحاط علیہ بعیداً من المحیط ولا المجہول بعیداً منہ ثمان ذلک مشہور بین المشائخ الصوفیۃ فہو جفید الشبل و ابن عطاء وغیرہم۔ روی عن جفید انہ تکلّم عندہ وجل فاشار الی السماء فقال لا تشیر الی السماء فانہ معک فہذا دلیل علی انہ لا یخصص مکان اللہ تعالیٰ بالعرش ولا بجرۃ دون جہۃ فافہم ودیون الامستواء علی العرش متشابهہا وادوا علی اختلاف المسلکین وورد فی الحدیث اطلاق المکان حیث قال وار تفاع مکانی ۱۲ھ۔

قلت لیس المراد عدم صحۃ القول الاخر کما توہم البعض بل المراد نفی البطلان عن ہذا القول کما ادعی اہل الظاہر فلکما من القولین وجہۃ ہو مولیہا ولیس معنی قولہما ان اللہ تعالیٰ بکل مکان انہ یتکون بکل مکان حاشا کہ عن خلاف بل المراد ان لا مکان لخاصا کسائر المتکانات بقریۃ قولہ فیما بعد انہ لا یخصص مکان اللہ تعالیٰ الم فاطلق الملزوم و اراد اللزوم مجازا فان کون شیء فی کل مکان یتستلزم عدم کونہ فی مکان خاص فافہم۔

آن عبارت کو ادنی تا مل کے بعد علماء کے اقوال کی طرف راجع کرنا ممکن ہے گو تعبیرات میں اختلاف ہے نیز عبارت کے متعلق معترض مذکور خطبہ رسالہ کے جواب مرقومہ ۲۱ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ میں اسی راجع کر نیکی متعلق لکھا گیا تھا اس کے بعض بعض جملے طریقہ رجوع کی طرف اشارہ کرنے کیلئے نقل کرتا ہوں۔ وھو ہذا۔ میں اس عقیدہ میں حضرات سلف کے مسلک پر ہوں کہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں مگر کہ نہ اس کی معلوم نہیں اور صوفیہ کے مذہب کو سلف کے خلاف نہیں سمجھتا وہ حقیقت کے منکر نہیں بلکہ جہت کے منکر ہیں اور جہت کی نفی نقل و نقل دونوں سے ثابت ہے۔ اما النقل فقوله تعالى لیس کمثلہ شیء واما العقل فلان الجہۃ مخلوقۃ حادثۃ واللہ تعالیٰ منذرہ عن الاتصاف بالحوادث لان محل الحوادث حادث اور استوار یا علو کا حکم مستلزم جہت کو نہیں اگر جہت کا حکم کیا جاوے گا تو استوار و علو کی کنہ کی تعیین ہو جاوے گی جو کہ خود حضرات سلف کے خلاف ہے کہ وہ کہنے کے نامعلوم ہونے کی تصریح فرماتے ہیں۔ پس حاصل یہ ہوا کہ استوار و علو میں دو حیثیتیں ہیں ایک مع الحکم بالجہۃ ایک مع عدم الحکم بالجہۃ بل مع الحکم بعدم الجہۃ اول مذہب کے حامی و اما قال بعضهم جہۃ الحکم بالجہۃ بنا علی ان الجہۃ لیست امر وجودی بل ہی امر اعتباری فہذا محذور فی ذلک ما ہو غیر صحیح لان کوہما امر اعتباری

جسمہ کلد دوسرا مذہب پہل سنت کا جن میں محدثین و صوفیہ سب داخل ہیں۔ اگر کسی عبارت اس کے خلاف کیا جائے  
ہوتا ہو وہ تسامح فی التفسیر جیسا تائید الحقیقہ کی عبارت سے معترض کو ہم ہو گیا ورنہ اس میں یہ نہیں لکھا گیا  
کہ صوفیوں کا قول نسبت محدثین کے صحیح ہے۔ صرف لزوم کا شبہ ہو گیا اور بر تقدیر تسلیم لزوم اس کو اس پر حمل کیا  
جائے گا کہ بعض لوگ جو نصوص سے اثبات جہت سمجھتے ہیں اس کے مقابلہ میں نفی جہت صحیح ہے ورنہ حقیقت میں مذہب سے  
محدثین کا وہ خود مذہب صوفیہ سے معارض نہیں کر سکتے۔ باقی اگر کسی غیر محقق سے اس کے خلاف منقول ہو وہ غیر  
مقبول ہے۔ اھ مختصراً۔

سوال۔ صاحب تلویح نے کیا یہ کو محققین کا قول قرار دیا ہو جیسا اوپر نئی عبارت میں تصریح ہو تو گویا سلف کو غیر محقق ٹھہرایا  
جواب۔ مراد یہ ہے کہ مآولین نے جو مختلف تاویلات کی ہیں ان میں یہ تاویل نسبت اور تاویلات کے بوجہ موافقت  
قواعد عربیہ کے اقرب الی التحقيق ہے گو قواعد شرعیہ کے اعتبار سے کہ اتباع سلف اصل ہے اجراء علی الحقیقہ اقرب الی تحقیق  
ہے۔ الحمد للہ بحث متعلق صفات کے ختم ہوئی جو کہ اصل مقصود تھی۔ اب چند جملے معترض صاحب کے دوسرے اعتراضات کے  
متعلق جن کا ذکر اشارۃً خطبہ میں ہوا ہے بعد تلخیص عرض کرتا ہوں۔ ایک اعتراض یہ ہے جنابہ الکشف فی مہمات  
التصوف ص ۲۸ پر لکھا ہے بعض متشددین عنصرت صوفیہ پر بعض اذکار و اوراد کے ایجاد پر اعتراض بدعت ماکرتے ہیں  
اس حدیث سے اس ایجاد کا جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ لبیک منقول پر جس قدر زیادتے وہ ایجاد ہی کی فرد ہے الخ اس کے  
متعلق اب سب استفسار ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا (یعنی صحابہ کا) لبیک منقول پر زیادہ کرنا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا  
اس کو سنکر انکار نہ فرمانا مثبت اس امر کا ہے کہ یہ زیادتی صحابہ کرام کی جائز ہے کیونکہ ابو داؤد میں آیا ہے والناس  
یزیدون ذالمعارج و نحوه من الکلام والنبی صلی اللہ علیہ وسلم سمع ولا یقول شیئاً بخلاف ان صوفیوں  
کے جو بعد زمانہ خیر القرون کے گندے ہیں اور اپنی طرف سے اوراد اور وظائف بنا کر مریدوں کو گمراہ کرتے ہیں پس  
بجائے اس امر کے کہ جناب قرآن و سنت کی حمایت پر زور دیتے۔ گمراہ صوفیوں کے اقوال افعال کی تائید کر رہے ہیں  
جواب۔ اول حدیث نقل کرتا ہوں عن ابن عمر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا یزید علی ہذا

الی قولہ لا یزید علی ہذا الکلمات زاد فی روایۃ عن عبد اللہ بن عمر عن عمر یقول بعد ہذا الکلمات لبیک  
اللہ لبیک لبیک وسعدیک والخیر فی بدیک والرعباء الیک والعمل فی روایۃ لی داؤد والناس یزیدون  
ذالمعارج و نحوه من الکلام والنبی صلی اللہ علیہ وسلم سمع ولا یقول شیئاً اور مسلمہ مستنبط کی تقریر  
استنباط خود سوال میں مذکور ہے اب جواب عرض کرتا ہوں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس کا جواز قواعد کلیہ شرعیہ سے سمجھا کہ ذکر



اور دعا خود مطلوب ہے اور یہ زیادت کسی حکم شرعی کے مصادم نہیں اس لئے جائز ہے اگر جواز کو نص جزئی پر موقوف سمجھتے تو حضور  
اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت لینا کیا مشکل تھا پس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر سے جیسا اس ذکر  
خاص کے جواز کی تاکید ہو گئی اسی طرح ایسی زیادات داخل تحت اصل کلی غیر مصادمہ دلیل شرعی کے جواز کلی کی بھی تائید  
ہو گئی پس صوفیہ پر جو سوال میں طعن کیا گیا ہے اس کے جواب میں صرف مولانا کا شعر پیش کر دینا کافی سمجھتا ہوں۔  
بگذر از ظن خطا اے بدگمان      ان بعض الظن اثم      را بخواں

کیا معترض صاحب ہر دعا کے لئے لقل کو شرط کہیں گے البتہ اگر ایسے اذکار کو باور پر ترجیح دی جاوے جیسے  
بعض غلاۃ میں مشاہدے اس کے بدعت میں ہونے میں کوئی شبہ نہیں ایک اعتراض اس پر کیا ہے کہ میں نے  
بوجہ اشتمال بعض مخطووات شریعہ اخبار بھیجنے سے منع کر دیا تھا اس پر اپنے اخبار کی مح میں لکھا ہے کہ جس کے حقیقوں  
سلفیوں سے یہ اعتراض کہ وہ اہل حدیث نہیں ہیں دور کیا اور بوجہ تحریر شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ الحنفیہ ہم  
من اهل السنة والجماعة واهل السنة اهل الحديث (فتاویٰ الشیخ الاسلام ابن تیمیہ) فی نقض کلام الشیوخ  
والضریبہ) ثابت کیا کہ حنفی سلفی بھی اہل حدیث ہیں ما انا علیہ واصحابی کے طریق پر ہیں اور ناجی ہیں کیونکہ اہل  
حدیث وہ جماعت ہے جو حدیث قولی و فعلی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شرعاً حجت سمجھتے اور بوقت نہ ملنے حدیث  
نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار صحابہ کو بھی حجت جانے اور مثل جنابیوں اور مالکیوں اور شافعیوں اور محدثین کے  
حنفیوں سلفیوں کا بھی یہی مذہب ہے ملاحظہ ہو اصول الشاشی حسامی نور الانوار مسلم الثبوت تو صبیح تلویح وغیرہ  
کتب الاصول اگر حنفی سلفی اہل حدیث نہیں تو اور کون جماعت ہے جو اہل حدیث کہلائی مسنون ہے جو کہتی ہے کہ  
اجماع حجت شرعی نہیں اور حدیث موقوف اور مرسل بھی حجت میں پس یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ تفسیر بالرائے کرنیوالے  
اور منکرین اجماع تو اہل حدیث کہلائیں اور حنفی جو قرآن و حدیث و اجماع امت کو حجت مانتے ہیں وہ اہل حدیث  
نہیں مولانا سید ندیم حسین صاحب مرحوم دہلوی نے معیار الحق میں لکھا ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ نے عمداً کسی  
حدیث کا خلاف نہیں کیا اور اگر کسی جگہ خلاف نظر آتا ہے تو یہ اس لئے ہے کہ انہوں نے اس کے بالمقابل دوسری  
حدیث پر عمل کیا جو ان کے نزدیک زیادہ صحیح اور راجح ہے۔ اسی واسطے نواب صدیق حسن خاں صاحب مرحوم  
نے اتحاد النبلاء میں لکھا ہے کہ امام الائمہ سراج الامۃ ابو حنیفہؒ اکابر محدثین سے ہیں اور معتہد مطلق ہیں اور ان کے  
اصول و فروع مدون ہیں پس وہ جیسے اہل حدیث تھے ویسے ہی ان کے پیروکار بھی اہل حدیث ہیں اسی بنا پر  
مولوی محمد حسین صاحب مرحوم بٹالوی نے حنفیوں سلفیوں کو بھی اہل حدیث لکھا ہے۔ اس کے بعد اعتراض

کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسا اخبار کیوں بند کر دیا ؟

جواب: مصلحت و مفسدہ کے اجمال میں مصلحت موثر ہوگی یا مفسدہ۔ اب صرف ان ترمیمات کی صورت ضبط کرنا باقی رہا جس کا وعدہ سوالات و جوابات متعلقہ اصل مسئلہ سے ذرا قبل کی عبارت میں کیا گیا ہے سو اس کو ذیل میں سب مقامات کے متعلق لکھتا ہوں اور وہ سات مقام ہیں۔

**مقام اول سورۃ اعراف آیت ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستة ایام ثم استوی علی العرش یغشی اللیل والنہار الخ** عبارت سابقہ متن تفسیر پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قائم ہوا (یعنی زمین و آسمان میں احکام جاری کرنے لگا) چھپا دیتا ہے الخ عبارت سابقہ حاشیہ قولہ فی استوی احکام جاری فسرتہ بحمل ایاء علی لکنیہ عن التدبیر کما یؤیدہ قولہ تعالیٰ فی بعض الایات جعل الاستواء یذبرا لمرء وانما حملتہ علیہا لیسہولۃ فیہم۔ للعوام والارحام حملہ علی الحقیقۃ وتفویض حقیقۃہما للہ تعالیٰ ولا یرد ان الملک لویزل اللہ تعالیٰ فہما معنی تلخوۃ عن خلق العالم انی اقول ان المراد التدبیر الخاص فی السموات والارض مظاهرانہ یتأخرون خلقہما ولا یلزم منہ حدوث الصفتہ بل حدوث الفعل ولا یحذور فیہما فہو ترمیم حال متن تفسیر پھر عرش پر جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح قائم (اور جہلہ فرما ہوا) جو کہ اس کی شان کی لائق ہے جس سے سننے والے کے قلب میں بلزوم معنی وہ شائیں مستحضر ہو جاتی ہیں ایک رفعت و علو۔ دوسرا احکام شاہی کا صدور کیونکہ مادۃ تخت شاہی پر جہلہ افزہ ہونے کیلئے یہ دو امر لازم ہیں پہلا پنجہ دوسری شان کا آگے بھی ذکر ہے) چھپا دیتا ہے الخ ترمیم حال حاشیہ قولہ جو کہ اس کی شان الخ ہذا هو الذی علیہ جمہور السلف من حمل الاستواء علی الحقیقۃ ثم تفویضہا الی اللہ تعالیٰ ولمنع عن الخوض فیہا وهذا المنع معقول لان ادراکنا قاصر عنہ کما یمنع الاکثر عن الخوض فی کتہ اللون بعین هذه العلة وایا لک ان تقیس استواءہ علی استواء لک لان الصفتہ تختلف حقیقۃہما باختلاف الموضوع کما ان استقرار زید علی شئ یغایر کما استقرار الرأی علی امر وکما ان طول الخشب یغایر کما طول اللیل مع کون کل من الاستواء والطول حقیقیاً واذ کان المستوی غیر معلوم الکنہ فکان الاستواء لا محالۃ غیر معلوم الکنہ فای وجہ لقیاس جمہول الکنہ علی معلوم الکنہ کیف ومثل استواء لک یتخیل علیہ تعالیٰ للذ لا لیل لعلیۃ عند الخواص وہی مذکورۃ فی الکتاب الکلامیۃ وعند العوام لاز استواء اعظم الجبال بزا صغرها علی الخبز والذی لا یتجزی لیس باستواء فی لغة نزل بہا القرآن مع کونہما



متناهيين فكيف اذا كان احد الشيتين متناهيًا والاخر غير متناهي قوله حسن سنن والوجه  
 اشارة الى حكمة بيان الاستواء وهي امران يؤيدهما الايات بانضمام الروايات اما الحكمة الاولى  
 فتأييد بقوله تعالى في سورة المؤمن رفيع الدرجات والعرش لانه يتبادر منه ان المقصود من  
 ذكر كونه ذا العرش كونه رفيع الدرجات واما الحكمة الثانية فتأييد بقوله تعالى بعد ذكر الاستواء  
 ههنا يغشى الليل النهار في سورة يونس في السجدة بقوله تعالى يدبر الامر وصرح بالحكمة  
 الثانية في الروح بقوله هنا وجه ذكره سيجي هذا بعد ذكره الاستواء على ما نقل عن القفال  
 ان جل شأنه لما اخبر العباد باستواء الخبر عن استمرار المخلوقات على وفق مشيئة وبقوله  
 في سورة يونس استينافا لبيان حكمة استواء جل وعلا على العرش تقرير عظمتة واما  
 الروايات المناسبة للحكمتين ففي عظمة العرش التي توجب تصوير عظمة ذي العرش ما خرج  
 جريد ابو الشيخ وابن مردويه عن ابي ذر ان سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الكرسي فقال  
 يا ابا ذر ما السموات السبع والارض السبع عند الكرسي الا حلقة ملقاة بارض فلاة وان  
 فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة (كذا في روح المعاني) وهذه تسبب  
 الحكمة الاولى لان من هو قاهر على مثل ذلك الجسم الرفيع المحيط المنيع البسيط ذا  
 يكون شأنه وعلوته وسلطانه وذكر الشيخ محي الدين ابن العربي في الباب السبعين و  
 ثلثمائة من الفتوحات على ما نقله الشيخ عبد الوهاب لشعراني في البواقيت والخواهرات  
 السابعة عشر في معنى الاستواء على العرش حكمة ثالثة مستقلة لذكر الاستواء ذكرتها  
 انما بالنفاذ وان لم يكن لها مدخل في التفسير وهي ان سأل اولاً الحكمة في اعلام  
 تعالى بان استوى على العرش ثم ذكر الجواب بان الحكمة في ذلك تقرب لطريق عبادة  
 وذلك ان تعالى لما كان هو الملك العظيم ولا بد للملك من مكان يقصده في عبادة  
 بحوائجهم وان كانت ذات تعالى لا يقبل المكان قطعاً اقتضت المرتبة له ان يخلق عرشاً  
 ان يذكره لعباده ان استوى عليه ليقصده بالذات لطلب الحوائج فكان ذلك من رحمة

ع فكان العرش قبله للدعاء كما ان الحجة قبله للصلاة واورده عليه البعض بان قبله الدعاء هي قبله الصلاة فقد  
 صرح بان يستحب الدعاء ان يستقبل القبلة والجواب عن هذا الايراد ان المراد كون العرش قبله للدعاء بالقلب بالوجه  
 كما صرح فيما بعد بقوله يتوجه بقلبه دليله الضرورة التي تقدم في قلوبنا فانه ما قال عارف قطب الله الواحد في قلبه

لعبادة والتنزل لعقولهم ولولا ذلك لبقي صاحب العقل حائر لا يدري اين يتوجه بقلبه الى قوله فاذا  
 آمن الله تعالى عليه بالكمال الذي ندرج نور عقله في نور ايمانه تكافأ عند الجهات في جنات الحق وعلم وتحقق  
 ان الحق لا يقبل الجهة ولا التحيز الخ وفي كون العرش (عطف على قوله في عظمة العرش) مركزاً  
 ومصدر الاحكام وكون اللوح المحفوظ الجامع للاحكام تحتها ما اخرج ابو الشخير في العظمة <sup>يسند</sup>  
 جيد عن ابن عباس قال خلق الله اللوح المحفوظ كمسيرة مائة عام وقال للقلوب قبل ان يخلق  
 اكتب علي في خلقي فحوى ما هو كائن الى يوم القيمة واخرج ابن ابي الدنيا في مكارم الاخلاق واليه تقي  
 في الشعب ابو الشخير في العظمة وابن مردويه عن طريق جلال الغسلي عن انس قال رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم خلق الله لوحاً من دقة بيضاء دفقاه من نبرجد كتاب من نور يلحظ اليه كل يوم  
 ثلثمائة وستين لحظة والمراد به الكثرة يعني يميث في خلق ويرزق ويعز ويزل ويفعل ما  
 يشاء وكذا في الدال المنثور وفي الباب نصوص اخرى كثيرة كسجدة الشمس اذا غربت تحت العرش  
 واستند انما الطلوع ومعناه عند سجدة روحها فلاحاجة الى تكلف في دفع الاشكالات  
 عليه، وكنتعلق بعض التسميات بالعرش واه الزاكن في الترغيب والترهيب وفيه ايضاً رواية البراء  
 مرفوعاً عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تبارك وتعالى خلق عموماً من غريبين يدك العرش فاذا  
 قال لعبد لا اله الا الله اهتز ذلك العمود الحديث وفيه ايضاً رواية ابن ماجه والحاكم مع تصحيحهما  
 مرفوعاً ان تذكر من جلال الله التسبيح والتهليل والتحميد يعطف حول العرش الحديث وفيه  
 قال صلى الله عليه وسلم الاعلمك اولادك على كلمة من تحت العرش واه الحاكم وفي حديث  
 الشفاعة الذي واه البخاري في تفسير قول تعالى ذرية من حملنا مع نوح قول عليه السلام فاني  
 تحت العرش فاقم ساجد الرب الحديث وغير ذلك من الروايات ولا يعارض المذكور من الروايات  
 ما رواه مسلم في حديث الاسراء في السجدة اليها ينتهي ما يعرج به من الارض فيقبض منها واليها  
 ينتهي ما يهبط عن فوقها فيقبض منها الحديث لان مصدرة العرش مصدرة السجدة اضافة و  
 الفاظ الحديث صريحة في ذلك وهاتان الحكمتان تصبوا لعادة الملوك لتايس عقولنا بما نشاهد  
 من جلوسهم على السرى لاطهار علوه ورفعتهم لتنفيذ الاحكام بحال يكون فوق السرى ويكون  
 الديوان اهل تحت بين يدي كما قالوا في حكمة خلق السموات والارض في ستة ايام انه تعليم



العباء التثبت لا یقطع بامثال هذه الحکمة ولا یحکم بالحصر فیها ولا یتوقف لمقصود علیها و  
انما یشتاق الذهن الیها ابتغاءً للارتباط فی الکلام والانضباط فی الافهام وهذا کما کان  
على مذهب السلف واختار الخلف مسلك التاویل لمصلحة سهولة فهمه للعوام ولهذا  
التاویل صواباً اقرب الی العربیة ووافقاً بقوله تعالى یدبر الامر ونحوه حمل على التذییر فقول  
تعالى یدبر الامر تفسیر للاستواء عند الخلف بینا للحکمة عند السلف کما قررت انما ولا  
یرد على الخلف ان الملك لو نزل الله تعالى فما معنی تناخذه عن خلق العالم لا ینی قول المراد  
التذییر الخاص فی السموات والارض وظاهره ان یتاخر عن خلقهما ولا یلزم منه حدث الصفة بل  
حدث الفعل ولا یحوز رتبة وافهم قد کنت کنت قبل هذا مذهب الخلف فی المتن بضم  
التفسیر ومذهب السلف فی الحاشیة مع التصریح برجحانه وعبثت الان  
الی العکس باشارة بعض اهل العلم وان لو یکن من اهل الحلو لا اعتدائاً  
فی القائه لكن عفوت وصفحیت ورضیت بما قد قدر وانظرت الیها  
قيل خذ ما صفا ودع ما کدر والله السحادی الی الرشید  
وهو العزیز المقتدر

مقام ثانی سورة یونس آیه ابن ربکم الله الذی خلق السموات والارض ایا ربکم استنوا  
على العرش یدبر الامر الایة عبارت سابقہ پھر عرش یعنی تخت شاہی پر قائم ہوا یعنی زمین و آسمان میں حکام  
جاری کرنے لگا پس حکم بھی ہوا وہ ہر کام کی مناسب تدبیر کرتا ہے پس حکیم بھی ہے اُس کے سامنے الخ  
ترسیم حال پھر عرش پر جو مشاہدے تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو کہ اُس کی شان کے  
لائق ہے تاکہ عرش سے زمین و آسمان میں احکام جاری فرماوے جیسا کہ ارشاد ہے وہ ہر کام کی مناسب  
تدبیر کرتا ہے پس وہ حاکم بھی ہے حکیم بھی ہے اُس کے سامنے الخ

مقام ثالث سورة رعد آیت الله الذی رفع السموات بغیر عمد ترونها تواتر استوی على  
العرش و سخر الخ عبارت سابقہ پھر عرش یعنی تخت شاہی پر قائم اور جلوہ فرما ہوا یعنی زمین  
و آسمان میں احکام جاری کرنے لگا اور آفتاب الخ ترسیم حال پھر عرش پر جو مشاہدے تخت سلطنت کے  
اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے اور آفتاب الخ

مقام رابع سورہ طہ آیۃ الرحمن علی العرش استنزلہ فی السموات الای عبارت سابقہ بری رحمت و لا عرش یعنی تخت سلطنت پر قائم اور جلوہ فرما ہے اور وہ ایسا ہی کہ ترسیم حال۔ وہ بری رحمت و لا عرش پر جو مشابہ تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہے جو کہ اُس کی شان کے لائق ہو اور وہ ایسا ہی کہ الخ  
مقام خامس سورہ فرقان آیۃ الذی خلق السموات والارض ما بینہما فی ستة ايام استنزلہ علی العرش الای عبارت سابقہ پھر تخت شاہی پر قائم اور جلوہ فرما ہوا جس کا بیان الخ ترسیم حال پھر عرش پر جو مشابہ تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو کہ اُس کی شان کے لائق ہو جس کا بیان کر  
مقام سادس سورہ ام السیہ آیۃ الذی خلق السموات والارض ما بینہما فی ستة ايام استنزلہ علی العرش مانکہ الخ عبارت سابقہ پھر تخت شاہی پر قائم ہوا یعنی تصرفات نافذ کرنے لگا وہ ایسا عظیم ہے کہ ترسیم حال پھر عرش پر جو مشابہ تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے وہ ایسا عظیم ہے کہ الخ

مقام سابع سورہ حدید آیۃ هو الذی خلق السموات والارض فی ستة ايام استنزلہ علی العرش یعلو ما یلج الخ عبارت سابقہ پھر تخت شاہی پر قائم ہوا یہ کنایہ ہے تنفیذ احکام سے اور وہ سب جانتے ہیں الخ ترسیم حال پھر عرش پر جو مشابہ تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے اور وہ سب کچھ جانتے ہیں الخ یہاں تک ترسیمات کی تفصیل بھی بعد الشرح ختم ہوئی اور معنی باعتبار اصل مقصود گویا رسالہ ہی ختم ہوا لکچھ مضمون جو اپنی حقیقت میں تائید و توضیح ہے مقصود کی اور اپنی غایت میں ایک شفقانہ وصیت ہے بسیاختہ ذہن میں آگیا صورتہ اُس کو خاتمہ قرار دینا مناسب معلوم ہوا۔

## خاتمہ درحیت و شمار و غیت و دُعار

ایک صاحب طریقت کو ایسے ہی مسئلہ کی طرف متوجہ ہو نیلے دوران میں جو حالت پیش آئی مفید سمجھا اسکو نقل کرتا ہوں کہ بیان کر دو ان تحقیق میں چونکہ مسئلہ کے متعلق مختلف اقوال و آراء و دلائل نے نظر سے اور ذہن سے عبور کیا نزاکت مسئلہ کے سبب میں علی التقاب دو مضیق میں اس قدر شدت سے مبتلا ہوا کہ تحمل نے جواب دیا حق تعالیٰ کی رحمت نے من حیث لا احتساب کسٹگیری فرمائی اور دو مفروضوں کی ہدایت اور توفیق عطا فرمائی جن سے شفاء کامل نصیب ہوئی چونکہ احتمال ہوا کہ شاید کسی اور کو بھی وہی مضائق پیش آویں اسلئے شفقت و



نیز خواہی مقتضی ہوئی کہ وہ نسخہ بھی پیش کر دوں شاید عوون اخوان مسلمین سو عوون حق کی مزید دولت نصیب ہو  
اور اس واقعہ کے نقل کرنے میں مصیبت بھی ہو کہ ایسے اسرار میں غرض کریں سمعاً تو اسکی گنجائش ہی نہیں کہونکہ  
اسکی ہی میں نصوص ارد ہیں بلکہ مسئلہ قد میں جسکی حقیقت بعض افعال کی کنہ دریا کرنا ہو۔ غرض کرنے سو  
فرمایا گیا ہو تو خود ذات صفاتی کی کنہ دریا کرنے کیلئے تو غرض کرنیکی کیسے اجاز ہوگی پس سمعاً تو اجازت کی  
گنجائش ہی نہیں البتہ دلائل عقلیہ یا کشفیہ کی بنا پر اسکا احتمال ہو اور ابتلا بھی ہو سو دلائل عقلیہ میں بڑا  
دھوکہ یہ ہوتا ہو کہ ظنیاً کو قطعاً سمجھ لیا جاتا ہے البتہ اصول یعنی قیود و دلائل قائم کر گئے ہیں وہ خشک قطعی ہیں کیونکہ وہ  
کوئی اس پر نہیں عقل کی ضروری سانی وہاں تک ہو سکتی ہو باقی تکمیل نے جو اس سائل میں سبکی دلتہ کام کیا ہو اس کا بجز حقیقت میں منع کا  
یعنی بمقالہ اہل عن مطالبہ دلیل و ابداء احتمال کا تھا غیر محققین بلضوت ان منع کو دعائی بنا کر پریشانی او خطرہ میں گئے تو دلائل عقلیہ جان  
ہے کشفیات اس میں ایک احتمال غلطی کا ہوتا ہو اگر غلطی بھی ہو تو کلیس کا احتمال اوتار جس کو محققین اہل کشف جانتے ہیں و اشہد بلیس اس میں  
ہوئی ہو کہ حقائق صومغالیہ میں تشکیک ہو کر مشاہدیں کہیں صاحب کشف اگر غیر محقق ہو تو ان کو حقائق سمجھ لیتا ہو ہر مال کی طریق  
بھی ان حقائق کے کشف کیلئے کافی نہیں ایسی کافی بنیاد پر کوئی حکم لگانا اتقون لا تعلموا کا مطلب یہ ہے تو اس غلطی میں ان مضائق  
کو سننے سے معلوم ہو گیا کہ اس قفل کنسکی کوئی کلیہ نہیں مزید بصیرت کیلئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہو جمائی آخری شہد ہر سالہ البصائر ص  
انہو صومغالیہ کے خانہ مضمون کہہ لینا او زیادہ مفید ہوگا۔ اب اوئی کو کو ان مضائق کو عرض کرنا ہوں۔ اول ہر قول اور ہر مسئلہ کا  
قلبے سیم ہو کر کشمکش شروع ہوئی جس میں او مجتہدہ کو الی ذہن کو بہت ہی سخت خطرہ میں مبتلا کروا بھر سبب ار۔ دوسرے کہ بغیر  
کی کیفیت پیدا ہو گئی کہ اطفال اذہبال ہر زیادہ عالم معلوم ہوتے تھے اور ان کی بخبری پر رشک تا قلماس کا علاج اس سے ہو کر باعانت  
مبات ہدایا مرشد الی الاعتقاد الاجمالی کنسکی فکر نہیں خالی ہوا سبب اس کے تاکہ مضامین د الی علی تصرفات الحق و انہو اور ذہن کے صبر شروع  
کی او باوجود کہ ان خیالات کی طرف توجہ ہو گیا مگر اس سر قی میں اپنا عجز مستحضر ہو گیا او حال کو طو پر گذرہ ذہن کے ایسے منہرہ علی  
ذات میں فکر کرنے غیرت او شرم آئی او ذہن کو ہٹا لیا مگر ساتھ ہی توجہ صبر ہو سکتا تھا او توجہ میں خوف غالب ہو کر اکر ہر ایسی کشمکش ہوئی تو ہاتھ  
مقاومت او تعیل کروں گا اس کے ساتھ ہی دعوہ کی ہدا او ذہن کی اذہم لہ مضامین سے نجات ہوئی چونکہ ہر رب میں بھی اور ہر نجات میں بھی  
ہیسا کچھ ارشادات حق تعالیٰ کے اذہن رسالتنا صلی اللہ علیہ وسلم کو اوزرگان دین کے ذہن او ذہن وار د ہو تھے جس کی ایک نہ دل کی بھڑا  
غلطی تھی او سوزش کہ سکھن ہوتا تھا اس کے ذہنی کچھ کچھ مع بعض زیادات ار وقت الکتابہ ذکر کر دیتا ہوں کہ اگر کسی کو ایسی حالت پیش  
اورد اس کو تسلی حاصل کر کے فی الحیرۃ مع الہدایا المرشدۃ الی الاعتقاد الاجمالی قال اللہ تعالیٰ  
لا تدلہ الابصار و هو یدک الابصار و هو اللطیف الخبیر و قال تعالیٰ ولا یحیطون بشئ من علم

الابناء و قال تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون في رسالتى مسائل السلوك عن  
 البغوى عن ابي بن كعب عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال فى الآية (ان الى ربك المنتهى)  
 لا فكرة فى الرب لخرجه ابو الشيخ فى العظمة عن سفيان الثوري روى عنه عليه الصلوة والسلام  
 اذا ذكر الرب فانه هو واخرجه ابن ماجه عن ابن عباس قال مر النبى صلى الله عليه وسلم على قوم  
 يتفكرون فى الله فقال تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق فانكم لو كن تفكروا ولا تخرج ابو الشيخ  
 عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى  
 الله فتهلكوا الله فى كنوز الحقائق تفكروا فى الآء الله ولا تفكروا فى الله (ابو) ونحوه  
 فى الجامع الصغير - وقال خسرو دهلوى ۵

و فقط  
 بعض  
 احاديث  
 تفكروا  
 فى من شئ  
 ولا تفكروا  
 فى ذات  
 الشئ تعالى  
 فان بين  
 السار  
 السابقة  
 الى كرسية  
 (ابو)  
 عرشه  
 سبعة  
 آيات  
 نور هو  
 فوق ذلك  
 ابو الشيخ  
 فى العظمة  
 عن ابن  
 عباس ۱۳

حیران شدہ ام در آرزویت	اے چشم چہا نیاں بسویت
سایم و تمیر و حنمو شوی	آفاق بہرہ بگفتگویت
خسرد بکند تو اسیر ست	یہ کارہ کجا رود ز کویت

وقال الشيخ عبد القدوس ۵

نہیت کس را از حقیقت آہی	جہان می میرند بادست ہنی
-------------------------	-------------------------

وقال لعارف الرومی ۵

اے برادر بے نہایت در گہ مت	ہر چہ بروے میر می بروے مایست
----------------------------	------------------------------

وقال بعض صوفیہ ۵

دور بینان بار گاہ است	جزا میں پے نہ بردہ اند کہ ہست
-----------------------	-------------------------------

وقال العارفون منثرا - كل ما خطر ببالك فهو هالك والله اجل اعلى من ذلك

وقال العارف الشيرازى رح ۵

بحریت بحر عشق کہ عیش کنارہ نیست	انجا جزا میں کہ جاں بہار نہ چارہ نیست
---------------------------------	---------------------------------------

وقال الاحقر ۵

اندیس رہہ اکپ می آید بدست	حیرت اندر حیرت اندر حیرت ست
---------------------------	-----------------------------

وقال العارف الشيرازى ۵



عقاشکار کس نشود دام باچین

کاینجا همیشه باد بدست دست دامن را

وقال الشيخ الشيرازي هـ

جهان متفق بر اهتتش  
بشر ما در اے جلالت نیافت  
نه براوج ذاتش پرد مرغ دهم  
دریں ورطه کشتی فرو شد هزار  
چه شبها نشستم دریں سیرگرم  
محیط است علم ملک بر بسیط  
نه ادراک در کس نه ذاتش رسد  
توان در بلاغت به سحبا رسید  
که خاصا دریں ره فرس مانده اند  
نه هر جائے مرکب توان تا حستن  
دگر مرکب عقل را بویه نیست

فرو مانده در کس نه ماهیتش  
بصر منتهاے جمالش نیافت  
نه در ذیل وصفش رسد دست فهم  
که پیداشد تخت بر کس نه  
که دہشت گرفت آستینم که قم  
قیاس تو بروے نگر در محیط  
نه فکر بغور صفاتش رسد  
نه در کس نه بچوں سبحان رسید  
بلا احصی از تگ فرس مانده اند  
که جاها سپر باید انداختن  
عنانش بگیر و تحیر که ایست

وقال الرومي هـ اے بروں از وہم وقال وقیل من

خاک بر فرق من و تمثیل من

في التناء - قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك

وقال السنائي هـ

نه سپهری نه کواکب بروچی نه دقالت  
بر کی از چوں چرائی بری از بحر نیازی  
بر کی از خوردن خفتن بری از تهمت مروی  
نتوان وصف تو گفتن که تو که وصف نگینی

نه مقامی نه منازل نه نشینی نه پیرانی  
بر کی از صورت و نگینی بری از عیب خطائی  
بر کی از بیم و امید کنی از سرخ و بلالی  
نتوان شرح تو کردن که تو که شرح نیانی

وقال الاصمغوري هـ

اگر جمله دریا شود در دشتنائی  
محال از ثنائے تو عہدہ بر آئی

اگر کلک اسجار مدحت سر آئی  
ازل تا ابد اسے تو فرمان آئی

اگر اجز تو در ملک تو بادشائی

وقيل كانه ترجمه للنثر العربي المذكور سابقا عن العارفين هـ

<p>وزیر چہ گفتہ اندوشنیدیم وخواندایم ماہچنان داول وصف تو مانده ایم</p>	<p>اے برتر از خیال قیاس گمان و ہم مجلس تمام گشت و بپایان سید عمر</p>	
<p>حسن این قصہ عشق ست دفتر کنی گنج</p>	<p>قلم بشکن سیاہی ریز و کاغذ سو و در</p>	<p>وقیل ۵</p>
<p>کہ نظر دلیغ باشد بچنین لطیف روئے</p>	<p>بمذا کہ رشک میدزد چشم روشن خود</p>	<p>فی الغیرۃ قال العاد الشیارۃ ۵</p>
<p>گوش را نیز حدیث تو شنیدن ندیم</p>	<p>غیرت از چشم برم زد تو دیدن ندیم</p>	<p>وقال شاعر الی القلند ۵</p>
<p>فی الدعاء قال اللہ تعالیٰ ربنا لاتزعقلوبنا بعد اذ هدیتنا وھب لنا من لدنک رحمة انک انت الوھاب</p>		
<p>دانا جان را بہر صورت کہ ہست اند آتش صورت آبے منہ نیستہار صورت ہستی دہی لا افتخار بالعلوم والغنا واصر السوء الذی خط القلم</p>	<p>آنکہ در کون ست اشیا بہرچہ ہست آب خوش را صورت آتش مدہ از شراب قہر چوں مستی دہی باغیا المستغیثین اھدنا لاتزعقلوباھیت بالکرم</p>	<p>قال العاد الروعی ۵</p>
<p>وامبرار از اخوان الصفا مصلحی تو اے تو سلطان سخن گرچہ جوئے خوں بود نیلش کنی این چنین اسیر ہا ز اسرار تست رحمتہ کن اے امیر لو نہا امتحان ما مکن اے شاہ بیش کار ما سہوست و نسیان و خطا من ہمہ جہلم مرادہ صبر و حلم بر سرم جانا بیامی مال دست</p>	<p>بگذراں از جان ما سور القصص گر خطا گفتیم اصلا حش تو کن کیمیای داری کہ تبدیلیش کنی این چنین بیسنا گریہا کار تست حق آل قدرت کہ بر تلویں ما خویش را دیدیم و رسوائی خویش کار تو تبدیل اعیان و عطا سہو نیاں را مبدل کن بعلم از تناقص ہائے دل پشتم شکست</p>	
<p>ولیکن هذا آخر المقال - وبہ تمت الرسالة - للراعی والعشرین من ربیع الثانی سنہ ۸۵۷ ھجۃ سید المرسلین - ولعلی لا یتنب بعد رسالۃ مستغلة لصبر و قوی المدکت الی مضحکہ - والامر کل بیدہ تعالیٰ والحمد لہ فی کل حال علی نعمۃ النبی تتوالی + تمت رسالہ تمسید الفرش - فی تحدید العرش</p>		



## رسالہ عبور البراری فی ستر و الزاری

حال۔ ایک روز رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت حالت بخودی (غیر منام) میں نصیب ہوئی اور آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس حقیقت یہ ارشاد فرمایا کہ کیا تمہیں ذراری مشرکین کے جہنمی ہونے میں شک ہو۔ ارشاد ایسے طریقہ پر تھا کہ جس سے اُن کا جہنمی ہونا معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایک مسئلہ شرعی ہے اس سے قبل میرا غلبہ ظن اُن کے ناجی ہونے کا تھا اور ناجی ہونے کی روایات کو راجح سمجھتا تھا۔ مگر اس ارشاد کے بعد سے اپنا خیال بھی برعکس ہو گیا ہے اور اُس وقت اس مسئلہ کا بالکل دھم و گمان بھی نہ تھا اچانک بیٹھے بیٹھے بخودی طاری ہو کر یعنی بدون النوم الخالص، زیارت اور ارشاد کی برکت نصیب ہوئیں۔

تحقیق۔ بڑی خوش قسمتی ہے مبارک ہو اور اس زیادہ خوش قسمتی کی بات یہ ہے کہ آثار روایت کو آثار روایت پر منطبق کہا جائے کہ احکام مردیہ میں تجلیات مرئیہ سے مقصود بیت زیادہ ہے پس اس بناء پر عرض ہے کہ دلائل سے یہ احکام ثابت ہیں۔ مگر خواب یا بخودی حجت شرعیہ نہیں ہے پس اُس سے نہ غیر ثابت ثابت ہو سکتا ہے نہ راجح مرجح نہ مرجح راجح۔ سب احکام اپنی حالت پر رہیں گے البتہ اتنا اثر لینا شرع کے موافق ہے کہ جانب احوط کو پہلے سے زیادہ لیا جائے مسئلہ مسجوت عنہا یعنی اطفال مشرکین میں علماء کے تین مذہب منقول ہیں تعذیب و نجات و توقف۔ اور ہر مذہب پر دلائل شرعیہ قائم ہیں۔ تو خواب سے نہ کوئی مذہب منفی ہو سکتا ہے نہ کوئی دلیل ثبوتاً یا دلائل باطل ہو سکتی ہے پھر ان تینوں قول میں اکثر محققین نے نجات کو ترجیح دی ہے خصوصاً بخاری کی حدیث کے بعد کہ اپنے بچوں کو ابراہیم علیہ السلام کے پاس مجتمع دیکھا اُس وقت آپؐ پوچھا گیا واولاد المشرکین آپؐ نے فرمایا واولاد المشرکین۔ تو خواب سے اس ترجیح کا بطلان بھی نہ ہوگا۔ یہ بھی احتمال ہے کہ رانی کو اچھی طرح یاد نہ رہا ہو۔ بعض علماء کی رائے پر یہ بھی احتمال ہے کہ مرفی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نہ ہوں مگر اور ان سب امور سے تنزل کرنے کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ جہنمی ہونا مستلزم تعذیب کو نہیں خود حدیث میں مصرح ہے کہ ایک جماعت اہل جنت کی ہوگی جو جہنمیں کہلائیں گے رواہ البخاری۔ اس طرح ممکن ہے کہ یہ بچے جہنم میں کسی مصلحت کے سبب رکھے جائیں اور معذب نہ ہوں اور خواب سے غایت

مانی الباب اتنا ہی ثابت ہوتا ہے، نیز تامل کیا جائے کہ اگر کوئی شخص اس کے معارض خواب میں حضور کا ارشاد سن لے اُس وقت بجز اس کے کیا فیصلہ ہوگا کہ خواب حجت نہیں۔

(تمت) بعد تحریر جواب بالا بعض احباب نے بعض غیر مشہور روایتیں اس باب کے متعلق کثر العمال وجامع صغیر میں دکھلائیں چونکہ اُن سے بھی بعض ضروری فوائد ہوتے ہیں اس لئے تیمم نفع کے لئے اُن کو بھی مع اُن فوائد کے نقل کرتا ہوں۔

### الروایۃ الاولی عائشۃ لوشئت لامعقک تضاعفہم من النار یعنی اطفال المشرکین

(الدیلمی عن عائشۃ) الروایۃ الثانیۃ۔ ان الله تبارک وتعالی اذا قضی بین اهل الجنة واهل النار ثم میزہم عجموا فقال اللهم ربنا لہربا تبارک وکرمک ولم یعلر شیئا فارسل الیہم ملکاً والله اعلم بہا کانوا عاملین فقال انی رسول ربکم الیکم فانطلقوا فابتغوا حتی اتوا النار قال لہم ان الله یأمرکم ان تقحموا فیہا فاقحمت طائفة منہم ثم اخرجوا من حیث لا ییشعرا صحابہم فجعلوا فی السابقین المقربین ثم جاءہم الرسول فقال ان الله یأمرکم ان تقحموا فی النار فاقحمت طائفة اخرى ثم اخرجوا من حیث لا ییشعرا صحابہم فجعلوا فی اصحاب الیمین ثم جاءہم الرسول فقال ان الله یأمرکم ان تقحموا فی النار فقالوا ربنا لا طاقۃ لنا بعد ابک فامر بہم فجمعت ذاصیہم واقبلہم ثم اتوا فی النار (الحکیم عن عبد الله بن شداد) ان رجلاً سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ذراری المشرکین الذین ہلکوا صغاراً فقال ذکرہ۔ الروایۃ الثالثۃ سألت ربی ان یتجاوز عن اطفال المشرکین فجاءہم وادخلہم الجنة (ابو نعیم عن انس) الروایۃ الرابعۃ۔ لم یکن لہم سیئات فیما قبوا بہا فیکونوا من اهل النار ولم یکن لہم حسنات فیما جاوزوا بہا فیکونوا من ملوک اهل الجنة ثم خدم اهل الجنة یعنی اطفال المشرکین (طبع عن الحسن بن علی)

الروایۃ الخامسۃ۔ انی سألت ربی اولاد المشرکین فاعطانیہم خذ ما لا اهل الجنة لانہم لم یدرکوا ما درک اباکم من الشریک ولا نہم فی الميثاق الاول (الحکیم عن انس وابو الحسن بن ملتہ فی اما لہ عن انس) ہذا کلہ فی کثر العمال کتاب القیامۃ من قسم الاول ذکر اهل الجنة وفیہ ذکر اولاد المشرکین فی موضعین وحسن فی الجامع الصغیر الروایۃ الخامسۃ بالرمز وفی العزیزی باللف۔ الروایۃ السادسۃ اولاد المشرکین خدم اهل الجنة (طبع عن سمرقہ عن انس)



اور دہ فی الجامع الصغیر وصحیحہ بالرمز والعزیز بالنفظ۔ الفائدۃ الاولى۔

اصل جواب کے ۱۔ سادس میں لکھا ہے کہ چھٹی ہونا مستلزم تعذیب کو نہیں اور روایت اولیٰ بظاہر دال ہے تعذیب پر کیونکہ تضامی کسی الم ہی کے سبب ہو سکتی ہے جواب یہ ہے کہ تضامی کے دوسرے اسباب بھی ہو سکتے ہیں مثلاً اپنے آباء کی حالت دیکھ کر جیسے دنیا میں مشاہد ہے اگر کسی بچے کے باپ بھائی کو کوئی مارے پھر رونے لگتے ہیں یا مثلاً باوجود عدم تالم کے احتمال تالم فی مستقبل سے جیسے دنیا میں بھی باوجود عدم وقوع خوف کے احتمال خوف سے بچے رونے لگتے ہیں۔ یا مثلاً خود جہنم کے منتظر ناپسند کر کے اُس سے خارج ہونے کیلئے الحاح کیلئے جیسے اُس کے نظائر دنیا میں بھی دیکھے جاتے ہیں غایت مافی الباب اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ بچوں میں بچپن کے بعض جذبات وہاں بھی رہیں گے سو اس کے التزام میں چنداں بُد نہیں چنانچہ چھوٹے بچے جو اپنے ابوین کے بخشوانے کیلئے اڑ جائینگے کہ ہم بدون ان کے جنت میں نہ جائیں گے وہاں حدیث میں ارشاد خداوندی ان لفظوں سے منقول ہے ایھا السقط المرغم رب ادخل ابویک الجنة۔ مرغم کا لفظ ان جذبات کے بقا کو بتا رہا ہے۔

سوال۔ جب عذاب اس کا مدلول نہیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس خبر دینے سے کیا ہے۔

جواب۔ صرف دخول نار کی خبر دینا ہو سکتا ہے کہ اس میں بھی ظاہراً بُد تھا اس بُد کے رفع کرنے کے لئے یہ ارشاد فرمایا ہو۔ یہ تو دلالت حدیث میں کلام سے باقی ثبوت میں یہ کلام ہو سکتا ہے کہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ کنز العمال کے خطبہ میں دلیلی کی روایات کا ضعف مصرح ہے اسلئے جب اقویٰ سے تعارض ہو گا اقویٰ کو ترجیح ہوگی۔ الفائدۃ الثانیۃ۔ روایت ثانیہ بھی بظاہر دال ہے دوزی مشرکین کے ایک حصہ کے تعذیب پر جنہوں نے اتمام نار سے عذر و انکار کیا اس کا ایک جواب تو وہی ہو سکتا ہے کہ القاء فی النار مستلزم تعذیب کو نہیں رہا یہ کہ پھر اس میں حکمت کیا ہے جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ صورت عصیان پر صورت عذاب کو مرتب فرمانا مقصود ہو جیسا اس کے عکس میں فرعون کی صورت نجات کو مرتب فرمایا اور فائر ترتیب کے ساتھ ارشاد فرمایا فالیوم نجیٰک بسبب نیک اس حکمت کو تو اشارۃ فرمایا اور دوسری حکمت کو صراحتہ لکن من خلفک ایتہ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر دلالت علی التعذیب مسلم بھی ہو تو یہ ثمرہ تھا اُن کے عصیان کا کہ رسول رب کی نافرمانی کی اور اتمام نار سے انکار کیا سو

سب عذاب ثمرہ اعمال کا ہوا محض ذریعہ مشرکین ہونا سبب نہیں ہوا اور نہ ان ہی ذرا سی کے جو اور دو حصے تھے اُن کو ساقین اور اصحاب میں کیوں داخل کیا جاتا۔ سو چونکہ انہوں نے فرمانبرداری کی اس لیے ان کو یہ درجات عطا ہوئے۔

**سوال**۔ جس حکم کی مخالفت موجب تعذیب ہو سکتی ہے نصوص سے اُس میں یہ شرط ثابت ہو کہ وہ بالایطاق نہ ہو اور نار میں گر جانا ظاہر ہے کہ بالایطاق ہے چنانچہ انہوں نے یہی عذر بھی کیا کہ سبنا لا طاقت لنا بعد ابک پھر اس پر عذاب کیسے مرتب ہوا۔

**جواب**۔ چونکہ محض اتمام ناز ستلزم عذاب کو نہیں انہوں نے یہ کیسے سمجھ لیا کہ وہاں عذاب ہی ہوگا اس لئے اُن کو اطاعت کرنا چاہئے تھا۔

**سوال**۔ احتمال تو عذاب کا تھا اور احتمال بھی غالب اور ناشی عن دلیل۔

**جواب** ممکن ہے کہ اُن پر شکست کر دیا گیا ہو کہ عذاب نہ ہوگا محض ابتلاء و امتحان امر ہے جیسے اس کی نظیر مسلم و ترمذی کی حدیث میں وارد ہے فالحدیث الاول عن انس بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یخرج من النار اربعة فیعرضون علی اللہ ثم یؤمر بھم الی النار فیلتفت احدھم فیقول ای رب لقد كنت ارجو ان اخرجتني منها ان لا تعیدنی فیہا قال فینجی اللہ منها والثانی عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان رجلیں مہن دخل النار اشتد صياحهما فقال الرب تعالیٰ اخرجوهما فقال لہما لای شیء اشتد صياحكما الا فعلنا ذلک لترجما قال فان رجعتي لکما ان تنظعا فتلقى انفسكما حیث کنتما من النار فیلقی احدھما نفسه فیصعق باللہ علیہ بردا وسلاما ۛ ۛ یقوم الآخر فلا یلقى نفسه فیقول لہ الرب تعالیٰ ما صنعتک ان تلقي نفسك کما القی صاحبک فیقول رب انی لا ارجو ان لا تعیدنی فیہا بعد ما اخرجتني منها فیقول لہ الرب تعالیٰ لک رجاءک فیدخلان جہنما الجنة برحمة اللہ رکذا فی المسکوۃ الفصل الثانی من باب المحض والشفاعة

پھر انکار محض ایسا تھا جیسے بعض لوگوں کو یہ یقین دلایا جاتا ہے کہ روزہ رکھنے سے کچھ تکلیف نہ ہوگی یا سفر حج میں جہاز اور دریا سے کوئی تکلیف نہ ہوگی پھر بھی کم ہمتی سے اُس کا تحمل نہیں کرتے تو کیا یہ لوگ معذور ہوں گے۔

**سوال**۔ آخرت تو عالم جزا ہے نہ کہ عالم ابتلا و ہاں انکے ساتھ یہ معاملہ کیسے کیا گیا۔



جواب۔ تقسیم باعتبار احوال غالبہ کے ہے ورنہ دنیا جو عالم ابتلا ہے اس میں بھی بعض جزائیں مرتب ہوتی ہیں۔ اسی طرح آخرت میں بعض واقعات ابتلا کے ہو سکتے ہیں۔

سوال بعد وقوع عصیان کے تو یہ حکم مستبعد نہیں لیکن قبل وقوع اُن کیلئے نارا کا جو حکم کیا گیا وہ تو بہت مستبعد ہے۔

جواب۔ وہ حکم بھی ابتلا تھا جزائ نہ تھا لہذا اس کا ابتلا ہونا ظاہر نہیں کیا گیا تھا اُس حکم کے بعد بھی یہی مقصود تھا کہ جو مانیکا اُس کو نجات ہوگی۔ جو نہ مانیکا اُس کو عقاب ہوگا مگر ان لوگوں کی سمجھ میں اُس کا ابتلا ہونا نہ آیا وہ جزا سمجھے اس لئے یہ عذر کیا کہ ہم کو تو کچھ خبر ہی نہیں پس اس جزا سے معاف کیجئے۔ پہلے سو چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ میں تھا کہ اس کے بعد اُن کو اس طرح حکم دیا جائے گا اور اُن میں بعضے فراموشی کریں گے بعضے نافرمانی کریں گے اس لئے اُس حکم ابتلائی کے بعد حکم تکلیفی فرما دیا۔ پس ترتیب جزا و سزا کا عمل ہی پر ہوا۔ اور اس روایت میں جو ارشاد ہے اللہ اعلم بما کا نوا عا ملین اس میں اشارہ اسی طرف ہو گیا کہ اُس حکم سابق کے وقت اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ یہ عذر کریں گے پھر ان پر اس طرح اتمام حجت ہوگا اور پھر تفصیل سے اُن کے ساتھ معاملہ کیا جاوے گا۔ اس تفسیر کی اس روایت میں دلیل بھی موجود ہے اور دوسری مشہور سند میں جو یہ جملہ وارد ہے وہاں بھی یہی تفسیر محتمل ہے پس اُس کی دلالت توقف پر جو مشہور ہے اور توقف کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ بڑے ہو کر صیغے عمل کرتے ویسی جزا ملی گی۔ اس کی کوئی دلیل نہیں پھر اس میں یہ استبعاد بھی ہے کہ اُس سے جزا بلا عمل کا قائل ہونا لازم آتا ہے جو ظاہر اُدوسری نصوں صحیحہ صریحہ کے مصادم ہے اور اگر اس روایت ثانیہ کی تفصیل ثابت نہ ہو دعبیا کہ حکیم کی روایت کو خطبہ کنز العمال میں ضعیف کہا گیا اور ضعیف بھی ایک جواب ہے اس روایت کی دلالت علی التعذیب کا صیبا اول جواب باعتبار دلالت کے تھا اور اس لئے اللہ اعلم بما کا نوا عا ملین کی یہ تفسیر مسلم نہ ہوگی تو پھر توقف پر محمول کر کے اس کی اقرب التفسیر یہ ہے کہ مدار جزا کا عمل پر ہے اور بلوغ کے بعد جو عیال کرتے وہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ کیا کرتے اور اللہ تعالیٰ اُس کے موافق اُن کو جزا دیتا مگر وہ واقع نہیں ہوا اس لئے اس اسل کے موافق تو نہ یہ مستحق ثواب کے ہیں نہ عذاب کے باقی دوسرے دلائل سے عذاب کا انتفاء ثابت ہے تو اب اس میں توقف رہا کہ آیا اُن کو ثواب ہوگا یا بہائم کی طرح نہ ثواب ہوگا نہ عذاب ہوگا مثلاً مٹی کر دیئے جاوینگے۔ چنانچہ نووی نے اس تفسیر کو اختیار کیا ہے حیث قال بحقیقۃ لفظہ اللہ اعلم بما کا نوا

يعملون لو بلغوا ولم يبلغوا اذ التكليف لا يكون الا بالبلوغ اعم اور یہ توقف اُس وقت فرمایا ہو کہ آپ کو اس کا علم نہ عطا کیا گیا ہو پھر بعد علم توقف نہ رہا ہو اور نجات کی جانب کو متعین فرمایا جیسا روایات آئندہ کا مقتضا ہے فائدہ ثالثہ کے تحت میں مذکور ہے۔

(ضمیمہ مضمون بال) اس مقام کی تحریک کئی روز بعد الودود کی ایک حدیث سے مضمون بالا یعنی جملہ اللہ اعلم بما کانوا عاملین کی عدم دلالت علی التوقف کی تائید صریح مفہوم ہوئی اس لئے اُس کو یہاں ملحق کرتا ہوں۔ وہ حدیث یہ ہے عن عائشة قلت یا رسول اللہ ذرا ری المؤمنین فقال من ابائهم فقلت یا رسول اللہ بلا عمل قال اللہ اعلم بما کانوا عاملین فقلت یا رسول اللہ ذرا ری المشرکین قال من ابائهم فقلت بلا عمل فقال واللہ اعلم بما کانوا عاملین (جمع الفوائد) تائید ظاہر ہے کیونکہ اگر اس جملہ سے توقف مقصود ہوتا تو دونوں جگہ ہم من ابائهم کے جزم کے ساتھ اس کا اجتماع کیسے ہوتا پس معلوم ہوا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ واقعی مدارج اہل کمال تو عمل ہی پر ہے اور بلوغ کے بعد یہ جو عمل کرتے وہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ کیا کرتے اور اللہ تعالیٰ اس کے موافق اُن کو جزا دیتا مگر وہ واقع نہیں ہوا اس لئے اس اصل کی موافق تو یہ نہ مستحق ثواب کے ہیں نہ عذاب کے۔ اور اس لئے ان کی ساتھ کوئی معاملہ جزاً نہ ہوگا بلکہ الحاقاً ہوگا اس لئے دونوں جگہ من ابائهم فرمایا لیکن دوسرے دلائل سے ثابت ہے کہ ملحق باہل الثواب کو تو ثواب ہوتا ہے اور ملحق باہل العذاب کو عذاب نہیں ہوتا گونا گویا ہوں اور نار میں رہنا مستلزم تعذیب نہیں اور جس وقت یہ ارشاد ہوا تھا اس وقت تک یہی حالت تھی اُس کے بعد ان لمحققین باہل العذاب کا جنت میں داخل ہونا معلوم کر دیا گیا۔ اس وقت یہ ارشاد فرمایا۔

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن فی الجنة فقال للنبی فی الجنة والشہید فی الجنة والمولود فی الجنة وللموءودة فی الجنة للبرار عن عمر رضی اللہ عنہما سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن اولاد المشرکین قال هم خدام اهل الجنة للبرار الکبیر والادوسط جمع الفوائد (وهذا التقرير متحمل ولا باول التقرير السابق فی العبارة ایضاً واخره باخره معنی فقط الا احتمال التوقف)

الفائدہ الثالثہ۔ روایت ثالثہ ورابعہ وخامسہ وسادسہ سے جن میں روایت خامسہ کی تحسین اور روایت سادسہ کی تصحیح بھی کی گئی ہے باہم سب روایات میں نہایت سہولت سے تطبیق ہو جاتی ہے۔ روایات توقف میں تو کوئی حکم ہی نہیں فقار نا ملحق اور سادست میں تعارض ہی نہیں جو حاجت تطبیق ہو



بلکہ ناطق قاضی ہے ساکت پر اور روایات دخول نارسے اس طرح تطبیق ہو جائے گی کہ دونوں واقعوں کا زمانہ مختلف ہے اول دخول نارس کا حکم ہوا ہوا اس کا وقوع ہو گیا ہو یا تفصیل الدنای سبق پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے دخول جنت ہو جائے جیسا مؤمنین حضور کی شفاعت سے بعض قبل دخول نارس بعض بعد دخول نارس داخل جنت ہوں گے پھر ان کا درجہ جنت میں بتلادیا گیا کہ اہل الجنت کے خادم ہونگے اور اس کی وجہ بھی فرمادی کہ اعمال نہ ہونے کے سبب ان کو ملوکیت کا درجہ عطا نہیں ہوا تابع ہو کر جنت میں مقیم ہونگے اور دوزخ سے نجات کی وجہ بھی فرمادی کہ وہ اعمال شرکیہ سے بھی منزہ تھے اور میثاق اول پر قائم تھے اور اس تعلیل پر اگر سوال ہو کہ یہ علت تو ذراری مسلمان میں بھی پائی جاتی ہے کہ نہ ان کے پاس اعمال صالحہ ہیں اور نہ معاصی ہیں تو چاہئے کہ وہ بھی اہل جنت کے خدم ہوں جواب یہ ہے کہ اس کا تو مقتضایہ ہی تھا اگر ایک دوسرے مقتضے سے کہ وہ انتساب الی المؤمنین ہے ان کے ساتھ درجات میں بھی ملحق ہوں گے اور اگر روایت ثانیہ ثابت ہو تو یوں کہیں گے کہ ان ذراری کی مختلف جماعت کے ساتھ مختلف معاملہ ہو گا نجات سب میں معاملہ مشترک ہو گا اور غالب یہی ہے اور اگر ان کی ایک جماعت کی تعذیب بھی مان لی جائے جیسا فائدہ ثانیہ کے شروع میں احتمال تعذیب کو علی سبیل التنبہ مان کر جواب دیا گیا ہے تو اخیر روایات کی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ پھر ان کو بھی نجات ہو کر اہل جنت کا خادم بنادیا جاوے گا کیونکہ روایت ثانیہ میں کوئی لفظ تائبہ پر دال نہیں۔ نیز اس جماعت کا محض عصیان و عذر منقول ہے جو موجب دخول نارس ہو سکتا ہے جو خود یا انکار استکبار منقول نہیں جو موجب خلود ہو تو تو قلمیہ کا بھی یہی مقتضایہ ہے کہ اگر شفاعت بھی نہ ہو تب بھی ان کو نجات ہو جائے گی۔

سوال۔ روایت خامسہ حکیم کی ہے جن کی تضعیف کثر العمال کے خطبہ میں کی گئی ہے اس سے مستحکم کیو ہو سکتا ہے۔

جواب۔ یہ حکم اس جگہ ہے جہاں اس کا خلاف ثابت نہ ہو۔ یہاں تحسین دلیل سے ثابت ہے پس ضعف کا حکم نہ کیا جاوے گا خصوص جب کہ روایت سادسہ سے بھی جس کی تصحیح کی گئی ہے متناہد ہو بلکہ اگر کسی روایت کی تحسین و تصحیح بھی نہ ہوتی ہو خود تعدد روایات سے قوت آجاتی ہے خصوص جب تلقی علماء بالقبول بھی ہو تو وہ خود تقویت کا مستقل قرینہ ہے اور یہاں ایسا ہی ہے چنانچہ نووی و عزیزی اور دوسرے علماء نے ان کی نجات کو جمہور علماء کا قول کہلے ہے۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و اعلم۔ تحدیث بالنعمة و فرح بالرحمة

مقام دن روایت ثانیہ سے اشکالات و اعضالات کا اس قدر هجوم ہوا اور اس هجوم سے قلب اس قدر  
مجمع ہجوم و غموم ہوا کہ اُس کے سامنے سخت سے سخت بڑی عقبات اور بحری و رطبات کی کچھ حقیقت نہ تھی  
پریشانی سے باطنی ہلاکت قریب تھی آخر دعا و اتہال میں مشغول ہوا آخر شب میں خدا تعالیٰ کی مدد ظاہر ہوئی  
اور قلب پر علوم کا ورود ہوا جس سے الشرح فیسیب ہوا آج صبح کو یہ سطرین ضبط کیں والحمد للہ علی ما عطا  
مالم اکن اھلال اور چونکہ مضمون میں سورۃ و معنی ایک گونہ امتیاز ہو گیا اس لئے اس کا ایک لقب بھی  
جس میں اشکالات کے میدانوں کے قطع کرنے کی طرف بھی اشارہ ہے تجویز کرتا ہوں۔ غبور البراری فی  
سرور الذراری و صلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد و آلہ و اصحابہ اجمعین۔ سلخ جمادی الآخر

تمت رسالہ عبور البراری

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## رسالہ ظہور العدم بنور القدم

(یعنی اس شعر مشہور کی شرح)

کل ما فی الوجود وہم و خیال او صریا او عکس او ظلال

(جس کا اصطلاحی عنوان مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود ہے)

بعد الحمد والصلوۃ احقر الخلیقہ بل لا شئی فی الحقیقۃ۔ مظہر مدعا ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کے باب میں اکثر  
قائلین کی خلاف حدود کثادہ زبانی اور اکثر منکرین کی خلاف واقعہ گمانی کا منشا مجموعہ ہے دو امر کا۔

ایک اس کو محض مسئلہ کشفیہ سمجھنا اور دوسرا اس کا صرف اُن اہل کشف کے کلام میں تتبع کرنا جو مغلوب الحال  
یا ضیق المقال ہیں اور اس مجموعہ کا اثر غلط فہمی ہونا ظاہر ہے پھر اس غلط فہمی کے ساتھ اگر صاحب کلام سمجھ

حسن ظن ہے تو مسئلہ کے متعلق اور اگر سوء ظن ہے تو صاحب مسئلہ کے متعلق مطلق العنانی لازم ہے اور ان ہی  
دونوں مفسدوں کی اصلاح و انسداد کے لئے علماء معتقدین اہل طریق اور عرفاء اصحاب تحقیق ہمیشہ سعی

رہے علماء کی غایت سعی کا حاصل تو یہ تھا کہ وحدۃ الوجود کو جس میں ملامت زیادہ ہے توجیہ و تاویل کر کے  
وحدۃ الشہود کی طرف کہ اُس میں ملامت کم تھی اور دونوں مسئلہ کے اختلاف کو نزاع لفظی کی طرف راجع

۱۔ ہم ہم بطریق عموم الجاز ۱۲ منہ بعد بعض انطین علی وحدۃ الوجود و بعضاً علی وحدۃ الشہود و بعض علی کلام ۱۲ منہ



کیا جائے اور عرفاء کی تحقیق کا حاصل یہ تھا کہ غلط فہمی کے منشا کو رفع فرمایا جو کہ مجموعہ امرین مذکورین فی السابق  
 یعنی اپنی تقریر سے اس کو واضح فرمادیا کہ دونوں مسئلے علمی اور کلامی ہیں اور دونوں میں اختلاف حقیقی ہے  
 اور وجہ ان کے علمی و کلامی ہونے کی ظاہر ہے کیونکہ حاصل اُن کا تحقیق ارتباط الحوادث بالقدیم ہے اور  
 اُس کا مسئلہ علمیہ و کلامیہ ہونا معلوم ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ اُن مسائل کلامیہ میں سے نہیں جو عقلی  
 محض ہیں کیونکہ مسئلہ الصولیہ کلامیہ و قسم کے ہیں ایک عقلی محض یعنی عقل اُن کے لزوم کے حکم کے لئے کافی  
 ہو جیسے مسئلہ وجود صانع و حدوث عالم و نحو ہما۔ دوسرے عقلی غیر محض یعنی عقل محض اُن کے امکان کا حکم  
 کرتی ہے مگر ثبوت میں نقل کی بھی احتیاج ہوتی ہے جیسے مسئلہ رویت کا کہ عقل اُس کے امکان کا حکم کرتی  
 ہے اور جو فرقے اس کے امتناع کا حکم کرتے ہیں اُن کے مقابلہ میں اس امتناع کی نفی کرتی ہے گورویت  
 کی کُنہ کا ادراک نہ کر سکے کیونکہ امکان کا بلکہ اثبات کا حکم بھی ادراک کُنہ پر موقوف نہیں جیسے علم باری تعالیٰ  
 کا مسئلہ کہ عقل ثابت مگر کُنہ اُس کی غیر معلوم بلکہ خود علم حادث کی کُنہ آج تک قطعاً معلوم نہیں ہوئی کوئی اُسکو  
 مقولہ اضافت سے بتلا رہا ہے کوئی مقولہ انفعال سے کوئی مقولہ کیف بلکہ اقسام علم میں سے جو قسم سب سے  
 اظہر و اہم ہے اُس کی کُنہ تک منفع نہیں ہوئی خود ابصار ہی کی حقیقت کا اختلاف مشہور ہے لیکن تاہم ان کا  
 اثبات بلا نقل متفق علیہ میں العقلا سے جب حکم بالا اثبات تک ادراک کُنہ پر موقوف نہیں تو حکم بالا امکان  
 تو بالاولیٰ ادراک کُنہ پر موقوف نہ ہوگا پس مسئلہ رویت کا باوجود غیر مدرک بالکُنہ ہونے کے عقلی کی وہ قسم  
 ہے کہ امکان اُس کا عقلی اور ثبوت اُس کا نقلی تو ایک قسم عقلی کی ایسی بھی ہوئی پس مسائل کلامیہ و قسم  
 کے ہوئے سو یہ مسئلے وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے بوجہ مدخلیت کشف کے گو قسم اول میں سے تو نہیں  
 لیکن قسم ثانی میں سے ہیں چنانچہ عنقریب آتے ہیں کہ کتب کلامیہ میں مذکور کیوں نہیں سو اُس کی وجہ  
 یہ ہے کہ متکلمین نے بالالتزام صرف اُن مسائل کو لیا ہے جو اول تو قطعی ہوں اور دوسرے کسی فرقہ سے اُس میں  
 کلام ظاہر ہوا ہو گو بعض مسائل غیر قطعیہ بھی تبعاً ذکر میں آگئے جیسے جزو لا یتجزی کا مسئلہ کہ تبعاً مسئلہ حدوث  
 العالم مذکور ہو گیا ہے لیکن التزام قطعیات ہی کا ہے اور یہ مسئلے نہ قطعی ہیں نہ زمانہ تدوین کلام میں ان کا  
 اس طرح ظہور ہوا تھا پس متکلمین کا ان دونوں مسئلوں کو اس عارض خاص سے ذکر نہ کرنا ہمارے اس دعویٰ  
 کے کہ یہ مسائل کلامیہ کی قسم ثانی سے ہیں معارض نہیں۔ رہا یہ کہ یہ قسم ثانی میں سے کس طرح ہیں مسئلہ وجود کو  
 متکلمین نے تو قسم اول میں ذکر کیا ہے سو بات یہ ہے کہ اثبات الوجود للحوادث کی کیفیت متکلمین کے نزدیک

تو عقلی محض ہے اور صوفیہ کے نزدیک مع الاختلاف بنیہم امکاناً عقلی اور وقوفاً کشفی ہے کما ستیضح  
 من تقریرہا اس لئے مسئلہ وجودیہ کے نزدیک قسم اول سے اور صوفیہ کے نزدیک قسم ثانی سے ہے  
 مشکلیں کے مسائل قسم ثانی سے اس کو اتنا فرق ہے کہ انھوں نے نقل میں محض لفظوں کو لیا ہے اور صوفیہ  
 نے کشف کو بھی مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مسئلہ عقلی نہ ہے جس طرح مسئلہ رویت باوجود مدخلیت  
 نص کے عقلی ہے۔ غایت مافی الباب بوجہ اشتنا والی الکشف کے ظنی ہوگا اور ظنیت میں بھی ظنیات  
 اصولیہ سے متزلزل عدم کون الکشف فی شئی من درجات الحجیۃ لیکن احتمال کے ہوتے ہوئے بطلان  
 مسئلہ کا حکم جزئی یا اطلاق اصحاب مسئلہ کا حکم حتمی یہ تو یقیناً غلو اور معلاۃ اولیاء ہوگا جس میں ایذا  
 بحرب اللہ کی وعید وارد ہے۔ البتہ علماء ظاہر نے جو کیفیت ثبوت الوجود للحوادث کی بیان کی ہے  
 اگر وہ قطعی ہوتی تو بیشک صوفیہ پر حکم بالباطل ان صحیح ہو تا لیکن وہ خود قطعی نہیں پس کیفیت ثبوت کے  
 اعتبار سے مسئلہ سب کے نزدیک ظنی رہا اہل ظاہر کے نزدیک قسم اول سے اور اہل باطن کے نزدیک قسم  
 ثانی سے بہر حال عرفانے ان اغلاط کی اس طرح اصلاح فرمائی کہ دونوں مسئلوں کا اپنی تقریر سے کلامی  
 ہونا ظاہر فرمادیا۔ اور ان تقریرات میں سب میں اوضح واقرب بیان حضرت مجدد صاحب کا ہے  
 جس کو اپنی مکتوبات میں ذکر فرمایا ہے مگر چونکہ اُس میں بھی اصطلاحات فن کی مزوج ہو گئی ہیں اس لئے  
 وہ بیان پھر غامض ہی رہا جس جس سے اہل ظاہر متفع نہیں ہو سکتے اس لئے احقر کا دل چاہا کہ اس کے  
 انتفاع کے تمام وسعہ عام ہونے کیلئے اُس کا ملخص جس کا اصل ماخذ مجدد صاحب کے مکتوبات کی جلد دوم کا مکتوب  
 اول ہے درسی اصطلاحات میں لکھ دوں کہ مسئلہ سے اجنبیت مضرہ تو نہ ہے بلکہ اس کو بھی مثل دوسرے  
 مسائل مسکوت عنہا نقل و محتملہ لصحة عقلانی درجۃ الاجمال وغیر مدرکتہ الکنہ فی درجۃ تفصیل کے بلکہ سبب اشتنا  
 الی الکشف کے احتیاطاً اُن سے بھی ادنیٰ درجہ میں قرار دے کر اقل درجہ اولیاء کے حق میں بدزبانی و بد  
 گمانی سے تو بچیں۔ واللہ ولی الوقایۃ + من کل خباوۃ و غواۃ۔

بیان مقصود۔ تمام اہل حق بلکہ جمیع اہل مل سماویہ جو عالم کو حادث بالذات وبالزمان مانتے ہیں اس پر  
 متفق ہیں کہ عالم اول معدوم محض تھا پھر حق تعالیٰ کی ایجاد سے موجود ہوا اس کے بعد کلام اس میں ہر کہ  
 ۱۱ فائدہ قید کیا ہے کہ ظناً ذکرنا مثل دوسرے مسائل ظنیہ کے جائز ہے جیسا علماء اہل حق میں متداول ہے ۱۲ منہ ۱۳ چنانچہ ایک  
 صاحب علم دوست نے اسی مسئلہ کے سمجھنے کیلئے مکتوبات کا ایک مقام دیکھنا شروع کیا دوچار سطریں دیکھ کر یہ کہہ کر رکھ دیا کہ خدا جلنے  
 کیا کچھ رہے ہیں یہ نہیں لگتا مجھ اس واقعہ سے زیادہ حرکت ہوئی اس رسالہ کو لکھنے کی ۱۲ منہ ۱۳ یعنی للنحو اس ۱۲ منہ



وجود کیساتھ متصف ہونے کی کیفیت کیلئے اس کیفیت میں چار قول ہیں ایک علماء ظاہر کا دوسرا بعض حکماء اسلام کا تیسرا قائلین بوحدة الوجود کا جن کے مشہور رئیس شیخ اکبر ہیں گویا جہلاً اس دعوے کا ان سے پہلے بھی بعض بزرگوں سے صدور ہوا ہے جیسا انا الحق و سبحانی کہنے کا واقعہ مشہور ہے لیکن وہ ظہور اجمال بلکہ ابہام کے درجہ سے متجاوز نہ تھا تفصیل اول شیخ ہی سے ظاہر ہوئی۔ چوتھا قائلین بوحدة الشہود کا جن کے امام حضرت مجدد صاحب ہیں مجدد صاحب پہلے معروف دو ہی مذہب تھے۔ ایک پہلا اکثر کا ایک تیسرا اقل کا مگر اس تیسرے مذہب کا رنگ ایسا بگڑ گیا تھا کہ اُس نے کفر و زندقہ کی صورت اختیار کر لی تھی اور علماء کو کشف سے خالی سمجھ کر نادانف سمجھتے تھے اس لئے اُن کے قول کو تسلیم نہ کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت مجدد صاحب کو اس کی اصلاح کا واسطہ بنایا اور ان کو ایک خاص کیفیت مسلکی کشف ہوئی جس کو انھوں نے ظاہر فرمایا اور اُن کے صاحب کشف ہونیکے سبب اُن سے اتنی عزت نہیں کی گئی اور اس طرح اُس زندقہ کی اصلاح ہو گئی گو علماء ظاہر حضرت مجدد صاحب کی بھی موافقت سے اس لئے معذور ہیں کہ اُن کے قول میں بھی نسبت اپنے مذہب کے استبعاد پاتے ہیں اور محتاطین فقیر کے اسی اصل پر عمل ہیں ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ۔ مگر جن کو کشف سے ابہام نہیں رہا وہ بھی بزعم خود اس اصل کے تارک نہیں۔ وکل یعمل علی شاکلته۔

اب میں اُن چاروں کیفیتوں کی تقریر مختصراً اور حتی الامکان سلیس عرض کرتا ہوں۔ مگر تسہیل و توضیح کے لئے اول ایک مثال کی چار کیفیتیں لکھتا ہوں جن سے سب اقوال پر کیفیات انصاف بالوجود کے سمجھنے میں اعانت ہوگی وہ مثال آئینہ کی ہے اور اُس کی چار کیفیتیں متعلق محاذاتہ شمس کے ہیں۔ بیان اُس کا یہ ہے کہ بے قلمی آئینہ یعنی شیشہ جب آفتاب کے مقابل رکھا جاتا ہے اس میں چار کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ نور آفتاب سے منور ہو جاتا ہے اور یہ نور جس سے آئینہ متصف ہو گیا نور آفتاب کا مغائر نہیں وہ ایک ہی نور ہے جو آفتاب کا وصف بالذات ہے اور آئینہ کا وصف بالعرض اور یہی وجہ ہے کہ اگر آئینہ کو آفتاب کے محاذاتہ سے ہٹا لیا جائے تو وہ منور نہیں رہتا دوسری کیفیت یہ کہ وہ حرارت آفتاب سے سخن ہو جاتا ہے اور یہ حرارت جس سے آئینہ متصف ہو گیا حرارت آفتاب سے مغائر ہے کہ وہ حرارت آفتاب سے ہی سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر آفتاب کے محاذاتہ سے ہٹا لیا جائے تب بھی وہ آئینہ سخن آفتاب ہی سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر آفتاب کے محاذاتہ سے ہٹا لیا جائے تب بھی وہ آئینہ سخن

۵ اس قید کا فائدہ رسالہ کے قریب ختم و جہتیمہ و حدة الوجود و حدة الشہود کے ضمن میں مذکور ہے ۱۳ منہ

رہتا ہے۔ تیسری کیفیت یہ کہ قرص آفتاب آئینہ کے اندر منعکس نظر آتا ہے اور دلیل سے محقق ہو چکا ہے کہ  
 اُس میں جو نظر آ رہا ہے وہ نہ عین آفتاب ہے چنانچہ ظاہر ہے اور نہ اُس کی شجہ اور مثال ہے بلکہ محض وہم  
 اور خیال ہے۔ کما صرح بہ فی الحاشیۃ علی المسببی۔ والخیال الذی یری فی المرآۃ دھم محض بفرضہ  
 الوهم لا ھیکلہ علی وجہ الاستقامۃ ومحاذاۃ الصورۃ۔ اور یہی وجہ ہے کہ اگر دیکھنے والا اپنی آنکھ بند  
 کرے تو پھر آئینہ کے اندر کچھ بھی نہیں رہتا اگر اُس میں کوئی شجہ ہوتی تو آنکھ بند کرنے سے معدوم کیوں ہو جاتی  
 اور حقیقت اُس کی یہ ہے کہ جب آئینہ پر شعاع بصری پڑتی ہے تو آئینہ سے ٹکر کر آفتاب کی طرف لوٹتی  
 ہے اور اُس شعاع سے خود آفتاب نظر آتا ہے مگر وہم یوں ہوتا ہے کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز ہے اور واقع  
 میں کچھ بھی نہیں جب حقیقت یہ ہو تو ظاہر ہے کہ جب آنکھ بند ہو نیسے شعاع آئینہ پر نہ پڑے گی تو آفتاب  
 کی طرف بھی وہ نہ لوٹے گی اور آئینہ میں آفتاب کے متخیل ہونے کا مدار یہی انوکھا شعاع کا تھا اس لئے اب  
 اُس میں آفتاب بھی متخیل نہ ہو گا۔ چوتھی کیفیت یہ ہے کہ اُس آئینہ کا سایہ اُس کے مقابلہ میں زمین یا دیوار  
 وغیرہ پر پڑتا ہے اور اس ظل کا وجود نہ تو نور و حرارت کے درجہ میں واقعیت رکھتا ہے اور نہ عکس مری  
 فی المرآۃ کے درجہ میں غیر واقعی ہے بلکہ دونوں کے بین بین ہے نور و حرارت کے اعتبار سے تو ضعیف اور  
 غیر مستقل اور عکس مری کے اعتبار سے قوی اور مستقل۔ پس کیفیت اولیٰ میں نور آئینہ کو عین نور شمس کہیں گے  
 اور کیفیت ثانیہ میں حرارت آئینہ کو مغائر حرارت شمس اور آئینہ کی صفت منظمہ کہیں گے اور کیفیت ثالثہ  
 میں عکس مری کو خیال محض کہیں گے اور اُس کی حقیقت معلوم ہونے کے بعد ایک اعتبار سے اُس کو معدوم  
 محض کہنا بھی صحیح ہو گا اور ایک اعتبار سے عین شمس کہنا بھی صحیح ہو گا اور کیفیت رابعہ میں ظل کو آئینہ کی  
 شجہ اور مثال کہیں گے اور یہ سب احکام ظاہر ہیں۔ جب یہ مثال اور اُس کی کیفیات مختلفہ کے مختلف  
 احکام ذہن میں مرتب ہو گئے تو اب بعونہ تعالیٰ و قوتہ صل مقصود کو بیان کرتا ہوں وہ یہ کہ علماء طحاہ کہتے  
 ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے معدومات کو ان کے ازمنہ میں اپنی قدرت و ارادہ سے وجود حادث کیساتھ متصف  
 کر دیا اور مراد استقلال سے عدم افتقار الی الموجد و ثناء و بقاء نہیں ہے کہ یہ تو خواص واجبہ ہے  
 بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ وجود حادث نہ کسی موجود کا عین ہے نہ اُس کا ظل۔ پس اس وجود سے وہ معدومات  
 موجودات حقیقتہ ہو گئے اور یہ وجود واجب اور ممکن دونوں پر مقول بالتشکیک ہے واجب تعالیٰ پر  
 بالاولیۃ والا دلولیۃ اور ممکن پر بالاولیۃ والا دلولیۃ۔ پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کیساتھ



ایسا ہے جیسا مثال بالا میں آئینہ کا انصاف حرارت و سخونیت کیساتھ کہ انصاف تو حقیقی مگر آفتاب کا  
منفقہ اور حرارت آفتاب کا مغائر۔ پس اُن کے نزدیک وجود بھی کلی ہے اور موجود بھی کلی اور بعض حکماء  
اسلامیوں کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے مہیات ممکنہ کو موجود کرنا چاہا تو اُن کو اپنے وجود کیساتھ جو  
اس کی ذات کیساتھ قائم ہے ایک خاص نسبت جس کی کنہ معلوم نہیں عطا فرمادی اور کوئی جداگانہ وجود  
اُن کو نہیں دیا پس وہ مہیات اس نسبت کے سبب متصف بالوجود ہو گئیں۔ پس ان کے نزدیک ممکنات  
کا انصاف وجود کیساتھ ایسا ہے جیسا مثال بالا میں آئینہ کا انصاف نور کیساتھ کہ وہ نور جزئی حقیقی ہے  
جس کے ساتھ آفتاب موصوف بالذات ہے اور آئینہ موصوف بالعرض۔ پس نور جزئی حقیقی ہے اور منور  
کلی اسی طرح یہ لوگ وجود کو جزئی حقیقی کہتے ہیں اور موجود کو کلی اور گو اس نسبت کی کنہ معلوم نہیں مگر دلیل  
کی ضرورت سے اُس کے قائل ہو گئے۔ فاضل میبذی نے اس مذہب کو شرح ہدایۃ الحکمتہ کی فصل فی  
ان الواجب لذاته لا یشارکہ الممکنات فی وجودہ میں اول مذہب مشہور حکماء کا لیس بالوجود المطلق  
طبعیۃ نوعیۃ مقولاً علی وجودہ عین الذات ووجودات الممکنات بل هو مقول علیھا قولاً عرضیاً  
بالتشکیک ذکر کر کے اس عبارت سے نقل کیا ہے وقال بعض المحققین المقولۃ من الحکماء المحققین۔ یہ  
مذہب تھے علماء و حکماء اسلام کے اور اہل کشف اپنے کشف اور ذوق کی بنا پر ممکنات سے وجود کی  
مطلقاً نفی کرتے ہیں پھر دعویٰ کشف میں تو صرف اُن کے قول ہی کی تصریح کی جاتی ہے باقی ذوق کی انھوں نے  
یہ تقریر کی ہے کہ وجود اصل ہے تمام خیرات و کمالات کی جس طرح عدم اصل ہے تمام شرور و نقائص کی اور  
تمام خیرات و کمالات راجع ہیں حق جل سلطانہ کی طرف تو اُن سب کی اصل یعنی وجود بھی خاص حق تعالیٰ کی ہی  
صفت ہوگا۔ ممکن کیلئے وجود ثابت کرنا ایک درجہ میں تشریک ہے ممکنات کی واجب تعالیٰ کیساتھ گو علماء  
کے پاس اس کا جواب ظاہر ہے کہ جب وجود و توابع وجود حق تعالیٰ کیلئے بالذات و علی وجہ الکمال ثابت  
ہیں اور ممکنات کے لئے بالعرض و علی توجہ لنقص تو اس میں تشریک کیا ہوئی مگر صوفیہ اپنے اس دعویٰ میں  
ذوق کا دعویٰ کرتے ہیں اس لئے اس میں ان سے منازعت نہیں ہو سکتی اور یہ ذوق کسی دلیل قطعی عقلی  
یا نقلی کا مصادم بھی نہیں اس لئے اُن کو اس کے قائل ہونے کی گنجائش ہے۔ عقلی کیساتھ تو عدم مصادمت  
ظاہر ہے چنانچہ خود بعض حکماء اس انصاف بالوجود کی دلیل عقلی سے نفی کرتے ہیں کہما نقلتہ عن الفاضل  
المبینی۔ اور گو اُن کی دلیل کے بعض مقدمات متکلفیہ بھی ہیں مگر مسئلہ کا عقل سے غیر مصادم ہونا تو ثابت

ہو گیا۔ اور نقلی کیساتھ عدم مصادمت کی وجہ یہ ہے کہ نقل ایسی تدقیقات سے تعرض نہیں کرتی وہ احکام وجود کا اثبات کرتی ہے اور وہ احکام جیسا انصاف حقیقی میں صادق ہیں اسی طرح انصاف مجازی میں بھی اور اس کا کسی کو انکار نہیں تو نقل بھی اس کے مصادم نہ ہوئی۔ پس ان کے نزدیک وجود صرف حضرت حق سبحانہ کیلئے ثابت ہے اور ممکنات کو موجود کہتے ہیں نہ بایں معنی کہ وجود ان کی صفت ہے بلکہ بایں معنی کہ وجود سے ان کو ایک گو نہ تلبس ہے جس کی کنہ تو معلوم نہیں لیکن اُس کے بعض وجوہ و احکام معلوم ہوئے ہیں جن کو مختلف طور پر بیان بھی کیا گیا ہے۔ کما سیاتی فی تقریر وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود اور محض کنہ معلوم نہ ہونے سے جو اشکالات وارد ہو سکتے ہیں اُس سے تو متکلمین بھی محفوظ انہیں چنانچہ سلالہ سیاد بالاختیار پر فلاسفہ نے اُن پر سخت سخت اشکالات کئے ہیں مگر جب انھوں نے جواب دیدیئے تو اُن کو کوئی ضرر نہیں ہوا اسبطل طرح صوفیہ نے بھی اشکالات کا جواب دیدیا ہے کما سیاتی نبذ منہ۔ یہ ہے مذہب صوفیہ کا قاطبہ جس میں سب صوفیہ متفق ہیں اور نفی تعدد وجود میں صوفیہ کے ساتھ بعض حکماء بھی شریک ہیں کما صر الفان بعض المحققین۔ اب آگے دو مذہب پر مختلف ہو گئے۔ ایک مذہب ہے شیخ اکبر کا دوسرا حضرت مجدد صاحب کا پس شیخ اکبر یوں کہتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ذات حق تھی جس میں دو مرتبے تھے ایک ذات مع اپنے اسماء و صفات کے۔ دوسرے ان اسماء و صفات میں سے علم کا ایک مرتبہ یعنی تمام کائنات و جوہ و احوال کا علم تفصیلی جس کو اعیان ثابۃ کہتے ہیں اور ہر چند کہ یہ اعیان ثابۃ جو کہ مرتبہ ہے علم الہی کا اُن ہی اسماء و صفات میں داخل ہے مگر اس میں دو حیثیتیں ہیں ایک اُس کی صفت علم ہونے کی جس کے ساتھ ذات حق متصف ہو جو منشا ہے صدق قضیہ ہو عالم کا دوسری حیثیت اُس کی معلوم یعنی متعلق علم ہونے کی۔ پہلی حیثیت سے اُس کو موجود معنی یعنی موجود خارجی کہتے ہیں۔ دوسری حیثیت سے اُس کو موجود علمی کہتے ہیں جیسا علم حادث میں صورۃ موجود فی الذہن میں دو حیثیتیں ہوتی ہیں ایک حیثیت الکثاف بالعوارض الذہنیہ کی یعنی یہ کہ وہ ذہن کیساتھ قائم ہے اور ذہن اُس کے ساتھ متصف ہو اس اعتبار سے وہ صفت علم اور موجود فی الخارج ہے دوسری حیثیت نفس صورۃ یعنی یہ کہ وہ علم کا متعلق ہے اس اعتبار سے وہ معلوم اور موجود فی الذہن ہے اسی طرح اعیان دوسری حیثیت سے موجود فی العلم کہلاتے ہیں موجود فی الخارج نہیں کہلاتے اور یہ شبہ نہ کیا جائے کہ جب یہ موجودات علمیہ علم الہی میں موجود ہیں اور علم الہی خارج میں موجود ہے تو یہ موجودات علمیہ بھی بواسطہ خارج میں موجود ہوئے۔ جواب یہ ہے کہ موجود خارجی سے مراد موجود



خارجی اصطلاحی ہے یعنی جو خارج میں بلا واسطہ موجود ہو اور جو شے بواسطہ علم موجود فی الخارج کے موجود ہو وہ موجود خارجی نہیں بلکہ واجب میں تو موجود علمی کہلاتی ہے اور ممکن میں موجود ذہنی در نہ اگر موجود خارجی عام ہو تو موجودات ذہنیہ کو بھی شامل ہو جائے گا اور قسم کا قسم ہونا لازم آئے گا وھو باطل یہ جواب ہو گیا شبہ کا پس یہ اعیان ثابتہ پہلی حیثیت سے اسما و صفات میں داخل ہیں جو کہ خارج بالمعنی المذكور میں داخل اور ایک مرتبہ ہے موجود کا اور دوسری حیثیت سے صفت علم کے مغائر ہو کر دو تغائر اعتباری ہی ہیں ذات و صفات کی قسم ہو کر خارج بالمعنی المذكور سے خارج اور دوسرا مرتبہ ہے موجود کا یعنی موجود علمی بغرض اس طرح سے قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات تھی جس میں دو اعتبار سے دو مرتبے تھے ایک موجود علمی یعنی ذات مع اسما و صفات کہ موجود خارجی اسی میں منحصر ہے اور اُس کو ظاہر وجود سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے وجود سے تو اس لئے کہ ان صوفیہ کے نزدیک وجود عین ذات ہے اور ظاہر بمقابلہ مرتبہ آئینہ کے کہ اس کے وجود علمی کی بنا پر اُس میں ایک گونہ بطون ہے چنانچہ اس پر وجود خارجی اصطلاحی کا حکم نہیں کیا جاتا پس ایک مرتبہ تو اُس موجود حقیقی کا یہ تھا۔ دوسرا مرتبہ موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ۔ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو عدم محض سے نکالنا چاہا تو اپنے ارادہ سے اس موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر باختلاف مراتب تجلی یعنی ظہور و تنزلات کہلاتے ہیں تجلی و منعکس فرمایا۔ تو اس سے ظاہر وجود میں ان اعیان ثابتہ کے عکوس اس طرح ظاہر ہو گئے کہ نہ ان عکوس کو وجود خارجی حاصل ہوا اور نہ ظاہر وجود میں انھوں نے حلول کیا۔ محض ایک طرح کا وجود تجلی حاصل ہو گیا مگر سرسری نظر میں وہ وجود خارجی سمجھا جانے لگا پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کے ساتھ ایسا آئینہ کی مثال بالا میں عکس قرص کا اتصاف وجود کیساتھ کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز واقعی اور موجود ہو جو خارجی نہیں شعاع بصری کے ٹکرانے سے وہی اصل جسم نظر آتا ہے جو اس کے محاذی ہے اور آئینہ کے اندر وہ نہ بعینہ ہے نہ بمثالہ اور اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہو گا کہ عکس مرنی فی المرآۃ فی نفسہ ہم و خیال محض ہو اُس کا کوئی مستقل وجود نہیں اور حقیقت اُس کی وہی جسم محاذی ہے اسی طرح یہ حضرات کہتے ہیں کہ ظاہر وجود پر اعیان ثابتہ کو تجلی فرمانے سے اُس میں جو عکوس و نقوش محسوس ہونے لگے انکے نفسہ کوئی مستقل وجود نہیں خیالات محض ہیں کہ باوجود غیر موجود ہونے کے موجود معلوم ہونے لگے اور حقیقت انکی وہی اعیان ثابتہ ہیں یہ تحقیق ہے وجودیہ کے اس قول کی کہ عالم بتمامہ عبارت ہو اسما و صفات جنھوں نے

۷۵ یہاں ایک حاشیہ ہے ملاحظہ فرمائیے کہ کتاب ۱۲ کے صفحہ ۱۱ سے شروع ہے ۱۲ شمیر علی صنی منہ

مرتبہ علم میں متاثر پیدا کر لیا ہے اور آئینہ ظاہر وجود میں ایک قسم کا ظہور تخیلی پیدا کر لیا ہے اور اس قول کی کہ اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بوجہ نہیں پائی اور اس قول کی کہ اس ظہور میں عالم کو ظاہر وجود سے نہ اتحاد کا علاقہ ہے نہ حلول کا پس وہ حضرات صرف وحدۃ کے قائل ہیں کہ بجز ذات واحد کے کسی کو وجود مستقل حاصل نہیں محض خیالی وجود ہے اتحاد کے قائل نہیں کہ عالم موجود ہو پھر ذات حق کیساتھ وجود میں متحد ہو اور اس سے حلول کی بھی نفی ہو گئی کیونکہ حلول میں حال اور محل دونوں موجود ہوتے ہیں پھر ان میں ایک نوع کا اتحاد ہو جاتا ہے یہ حقیقت وجودیہ کے مذہب کی اور اسی کو وہ دو عبارتوں سے تعبیر کر دیتے ہیں کبھی تو اس طرح سے کہ عالم بالکل معدوم ہے جیسے صورتہ تخیلہ فی المرآۃ کو معدوم محض یعنی باعتبار وجود مستقل کے کہنا بھی صحیح ہے اور کبھی اس طرح کہ عالم عین حق ہے جیسے صورتہ مذکورہ کو عین جسم محاذی بایں معنی کہ شعاع نے اسی کو ادراک کیلئے کہنا بھی صحیح ہے۔ اب اس مذہب پر اس کی حقیقت کے درجہ میں تو کوئی اشکال نہیں رہا البتہ بعض استبعادات برنگ شبہات باقی رہ گئے اُن کو مع جواب کے عرض کرتا ہوں۔

شبہ اول۔ اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر تخیلی فرمانیکے کیا معنی ہیں۔ جواب خود بعض عقلیات میں عقلاء دلیل کی ضرورت ایک حکم کے قائل ہوتے ہیں اور تحقیق حقیقت کے وقت اُس کے ادراک سے عذر کرتے ہیں میبذی سے حکماء کا قول جو اوپر نقل کیا گیا ہے اُس کے اخیر میں تصریح ہے وتلك النسبة على وجه مختلفه وانحاء شتى يتعدى لاطلاع على ما هيها تھا اھ اور کشف میں تو اس کہنے کا زیادہ حق ہے کیونکہ وہ عقل سے اور بھی البعد ہوتا ہے حتیٰ کہ فلاسفہ باوجود اتنے طویل و عریض دعویٰ تحقیق کے ایسے مسائل میں صاف کہتے ہیں وھذا ظہور راء طور العقل لا یدرکہ الا اصحاب القوة القدسیۃ۔ لیکن تاہم تعلیل استبعاد کو لئے عرض کرتا ہوں کہ تخیل کے معنی ظہور کے ہیں پس اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر تخیلی فرمانیکے یہ معنی ہوں گے کہ اس پر اُن کو ظاہر فرما دیا۔ رہا یہ کہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علم تفصیلی کا پہلے بھی ظاہر وجود پر یعنی ذات حق پر ظاہر تھے چنانچہ کوئی علم بھی ذات حق پر مخفی نہیں۔ پھر ظاہر کا اظہار چہ معنی۔ سو اُس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ مطلق ظہور مراد نہیں بلکہ وہ ظہور جس سے وہ اعیان وجود تخیلی کیساتھ موصوف ہو جاویں سو چونکہ اہل حق کے نزدیک حق تعالیٰ علت موجبہ نہیں فاعل مختار ہے اس لئے باوجودیکہ پہلے سے اعیان ثابتہ بھی موجود اور ظاہر وجود بھی موجود اور وہ اعیان اس ظاہر وجود پر ظاہر بھی مگر چونکہ اس خاص ظہور کا جس کا اثر وجود تخیلی ہو ارادہ فرمایا تھا یہ ظہور خاص نہیں ہوا تھا جب اُس کا ارادہ فرمایا وہ خاص ظہور بھی ہو گیا اور اس سے علم میں کوئی تغیر نہیں ہوا



لیکن خود اس ظہور میں تغیر اضافی ہوا یعنی اول اُس کے متعلق یہ علم تھا کہ ہم نفع اب یہ علم ہوا کہ قد وقع لان العلم لا يخاف المعلومات سوى تغیر معلوم میں ہے علم میں نہیں۔ مفسرین نے ليعلم الله کی تفسیر میں اس کو علم ظہور سے تعبیر فرمایا ہے اسی ظہور کو عارف جامی نے شاعرانہ رنگ میں اس طرح ذکر کیا ہے ۵

بود اعیان جہاں بے چند و چوں زانتیاز علمی و عینی مصون  
ناگہان در جنبش آمد بحر جود جملہ را در خود ز خود بان خود نمود

شبه ثانیہ۔ جب تمام عالم کا وجود محض خیالی ہے تو خیال کے مرتفع ہونے سے معدوم ہو جانا چاہیو اسی طرح وجود خیالی پر احکام تکلیفیہ کیسے اور اُس پر عذاب و ثواب چہ معنی۔

جواب۔ خیال کے درجات میں تفاوت یہ بھی فاعل مختار کے اختیار میں ہے خود اُس نے ایک خیال تو ایسا پیدا کیا کہ رفع خیال سے اُس کا وجود مرتفع ہو جائے۔ اور ایک خیال ایسا پیدا کیا کہ رفع خیال سے وہ مرتفع نہ ہو پس عالم کا وجود خیالی اُسی دوسری قسم کا پیدا فرمایا اس لئے احکام و جزاؤں کوئی اشکال نہیں۔

شبه ثالثہ۔ جب عالم کی حقیقت اعیان ثابتہ ہے اور وہ مراتب و جوبیہ سے ایک مرتبہ ہو جیسا اوپر ذکر ہوا کہ وہ بھی اسماء و صفات میں داخل ہے اور مراتب و جوبیہ تمام نقائص سے منزہ ہیں تو عالم میں جو کہ عکس اور ظہور ہے اس مرتبہ کا شمر و نقص کہاں سے آیا۔ جواب وہ کہتے ہیں کہ کسی چیز میں کوئی شر اور نقص ذاتی نہیں فالوجود خیر کل جس میں کوئی شر و نقص ہے نسبی اور اضافی ہے سانپ کا زہر انسان کیلئے شر ہے مگر خود سانپ کے لئے قوام حیات ہے۔ دھکنا

شبه رابع۔ اعیان ثابتہ کی حقیقت علم تفصیلی ہے پس اس کی تجلی سے عالم میں صرف علم کا ظہور ہونا چاہیے دوسرے کمالات کا ظہور کیسے ہوا۔ جواب چونکہ اعیان ثابتہ تمام معلومات پر مشتمل ہیں اُن میں دوسرے کمالات واجبہ بھی ہیں۔ اعیان ثابتہ کی تجلی اس طرح فرمائی گئی کہ اُس کے ضمن میں دوسرے کمالات کی بھی تجلی ہو گئی۔

شبه خامسہ۔ شیخ کا مذہب مشہور ہے کہ اسماء و صفات باہم بھی اور ذات کی ساتھ بھی عینیت رکھتی ہیں اور تجلی علیہ میں تغائر ضروری ہے پھر یہ تجلی کیسے ہوئی۔ جواب اول تو شیخ سے اس مسئلہ کی نقل محل کلام ہو اور اگر ہو بھی تو اُن کا ایسی عینیت کا قائل ہونا ثابت نہیں جیسی عینیت کے فلاسفہ قائل ہیں کہ حقیقت

اُس کی نفی صفات ہے جس سے وہ اس لئے متحاشی نہیں کہ ذات حق کو علت موجبہ مانتے ہیں اور واحد سے زیادہ  
 کامعدر نہیں مانتے اور باوجود اس اتحاد بالذات کے جس تغائر اعتباری کے وہ قائل ہیں چنانچہ ذات واجب  
 کو باوجود اتحاد کے ایک اعتبار سے وہ عاقل کہتے ہیں اور ایک اعتبار سے معقول اور ایک اعتبار سے عقل  
 چنانچہ مشہور ہے وہ تغائر اعتباری معتبر نہیں کیونکہ معتبر وہ تغائر اعتباری ہے جہاں وحدۃ ذات کیساتھ  
 جو حیثیت تغائر کی ہے وہ ایسی ہو کہ اُس کا تحقق متغائرین کے صدق پر مقدم ہو جیسے اپنے نفس کو معالجتا  
 نفسانیہ ہیں۔ معالج اور معالج کا تغائر ہے اور وہ تغائر اعتباری معتبر نہیں۔ جہاں حیثیت تغائر کا تحقق  
 متغائرین کے صدق سے متاخر ہو اور فلاسفہ ذات واجب میں تغائر اعتباری بالمعنی الاول کے منکر ہیں۔  
 چنانچہ میرزا ہدے حواشی رسالہ قطبیہ میں اُن سے تصریحاً نقل کیا ہے ان معنی حنیفہ صفات الواجب مع ان  
 هناك اتحاد المحض وان المحیثۃ فی قولہم ذاتہ تعالیٰ من حیث انھا مبداء الانکشاف علم ومن حیث انھا  
 مبداء الآثار قدرة المحیثۃ المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا المحیثۃ المتقدمة علی مبداء قہما  
 حیثیت الکثرة فی بوجہ ما۔ اور اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا ہے ان الامر فیما نحن فیہ لیس کافی للمعالج  
 والمعالج حیث یوحد فی الاول حیثیۃ القوة الفعلیۃ وفي الثانی حیثیۃ القوة الانفعالیۃ فالعقل المعقول  
 والعقل یعنی الحاضر عند الذات المجردة مھمنا امر واحد ولیس ینھما تغائر اصلا ولوبا لا اعتبار لہم اور یہاں  
 تجلی تجلی علیہ میں باوجود اتحاد بالذات کے تغائر اعتباری بالمعنی الاول کا انکار ان حضرات سے کہیں ثابت نہیں  
 اور یہ تغائر ان احکام کیلئے کافی ہے البتہ جس تغائر کے متکلمین قائل ہیں کہ صفات کو ذاتاً متحد نہیں کہتے بلکہ زائد  
 علی الذات مانتے ہیں مگر فی الواقعیت کو لزوم کا بھی حکم کرتے ہیں اور گواہ کے سبب غیرت کا اطلاق نہیں کرتے  
 صوفیہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ فلاسفہ تغائر اعتباری کے بھی نافی ہیں اور متکلمین تغائر بالذات کو بھی  
 قائل ہیں۔ اور صوفیہ اتحاد بالذات و تغائر بالا اعتبار کے قائل ہیں اور امتا تغائر تجلی احد ہما علی الآخر کے  
 لئے کافی ہے۔ یہ ہے حاصل مذہب وجودیہ کا جس سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ منجملہ سایل علیہ کے یہ بھی ایک  
 علمی مسئلہ ہے گو مستند اُس کا کشف ہو جس کو مقدمہ میں شرح و بسط کیساتھ بیان کر چکا ہوں لیکن مکن ہے کہ  
 کبھی کسی علمی مسئلہ کے کشف اضطراری یا اُس کے مراقبہ و استحضار اختیاری سے کسی کیفیت یا حال کا ایسا غلبہ ہو جائے  
 کہ اُس مسئلہ کا اظہار بلا اختیار ایسے عنوان سے ہو جائے کہ وہ عنوان اُس مسئلہ کے تمام جوانب کے احاطہ کیلئے کافی  
 نہ ہو اور اس ناتمام عبارت کے سبب معین کو غلط فہمی پیدا ہو جائے پس اس مسئلہ میں جو موہم عبارات بعض



اقوال میں پائی جاتی ہیں مثلاً اُس کا یہ ہے سُوْحْنِ طِن کا مقتضایہ ہے کہ اگر فن میں مہارت ہو تو اُس کو حقیقت کی طرف راجع کر لے ورنہ سکوت اختیار کرے اور مسائل تصوف ہی کی کیا تخصیص ہے واقعات یومیہ میں بھی کسی عارض سے کبھی ایسا غلبہ ہو جاتا ہے کہ ایک طرف مشغول ہو جانے سے دوسری جانب ذہول ہو جاتا ہے کما فی المشکوٰۃ عن عثمان قال ان رجلاً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین توفی حزناً علیہ حتی کاد بعضهم یوسوس قال عثمان فکنتم منهم فینا انا جالس مع علی بن ابی طالب وعلی بن ابی طالب فاشترکوا فی البکاء ثم اقبلوا حتی سئلوا علیاً عن قولہ قال ابو بکر صدیق عثمان قد شغلک امر فقلت اجل الحدیث رواہ احمد۔

دیکھئے حضرت عثمان کو حضرت عمرؓ کے سلام کی خبر نہ ہوئی جس کا جواب دینا واجب تھا اگر فرح یا غضب کے غلبہ میں ایسا ہو جاتا ہے کبھی ذہن قابو میں نہیں رہتا کبھی زبان قابو میں نہیں رہتی اسی طرح اگر حال باطنی کی مغلوب کو تکلم کے وقت خصوص جب کہ وہ بھی اضطراب ہو عبارت کے تمام جواب کا احاطہ نہ ہے تو کیا مستبعد ہے اُس کو معذور سمجھنا چاہئے۔ رہا یہ کہ بعد افاقہ کے اُس کی اصلاح کر دینا چاہئے تھا تاکہ گمراہی نہ پھیلتی جواب یہ ہے کہ اُس پر مطلع صرف خواص ہوتے تھے اور وہ حقیقت کو سمجھتے تھے کتابیں بھی خواص ہی کے لئے لکھی جاتی ہیں تاکہ وہ اپنے واردات کو اُن پر منطبق کر کے اُن کی صحت و فساد کا اندازہ کر سکیں اُن ہی بزرگوں کو ان مطلع کی جو کہ ہر خفی و ظاہر مضامین کے لئے مطلع ہو گئے کیا خبر تھی پھر اس پر بھی انھوں نے غیر اہل کیلئے یہ فتویٰ دیا محرم النظر فی کتبنا اس سے زیادہ کیا کرتے۔ اب حضرت مجدد صاحب کے مشرب کا بیان کرنا باقی رہ گیا۔ سو اس میں توشیح اکبر کیساتھ وہ بھی متفق ہیں کہ جو حقیقی کی عالم سے نفی کرتے ہیں جیسا اوپر بیان ہو چکا ہے صرف اثبات وجود غیر حقیقی ممکنات کی کیفیت میں ان سے مختلف ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ قبل خلق عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات حق تھی مع اپنے جمیع اسماء و صفات کے اور ان اسماء و صفات کے علاوہ مرتبہ عدم میں کچھ حقائق اعتبار یہ تھے یعنی اُن اسماء و صفات کے مقابل مفہومات جو ذات حق میں محسوس ہیں جیسے علم کے مقابل جہل اور قدرت کے مقابلہ میں عجز و علی ہذا پس یہ دو چیزیں ہوئیں ایک کمالات کہ وہ وجودات ہیں اور دوسرے نقائص کہ وہ عدمات ہیں جب حق تعالیٰ نے عالم کو ظاہر کرنا چاہا ان کمالات کو ان عدمات پر تجلی فرمایا ان عدمات میں اُن کمالات کی صورت منعکس ہو گئی اور اس انعکاس سے ایسے حقائق ظاہر ہو گئے کہ اُن کا مادہ تو یہ عدمات ہیں اور اُن کی صورت یہ علوس ہیں اور یہی حقائق ماہیات ہیں ممکنات کے اور چونکہ یہ عدمات بوجہ نقائص ہونے کے عین نہیں ہیں اسماء و صفات کے جیسا عین ثابتہ ان کے عین تھے

اور بوجہ اُن میں انعکاس کمالات کے عداوت محضہ بھی نہیں ہے لہذا اُن کا وجود نہ حقیقی ہے کا انحصار الوجود  
 (حقیقی فی الحق) سبحانہ و تعالیٰ اور نہ خیالی محض ہیں کماکان فی مذہب الوجودیہ ورنہ عنینیت نقائص کی  
 کمالات کیساتھ لازم آئے گی ہفت را اور وجودیہ پر یہ لازم نہ آیا تھا صرف اُن کے نزدیک عنینیت کمالات  
 ظاہر وجود کیساتھ لازم آتی تھی کیونکہ وجود خیالی کوئی چیز نہ تھا ولا یحضر ورفیہ پس ان عداوت کا وجود  
 جب نہ حقیقی ہے نہ خیالی تو دونوں کے بین بین ہے اس کو وجود ظلی کہتے ہیں ظل کی یہی شان ہوتی ہے کہ  
 ذی ظل کے غائب ہونے سے تو غائب ہو جائے مگر شعاع بصری کے بند ہونے سے وہ معدوم نہیں ہوتا  
 پس اُن کے نزدیک یہ وجود ظلی مثال بالا میں اُس آئینہ کے سایہ کے مشابہ ہے جو دھوپ میں ظاہر ہوتا ہی  
 کہ حقیقت اُس کی عدم نور ہے اور یہ خاص شکل و صورت مربع یا مدور وغیرہ احاطہ نور سے پیدا ہوتی ہے  
 کیونکہ اگر وہاں دھوپ نہ ہو تو یہ شکل خاص پیدا نہ ہو عجب نہیں یہی تصرف فی عدم محل ہو مولانا رومی  
 کے کلام کا ۵

پس خزانہ صنع حق باشد عدم کہ برآورد و عطا ہا و مبدم  
 مبدع آمد حق و مبدع آن بود کہ برآورد فرج بے اصل و سند  
 د دفتر نیم قبیل سرخی مثال عالم نیست بہت نما و عالم نیست نما

اور یہ حمل اگر صحیح ہو کہ ہو تو وحدۃ الشہود کے اجمالی قول کو بھی مجدد صاحب متقدم کہنا صحیح ہوگا جیسا وحدۃ  
 الوجود کے اجمالی قول کا شیخ اکبر سے متقدم ہونا اور پر بیان مقصود کے شروع میں مذکور ہوا ہے یہ حال ہے  
 مجدد صاحب کے مشرب کا جس کا لقب وحدۃ الشہود ہے اور حقیقت اس کی بھی وحدۃ الوجود ہی ہے کیونکہ  
 اوپر معلوم ہو چکا کہ ان کے نزدیک بھی وجود حقیقی واحد ہی ہے جیسا شیخ اکبر کے نزدیک تھا صرف فرق یہ ہی  
 کہ شیخ اکبر وجود ظلی کی نفی کرتے ہیں اور مجدد صاحب اُس کا اثبات کرتے ہیں۔ پس اصطلاح میں وحدۃ الوجود  
 کے معنی یہ ہوئے کہ اثبات وحدۃ الوجود مع نفی الوجود الظلی اور ظاہر ہے کہ مجدد صاحب اس کے قائل  
 نہیں اس لئے اُن کے مشرب کا لقب وحدۃ الوجود نہیں ہوا باقی وحدۃ الشہود سے ملقب ہونے کی وجہ  
 سودہ یہ ہے کہ مجدد صاحب نے شیخ اکبر کا عذر یہ فرمایا ہے کہ اُن کو غلبہ نور وجود سے وجود ظلی شہود نہیں ہوا۔  
 صرف وجود واحد ہی شہود ہوا جیسا بے قلعی کے آئینہ کا ظل جو کہ بوجہ اس میں سے دھوپ چھنے کا کامل طور  
 سے مستبین نہیں ہوتا بعض اوقات ضعیف البصر کو محسوس نہیں ہوتا بلکہ صرف محیط و موزج دھوپ ہی



اس کو نظر آتی ہے (اور یہی تطبیق مثال سبب ہے مثال بالا میں غیر قلعی دار آئینہ کے فرض کرنے کا) سو چونکہ  
مجدد صاحب شیخ کے دعوے وحدۃ الوجود بالمعنی المذكور کی اس حقیقت کے کہ وہ وحدۃ الشہود ہے کاشف  
ہوئے اس کشف حقیقت کی مناسبت ان کے مشرب کالقب وحدۃ الشہود ہو یا میں معنی کہ وحدۃ الوجود  
مشہور کی حقیقت وحدۃ الشہود سے انھوں نے ظاہر فرمائی پس گویا شیخ اکبر حقیقت مسئلہ کی وحدۃ الوجود  
سمجھے اور مجدد صاحب اسی مسئلہ کی حقیقت وحدۃ الشہود سمجھے۔ نیز شیخ وجود عالم کی نفی کرتے ہیں اس لئے  
صرف وجود حق کا مشاہدہ کرتے ہیں اور مجدد صاحب عالم کے لئے وجود ظلی کا اثبات کرتے ہیں مگر باوجود  
اس کے اُس کا مشاہدہ نہیں کرتے صرف وجود حق ہی کا مشاہدہ کرتے ہیں جیسے دن میں ستاروں کا مشاہدہ  
نہیں ہوتا باوجودیکہ ستارے موجود ہیں اور موجود سمجھے بھی جاتے ہیں (کلا الوجہین ماخوذ من المکتوبات)  
یہ وجہ ہے تسمیہ اصطلاحیہ میں فرق کی ورنہ لغوی معنی وحدۃ الوجود کے قائل ہونے میں دونوں حضرات شریک  
ہیں جیسا اوپر ظاہر ہو چکا کہ وہ بھی وجود کو جزئی حقیقی کہتے ہیں پس چار مذہب ہیں سے تین مذہب اس  
دعوے میں متفق ہیں صرف علماء ظاہر وجود کو کلی مشکک اور اس کے مصداق کو متعدد مانتے ہیں اور مجدد صاحب  
کے مشرب پر اکثر وہ استبعادات بھی وارد نہیں ہوتے جو وجود پر وارد ہوتے تھے اگرچہ اُن سے بھی مدفع  
ہو گئے تھے مگر اُن پر وارد ہی نہیں ہوتے۔ مثلاً شبہ ثانیہ اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ اُن کے نزدیک  
وجود عالم کا خیالی نہیں بلکہ ظلی ہے جو کہ قسم ہے وجود نفس لامری کی اور مثلاً شبہ ثالثہ اس لئے وارد  
نہیں ہوتا کہ ضرورتاً نقص کو عدمات سے ناشی مان لیا جائے گا اور مثلاً شبہ رابع اس لئے وارد نہیں  
ہوتا کہ وہ جمیع کمالات کی مستقلال تجلی کے قائل ہیں اور مثلاً شبہ خامسہ اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ اُن کے  
نزدیک تجلی متجلی علیہ میں عنایت کا احتمال ہی نہیں البتہ شبہ اولی یعنی عدمات پر اسما و صفات کی  
تجلی فرمائی کی حقیقت کا سوال یہاں بھی واقع ہو سکتا ہے اجمالاً بھی اور اُس کا جواب وہی ہے جو  
وہاں اجمالاً لکھا گیا تھا اور تفصیلاً بھی جس کا جواب وہاں کے تفصیلی جواب کے اس لئے مغائر ہے کہ وہ سوال  
تفصیلی بھی وہاں کے سوال کے مغائر ہے اور یہ اُس بھی عویص ہے جیسا ادنی تامل سے معلوم ہو سکتا ہے  
کیونکہ اس میں عدم کیلئے وجود کے احکام (چنانچہ تجلی علیہ کا مقتضی الوجود ہونا ظاہر ہے) پھر اُس عدم پر  
قم کا حکم کرنا لازم آتا ہے گو جواب سے وہ بھی دفع ہو جاتا ہے لیکن سوال کے عویص ہونے میں شبہ نہیں  
اور اس بنا پر وحدۃ الوجود کو نسبت وحدۃ الشہود کے بعد عن العقل کہنا اقرب الی العقل نہیں ہے

اور وہ سوال یہ ہے کہ وہ عداۃت جب کسی قسم کے وجود سے بھی متصف نہیں پھر وہ محل انعکاس للوجودیات کیسے بن گئے کہ محلیت للوجودی کیلئے وجودیت کا اشتراط ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ عداۃت کو موجود نہ ہوں مگر ہیں واقعی۔ چنانچہ فیضیہ قطعاً صادق ہے کہ مثلاً عجز ذات حق میں معدوم ہے تو یہ عدم واقعی نہ ہوگا تو معاذ اللہ عجز کا وجود واقعی ہوگا۔ الاستحالة ارتفاع النقصین اور یہ محال ہے پس اس عدم کی واقعیت ثابت ہوگئی اسی طرح دوسرے عداۃت کی بھی اور اگر یہ شبہ ہو کہ قضیہ موجبہ کیلئے وجود موضوع شرط ہے اور یہاں موضوع مثلاً عجز موجود نہیں چنانچہ ظاہر ہے تو موجبہ مثلاً العجز معدوم کیسے صادق آوے گا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ موجبہ حقیقت میں سالبہ ہے یعنی العجز لیس وجود لیکن یہ سالبہ بھی واقعی ہے تو عدم کا واقعی ہونا اب بھی ثابت رہا لیکن اگر اس کو موجبہ بھی مان لیا جائے تو اس صورت میں محققین نے اس اشتراط ہی کو تسلیم نہیں کیا چنانچہ صمد اللہ نے اس سے بحث کی ہے اُن کے نزدیک موضوع و محمول میں صرف تعلق شرط ہے اور وہ یہاں متحقق ہے بہر حال جب عداۃت واقعی ہوئے تو وہ محل انعکاس بن سکتے ہیں اور یہ مسلم نہیں کہ وجودی کے محل کیلئے وجودیت شرط ہے صرف واقعیت کافی ہے اور وہ متحقق ہے کما ذکر اگر کہا جائے کہ عدم تو قدیم ہے اگر اس کو واقعی مانا جائے تو واقعیات کا قدم لازم آتا ہے جواب یہ ہے کہ کسی چیز کے عدم کا قدم حقیقت میں اُس کے قدم کا عدم ہے جو عین مطلوب ہے اور اُس سے کوئی محذور لازم نہیں آتا صرف الفاظ محوش ہیں مگر اعتبار معانی کا ہے۔ اگر کہا جائے کہ عدم تو حقیقت واحد ہے اُس میں تجزی و تمایز نہیں پھر اسماء و صفات مختلفہ کی تجلی اس پر کیسے ہوئی کہ اس سے محل واحد پر احوال متعددہ کا ورود لازم آتا ہے و هو غیر معقول۔ جواب یہ ہے کہ باوجود عدم کی حقیقت واحد ہونے کے اُس میں باعتبار تمایز مضاف الیکہ کے تمایز اضافی و اعتباری ہے پس جیسے حال میں تعدد ہے محل میں بھی تعدد ہو گیا اور کوئی اشکال نہیں رہا غرض شہادت تو سب سے منع ہو گئے باقی یہ کہ اس انعکاس کی کنہ کیا ہے سو اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ کشفیات کی کنہ تو ہم کو کیا معلوم ہوتی خود عقلیات کی کنہ بتلانے سے عقل اعجاز ہیں۔ چنانچہ جن ارتسامات و انتقشات کے عقلاء قائل ہیں ان کی کنہ نہیں بتلا سکتے۔ دیکھئے صور محسوسہ کا ارتسام حدوثاً و بقاؤں مشترک و خیال میں اور معانی جزئیہ کا وہم اور حافظہ میں اور معانی کلیہ کا ادراک عقل میں اور حفظاً عقل فعال میں جو سب سے زیادہ بے جوڑ ہے یہ سب حکماء و فلاسفہ کے دعوے ہیں جن میں سے بعض میں بعض حکماء اسلام بھی متفق ہیں مگر آج تک کنہ معلوم نہ کر سکے اور اسی وجہ سے باخود ہا بھی کثرت سے اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ پس اگر ارتسام اسماء و صفات کا اعدام میں مد رک بالکنہ نہ ہو مگر کوئی دلیل قطعی نقلی یا عقلی اُس کی



مصادم بھی نہ ہو تو محض عدم ادراک کہنے سے اُس کا واجب الانکار ہونا لازم نہیں آتا۔ مذہب شہود یہ کا بیان بھی بحمد اللہ تعالیٰ ختم ہوا جس پر مقصود بھی ختم ہو گیا اب بطور فذلکہ کے دونوں مذہبوں میں فرق کا لمخص عرض کر کے ایک وصیت پر رسالہ کو ختم کرتا ہوں وہ فرق یہ ہے کہ وجود یہ کے نزدیک حقیقت عالم کی اسما و صفات ہیں جو ظاہر وجود پر متجلی ہوئے اور اُس سے عالم کا وجود خیالی پیدا ہوا جس کی تعبیر کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ معدوم محض ہے مگر اس کی ساتھ ہی مورد احکام کا ہے اور کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ عین حق ہے اور دونوں کا مائل ایک ہی ہے اور شہود یہ کے نزدیک حقیقت عالم کی عدما ت ہیں جن پر اسما و صفات نے تجلی فرمائی جس سے وجود ظلی پیدا ہوا اس لئے وہ عالم کو نہ معدوم سمجھتے ہیں نہ عین حق ہے۔ باقی عالم سے نفی وجود حقیقی میں دونوں شریک ہیں اور اس میں اہل ظاہر کی ملامت کے دونوں ہدف ہیں اور یہ ملامت شیخ پر اس لئے زیادہ ہے کہ اُن کے کلام کو غلط سمجھتے ہیں حالانکہ ظاہر ہے کہ اگر شیخ کا قول ضلال محض ہوتا تو حضرت مجدد حساباً بجائے اُس کی تقریر کے اُس کا ابطال اور شیخ کی تفصیل بلکہ تکفیر فرماتے حالانکہ باوجود تغلیظ کے اُن کو تصریحاً مقبول آئی میں شمار فرماتے ہیں کمافی مکتوباتہ ج۔

اب آخر میں ضروری وصیت کرتا ہوں وہ یہ کہ اول تو تمام مسائل کلامیہ میں عموماً اور ان میں سے اُن مباحث میں جن کا تعلق ذات و صفات ہے خصوصاً بدون قطعی عقلی یا نقلی کے محض ظنیات کی بنا پر کہ کشف سب میں انزل ہے کوئی حکم کرنا مخصوص حکم جازم کرنا بلکہ بلا ضرورت کچھ بھی گفتگو کرنا سخت محل خطر و خلاف مسلک سلف صالحین ہے اور جن بزرگوں نے کچھ کلام کیا ہے اُن میں اکثر کی غرض محض اہل اہوار کا دفع تھا جیسا مجدد حساباً نے بغرض اصلاح غلایہ وجود یہ اس میں کلام فرمایا گو بعض نے اُس کو مقصود بنا لیا جو کہ خلاف احتیاط ہے۔ اسلم ایسے مسائل میں یہی ہے کہ نصوص سے تجاوز نہ کریں اور سلف کے مسلک پر اوہان کے اس ارشاد پر کہ اجمہوا ما اجمعہم اللہ تعالیٰ عمل رکھیں اور اگر کوئی حقیقت زائدہ علی النص کسی دلیل ظنی سے کہ کشف بھی اس میں داخل ہے منکشف ہوا اور کسی دلیل عقلی قطعی اور نیز کسی نص قطعی یا ظنی کے مخالف بھی نہ ہو تو اُس میں بھی خون نریں دونوں جانب کو مختل سمجھتے رہیں چونکہ یہ مسئلہ شکم فیہا بھی اُن ہی مسائل سے ہے جن کا تعلق ذات و صفات ہے۔ کیونکہ محل اس کا اتباط الحادث بالقدیم ہے اس لئے اس کیساتھ بھی یہی معاملہ رکھیں اور اجمالاً یعتقد تو جزم کیساتھ رکھیں کہ عالم پہلے ناپید تھا اللہ تعالیٰ نے اُس کو اپنے علم و قدرت و ارادہ سے پیدا فرمایا باقی یہ کہ

یہاں ایک حاشیہ ہے ملاحظہ ہو ضمیمہ میں مکتوبات ثالث کے جواب کا اضافہ جو کتاب ہدایہ کے مسئلہ پر ہے۔ شہر علی عفی عنہ

کس طرح پیدا فرمایا اس میں نہ نخوض کریں نہ کلام کریں جیسے مسئلہ قدر میں احادیث میں بھی تعلیم منصوص ہے کہ اجمال کے درجہ میں اُس کے اعتقاد کو فرض اور شرط ایمان فرمایا اور تفصیل کے درجہ میں نخوض یا کلام کو منع فرمایا۔ واللہ الموفق لكل مفضل و محقق و منقل و مدقق +

اوائل ربیع الثانی ۱۳۳۸ھ میں بلوغ عمری سبعت و ستین سنة والحمد لله اولاً و آخراد الصلوٰۃ علی رسولہ باطنا و ظاہراً

ضمیمہ - بعد تحریر رسالہ مولانا نور محمد صاحب مقیم حیدر آباد سے ایک اتفاقی مختصر مکاتبت اسی مسئلہ کے متعلق ہوئی تھی ملاحظہ اس کو بھی ملحق کر دینا مناسب معلوم ہوا دھوھذا

مکتوب اول از مولانا - (بعد تمہید) ایک مسئلہ میں جو التکشف منہ میں تحت عنوان وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود درج ہے کہ لفظی فرق ہے دونوں میں یہ سمجھ میں نہیں آیا کیونکہ وحدۃ الوجود کی جو تفسیریں کچھ ہیں آئی ہیں اس میں یہ معنی ہیں وجود ایک ذات دو

کیونکہ ذات مایستندالیہ الصفات ہے اس لحاظ سے صفات کمال کا استناد ذات باری عز اسمہ کی طرف اور صفات نقص کا استناد ذات ممکن کی طرف ہے۔ مثلاً حج اور میت واجب اور ممکن قدیم حادث یا یوں کہہ سکتے ہیں صفات ثبوتیہ کا استناد ذات واجب کی طرف صفات سلبی کا ذات ممکن کی طرف اس کا واضح ہو غیریت اعتباری اور عینیت حقیقی ہے اور وحدۃ الشہود برعکس ہے۔ پھر صرف لفظی اختلاف کو قائل ہونے کی کیا سبیل ہے پھر درآں حالیکہ اہل فن کی تصریحات اسی نوع کی موجود ہیں۔ حضرت مجدد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لفظی اختلاف کی صراحت کی ہے اس کے علاوہ دونوں لفظیہ بتاتے ہیں کہ مہمہ اوست میں سالک وحدت وجود میں سمجھتا ہے اور مہمہ ازوست میں شہود میں وحدت سمجھتا ہے یعنی وہاں وحدت حقیقی ہے یہاں وحدت صرف شہودی ہے اگر ارشاد ہوگا تو تفصیلی عرض کروں گا۔

جواب از احقر - السلام علیکم - یہ اختلاف بدو ظہور مسئلہ وحدۃ الشہود سے ہے کہ ان دونوں میں نزاع لفظی ہے یا حقیقی۔ بعض اول کے قائل ہوئے ہیں اور اس کے خلاف عبارات کو اس کی طرف راجع کیا ہے و منہم شیخی و بعض ثانی کے قائل ہوئے ہیں۔ مجدد صاحب کے کلام سے ثانی ہی مفہوم ہوتا ہے چنانچہ ان کا ارشاد ہے تافرق در میان دو مذہب بروہا تم حاصل گرد دہیکے بدیگرے خلط نہ شود۔ اس کے بعد فرماتے ہیں۔ پس عالم با سمر ہا نزد شیخ محی الدین عبارت از اسماء و صفات ست کہ در خانہ



علم نیز پیدا کردہ درمرات ظاہر وجود در خارج نمونے حاصل کردہ است و نزد فقیر عالم عبارت از عدالت است کہ اسما و صفات واجبہ در خانہ علم در آنجا منعکس گشتہ و در خارج بایجاد حق سبحانہ آن عدالت بآں عکوس بوجود ظلی موجودہ شدہ الخ۔ میرا خیال یہ ہے کہ حقیقت میں تو اختلاف حقیقی ہے مگر چونکہ وحدۃ الوجود مسئلہ موحشہ تھا اس لئے مصلحین امت نے اس میں تاویل کر کے وحدۃ الشہود کی طرف راجع کر لیا۔ تکشف میں حضرت کا ملاحظہ اسی پر مبنی ہے اور میں بھی پہلے ہی سمجھتا تھا مگر تھوڑا زمانہ ہوا کہ حضرت مجدد صبا کا ایک مکتوب نظر سے گذرا اُس کو دیکھ کر وہ خیال پیدا ہوا جو اوپر عرض کیا گیا۔ اور اسی بناء پر بندہ نے آجکل ایک سالہ لکھا ہے جو مجدد صبا کے قول پر مبنی ہے جو طبع نہیں ہوا۔ آپ نے جو تقریر نقل کی ہے وہ نظر سے نہیں گذری اگر پوری عبارت مع ماخذ معلوم ہو تو اپنے رسالہ کی اصلاح کر دوں۔

مکتوب ثانی از مولانا۔ (بعد تہید) حضرت مجدد صبا قدس سرہ مکتوب (۴۴) جلد ۲ میں فرماتے ہیں۔ محبت آثار این فقیر در مکتوبات و رسائل خود بہ تفصیل نوشتہ است و نزاع فریقین را بلفظ راجع شدہ الخ۔ اس کے بعد فرق و توحیہات کو واضح فرمایا ہے۔ اور ان توحیہات میں مکتوب اول جلد ۲ کی توحیہات کا اعادہ کر کے تطبیق بیان فرمائی ہیں اور وجہ تطبیق بیان فرمانے کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ مکتوب اول جلد ۲ میں متبادر فرق حقیقی ہے اور مکتوب (۴۴) میں صراحت لفظی کی ہے اس لئے قطع تعارض کی ضرورت آپ کو محسوس ہوئی چنانچہ مکتوب اول جلد ۲ کی عبارت جو تقریراً نص ہے فرق تحقیق پر یہ ہے ”تافرق در میان دو مذہب بوجہ اتم حاصل گرد“ دونوں مکاتیب کے ملاحظہ سے اس ناچیز خادم نے دونوں مذہب کا خلاصہ جو سمجھا ہے وہ بھی عرض کرتا ہے اور پھر دونوں میں کیا فرق ہے حضرت شیخ اکبر ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یعنی مکتوب اول جلد ۲ میں جو ان کا مذہب معلوم ہوتا ہے اس سے میں نے یہ سمجھا ہے وجود ایک ہے (وجود مطلق) ذات دو ہیں۔ (ذات واجب ذات ممکن) کیونکہ دونوں مرجع استناد صفات ہیں۔ کیونکہ ظلال و عکوس اسما و صفات کو عین اسما و صفات کہتے ہیں اور اسما و صفات عین ذات ہیں اس لئے وجود واحد ہوا اور ذات وہی و تخلی ہونی جس کا وجود فی الخارج قطعاً نہیں اور حضرت شیخ اعیان ممکنات کیلئے جو ظلال اور عکوس سے عبارت ہے ہستی فی الخارج کو مرآۃ قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے ان کو عینیت کا قائل ہونا پڑا ان کے نزدیک صفات میں حسن و قبح اضافی ہے۔ اور حضرت مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس بات میں حضرت شیخ سے متفق ہیں کہ اعیان ممکنات اسما و صفات کے عکوس و ظلال ہیں لیکن مرآت

عکس میں اختلاف رکھتے ہیں۔

حضرت قدس سرہ ہستی فی الخارج کو مرآت نہیں قرار دیتے بلکہ اسما و صفات کے مقابل میں جو عدما ت مرتبہ علم میں ہیں ان کو مرآت قرار دیتے ہیں بلکہ ان صورت مزجہ کو ممکنات سے تعبیر فرماتے ہیں۔ حضرت شیخ فرماتے ہیں۔ ”ما شئت رائحة الوجود الخارجی اور حضرت مجدد ص ۱۰۱ اس کے وجود خارجی کے قائل ہیں۔ مگر ان عکس یا صورت مزجہ یا عدما ت متقابلہ کا وجود ظاہر وجود کا ظل اور ان کا خارج اس کے خارج کا ظل اور ان کا نفس الامر اس کے نفس الامر کا ظل۔ چنانچہ جلد ۳ مکتوب ۲۶ ص ۱۵۷ میں صراحت فرماتے ہیں۔

د عالم در خارج موجود است اگرچہ ایں خارج ظل آں خارج بود و ایں وجود ظل آں وجود باشد الخ۔

حضرت شیخ اعیان کی نسبت فرماتے ہیں کہ یہ وہی اسما و صفات ہیں جو مرتبہ علم میں تمیز حاصل کر چکے ہیں اور حضرت مجدد صاحب فرماتے ہیں کہ نہیں یہ عکس و ظلال ہیں اور عکس عین ذی عکس نہیں ہو سکتا۔ اور نہ وہی ہو سکتا ہے بلکہ فی الخارج موجود ہے (لیکن عین مرآة بھی نہیں ہو سکتا پھر تعبیر ممکنات کی عدما ت متقابلہ سے کرنا کس توجیہ پر ہے نور محمد اور حضرت قدس سرہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ دو ذات ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ وجود کو بھی فی الخارج دو مانتے ہیں گو دونوں کے فی الخارج میں فرق ہو اور صفات کے حسن و قبح کو اضافی نہیں مانتے بلکہ صفات نقص راجع بہ ذات ممکن و صفات کمال راجع بواجب کہتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی وجود اصلی حضرت مجدد ص ۱۰۱ کے نزدیک بھی ایک ہے جیسا کہ مکتوب اول جلد ۲ کی تہذیب سے واضح ہوتا ہے۔ جہاں انھوں نے صفات نقص کو راجع بعدم اور صفات کمال کو راجع بوجہ کہا ہے اور پھر ممکنات و اعیان کو تعبیر عدما ت سے کی ہے اگر اس کے بعد کوئی ارشاد ہو تو اس خادم و خاکہ کو مطلع فرمایا جائے۔ یہ خلاصہ ہے جو میں نے حضرت مجدد ص ۱۰۱ کے خطوط سے سمجھا ہے جس کی بعض مواقع پر تعبیر اپنے لفظوں میں کر دی ہے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز ص ۱۰۱ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کسی جید راہی بزرگ کے جواب میں دونوں میں فرق لفظی کی عراحت کی ہے اور فرق بیان بھی فرمایا ہے وہ قلمی ہے مدرسہ کے کتب خانہ میں ہے تلاش کیلئے کہہ دیا ہے امید ہے کہ ملنے کے بعد نقل کر کے بھیج دوں گا۔ دونوں مکتوب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فرق تو حقیقی ہے مگر چونکہ اصلی وجود کے ایک ہونے میں دونوں متحد ہیں اس لئے اس کو بہت تھوڑا فرق سمجھا گیا جو قطع نظر کرنے کے قابل ہے۔ واللہ اعلم



جواب از احقر۔ السلام علیکم۔ میں نے جو مکتوبات مجددیہ سے سمجھا ہے وہ قریب قریب وہی ہے جو آپ نے سمجھا ہے۔ کچھ کچھ تعبیر میں تفاوت ہے جس کو میں نے اپنے رسالہ میں اختیار کیا ہے اور غالباً میری تعبیر کچھ واضح و سلیس ہوتا ہے بعض اجزاء آپ کی تحریر میں غالباً زائد ہیں اسی لئے میں نے اس مکاتیب کو اپنے رسالہ کا ختم بنانے کا ارادہ کر لیا ہے۔ اگر حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جواب ہولت سے میسر ہو جائے اس کو بھی ضمیمہ کا جزو بنادوں گا۔ آپ نے اپنے اس مکتوب میں اعیان کی نسبت حضرت مجدد صاحب کا یہ قول کہ یہ عکس و نظائر ہیں اور عکس میں ذی عکس نہیں ہو سکتا اور نہ وہی ہو سکتا ہے بلکہ فی الخارج موجود ہے اصر نقل کر کے ایک اشکال وارد فرمایا ہے و نصہ (لیکن عین مرآۃ بھی نہیں ہو سکتا پھر تعبیر ممکنات کی عدمات متقابلہ سے کرنا کس توجیہ پر ہے نور محمد) سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ عدمات کو مجموعہ حقیقت ممکنات نہیں فرماتے بلکہ ان کی مجموعہ حقیقت میں عدمات کو اہل و مادہ کہتے ہیں اور عکس اسما و صفات کو بمنزلہ صور حال کے پس جہاں عدمات کو ممکنات کی حقائق کہا ہے۔ حقائق سے مراد مادہ ہے نہ کہ مجموعہ حقیقت۔

چنانچہ جلد دوم کے مکتوب اول میں اس کی تصریح ہے فی قولہ ہم آن عدمات بآں عکس اسما و صفات حقائق ممکنات اند۔ غایت مافی الباب آن عدمات در رنگ اصول و مواد آں ماہیات اند و آن عکس محووں صور حالہ در آں مواد اصر۔

مکتوب ثالث از مولانا۔ (بعد تہید) اشکال کے جواب سے تسلی ہوئی۔ لیکن حلول کے مدارج اور اقسام ہیں۔ ایک قسم امتزاج ہے یعنی تداخل الاجزاء بعضھا فی بعض حتی لا یمتاز بعضھا عن بعض کا نفاشی واحد فمابقی اسمھا الاول بل صار موسوماً باسم جدید و مشخصاً بشخص جدید اور دوسری قسم ارتسام کحوال عکس و حلول الظلال فی الماء اذ فی ای محل۔ پس اگر اول قسم مراد ہے تو اس کو اہل و مادہ کہنا درست ہے لیکن اشکال یہ ہے کہ اعیان ثابۃ مرتبہ علم ہی میں ممتاز اور موجود مانے گئے ہیں جو مراتب قدیمہ میں سے ہے اور اس قسم کی ترکیب مراتب امکانیہ حدوثیہ میں سے ہے اور اگر دوسری قسم مراد ہے جیسا کہ حضرت مجدد صاحب کا ارشاد ہے تو چاہئے کسی صورت میں بھی حل بالمواطعات صحیح نہ ہو کیونکہ عکس اور مرآۃ میں حل مذکور کسی طرح جائز نہیں۔ حالانکہ مجدد صاحب نے بعض حالات میں حمل صحیح قرار دیا ہے باین معنی کہ وہ شخص کاذب نہیں اور اسی تاویل سے اہل وجود کی تعبیر سے نفاشی فرمائی ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ حضرت مجدد صاحب قدس سرہ عکس اور ظلال اور ان کے اذوار کے درمیان حمل مذکور کے قائل ہیں مگر مرآۃ یعنی عدمات اور ذی عکس یا عکس کے مابین حمل

مذکور کے قائل نہیں مثلاً کوئی ناواقف کم سمجھ زید کے عکس کو آئینہ میں دیکھ کر کہہ سکتا ہے کہ ہذا زید گو وہ مطابق نفس الامر نہیں مگر اس کو کاذب بھی نہیں کہہ سکتے ہاں اگر وہ مراد کو زید کہے یا عکس زید اور مرآۃ میں حمل مذکور کا قائل ہو تو وہ خلاف نفس الامر ہے اور وہ شخص کاذب بھی ہے۔ جواب یہ ہو کہ ایسی حالت میں عدمات داخل حقائق ممکنات نہیں ہو سکتے پھر صرف عکس و ظلال ہی حقائق ممکنات ہوں گے جو اہل وجود کا مسلک ہمیری سمجھ میں جو کچھ آیا عرض کیا گیا ہے اور صحیح وہی ہے جو حضور فرمائیں باقی پوری کتاب حضور کی خدمت مرسل ہے اور جہاں جہاں اس قسم کے مضامین ہیں اس کی فہرست کتاب کے بازو کے کاغذ پر بقید صفحات درج کر دی گئی ہے اس کے علاوہ حضور مکتوب از ص ۲۴ بھی ملاحظہ فرمائیں کہ حضرت قدس سرہ نے اس میں بسط فرمایا ہے۔

جواب از احقر۔ مولانا السلام علیکم۔ محبت نامہ و رسائل یعنی مکتوبات حضرت مرزا صاحب و حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب و حضرت شاہ ولی اللہ صاحب و حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب موجب از دیاد علوم ہوئے۔ سوال کے جواب میں عرض ہو کہ یہ ترکیب عدمات و عکس سے ترکیب حقیقی نہیں مشابہ ترکیب کے جسے ظل جسم منسوب یا موضوع فی شمس کو اسی توجیسے نور و ظلمت سے مرکب کہہ دیا جاتا ہے ورنہ عدم و وجود سے مرکب عدم ہونا چاہیو پس جس طرح حقیقت ظل کی ظلمت ہے مگر اس شرط سے کہ اُس کو نور نے ایک خاص مہیت عطا کر دی ہے۔

اسی طرح حقیقت ممکنات کی عدمات ہیں مگر نہ من حیث ہی اور یہی معنی ہیں میرے کلام کے مکتوب سابق میں کہ وہ عدمات کو مجموعہ حقیقت ممکنات نہیں فرماتے البتہ بلکہ اس شرط سے کہ وہ عکس سے متاثر ہیں جنہوں نے ان عدمات کو ایک خاص تمیز عطا کر دی ہے اسی لئے مجدد صاحب کے کلام میں در رنگ اصول و مواد اور ہچوں صور حال سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پس یہ تعلق مشابہ حلول کے ہے اور زیادہ تر مشابہ حلول قسم اول کو باقی اثر کمال کا جواب ہے کہ جو خاص امتیاز اس ترکیب سے پیدا ہوا ہے۔ یہ اعیان ثابتہ میں کہاں تھا اور راز اس کا یہ ہے کہ مرتبہ اعیان کا امتیاز اثر ہے علم کا اور اس لئے مثل علم کے قییم ہے اور یہ امتیاز اثر ہے فعل کا اور اس لئے مثل فعل کے حادث ہے۔ اور دوسری شق کے ذکر میں جو تحریر فرمایا ہے کہ جیسا مجدد صاحب کا ارشاد ہے اور تحریر فرمایا کہ حمل صحیح قرار دیا ہے یہ میری سمجھ میں نہیں آیا مجدد صاحب ایسے وجود ظلی کے قائل نہیں جیسا عکس فی المرآۃ یا فی الماء اور حمل کی ترمیم حائفی فرمائی ہے۔ فی قولہ نہ فقیر عین شئی نیست بلکہ شیخ مست و مثال آن شئی و حمل یکے بر دیگرے منع است البتہ (مکتوب اول ج دوم) باقی مقامات معلّمہ بھی میں دیکھ لئے اُن میں کوئی امر اپنے رسالہ کے خلاف نہیں پایا صرف دو مقام پر حاشیہ لکھنے کی ضرورت محسوس ہوئی ایک اصطلاح ظاہر وجود کے متعلق۔ دوسرے



وعدة الوجود وحدة الشهود کے اختلاف حقیقی یا لفظی ہونے کی متعلق۔ چنانچہ ذیل میں دونوں مرقوم ہیں اور  
 میں اس سے سرور ہوا کہ رسالہ کا کوئی جزو اکابر کی تحقیق کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور اس سبب  
 آپ ہوئے ورنہ یہ رسائل میں نے کبھی دیکھے بھی نہ تھے فجزاکم اللہ تعالیٰ اور وہ دونوں حاشیے یہ ہیں۔  
 پہلا حاشیہ۔ رسالہ میں جس مقام پر وجودیہ کے مذہب کی تقریر شروع ہوئی ہے وہاں یہ عبارت ہے اسکو  
 ظاہر وجود سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے الخ لفظ ظاہر وجود پر یہ حاشیہ ہے بعض اکابر کے قول سے اس میں ایک  
 قید بھی مقبر ہے کہ ذات کا وہ ظہور جو اعیان ثابتہ میں مؤثر ہوا کہ فی المکتوب المدنی للشاہ ولی اللہ رحمہ قولہ  
 وهذا هو الذي تسميه الصوفية بالفيض الا قد سجد اسطر قولہ فعبدا عن هذا المعنى بقدر طهر وان ظهر  
 الوجود الى قوله الذي يصيد منه الا انما هو الوجود فقط لكنه ظهر على القانون باطن الوجود الخ اور اسی سے اس  
 تسمیہ کی ایک دوسری وجہ بھی معلوم ہو گئی وہ یہ کہ ظہور ذات کا اسی مقام سے شروع ہوتا ہے اس کے قبل  
 باطن محض تھی۔

دوسرا حاشیہ۔ اس ضمیمہ کے مکتوب اول کے جواب میں میرا یہ قول ہے میرا خیال یہ ہے کہ اس پر  
 یہ حاشیہ ہے مکتوب مدنی میں حضرت شاہ صاحب بھی اختلاف لفظی کی طرف گئے ہیں اور مولوی غلام محیٰ صاحب  
 بھی اپنے ایک رسالہ میں اسی کے قائل ہوئے ہیں لیکن حضرت مرزا صاحب نے رسالہ مذکورہ پر جو حاشیہ تحریر فرمایا  
 ہے اس میں ارشاد کیا ہے اما تعارض بمسئلة تطبیق ضرورتی نہ داشت کہ اس توفیق بین المکتوفین اگرچہ خالی  
 از تکلف نیست لیکن مصلحت عمدہ است ھی الاصلاح بین الفئتين العظیمتين ۱۲۵ ۲۵ ج ۱ ص ۱۳۷

اضافہ در جواب مکتوب ثالث۔ ایک تیسرا حاشیہ بھی ہے جو اصل رسالہ کے اسی مقام کے متعلق ہے  
 جہاں خاتمہ کے قریب وعدة الوجود وحدة الشهود کے فرق کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے فی قولی وہ فرق یہ ہے  
 کہ وجودیہ کے نزدیک الخ اور اس حاشیہ سے حاشیہ دوم کی بھی مزید توضیح ہو جاتی ہے وہ تیسرا حاشیہ  
 ذیل ہے اس فرق کی تکمیل پہلے یہ ہے کہ ذات واجب اصل میں باطن محض تھی جب باقتضائے حکمت ذات  
 باطن کے بواسطہ مصنوعات حادثہ ظاہر فرمانے کا ارادہ کیا اور ظاہر ہے کہ ظہور کنہ کا متنع ہے پس اس ظہور مقصود  
 کا اصل وجود ہو گا بقول مارنیں ۵

۵۔ یہ عبارت کتاب ہذا کے ص ۷۷ سطر ۹ میں ہے ۱۲ (تیسرے علی غنی عنہ) ۵۔ یہ عبارت کتاب ہذا کے ص ۷۷ پر ہے ۱۲ (تیسرے علی غنی عنہ)  
 ۵۔ یہ عبارت کتاب ہذا کے ص ۷۷ پر ہے ۱۲ (تیسرے علی غنی عنہ) ۵۔ چونکہ یہ حاشیہ بعد میں ذہن میں آیا اس لئے حاشیہ ثانی سے اس کی  
 ترتیب نہیں رہی ۱۲ (تیسرے علی غنی عنہ)

دور بیناں بارگاہِ السرت جزا راں پے نہ بردہ اند کہہ ست

اور یہی معنی ہیں ہوا الظاہر والباطن کے یعنی الظاہر وجودہ والباطن بذاتہ پس اول توجہ ارادہ ظہور کے لئے اپنے وجود کی طرف ہوئی اور یہ مرتبہ ظاہر وجود کہلاتا ہے اور اس کو ظاہر باعتبار ارادہ انہار کے بمقابلہ باطن ذات کہدیا جاتا ہے ورنہ ظہور تام تو اس مرتبہ کا بعد ایجاد حوادث کے ہوگا۔ کما اشیر الیہ فی القول المشہور کنت کنزاً مخفیاً فاجبت ان اعرف مخلقت الخلق۔ اور باعتبار تعلق ارادہ ظہور کے بعض نے اس مرتبہ کو صادر اول کہدیا ہے نہ کہ باعتبار ایجاد کے کیونکہ وہی بعض اس میں اور ذات میں صرف فرق اعتباری کے بھی قائل ہوئے ہیں اور اس ارادہ کے بعد اس وجود کا انہار اس طرح کیا گیا کہ اس کے مراتب ظہور میں جو کثرت نکلا کہلاتے ہیں اپنے علم و قدرت و ارادہ و سمع و بصر و کلام و جمیع کمالات سے تصرف کیا گیا اور یہی معنی ہیں اسماء و صفات کو ظاہر وجود پر تجلی فرمانیکے اور ان مراتب ظہور میں جو مراتب وجودیہ ہیں ان میں اور ذات میں تو محض تنافر اعتباری ہی ہے اور وہ تصرف سے بھی منزہ ہیں پس ان سے ظہور مقصود متحقق نہیں ہو سکتا اس لئے ظہور مقصود کیلئے مراتب امکانیہ ہیں جو کہ اسماء و صفات کمال کے مقابل نقائص و عدمات ہیں مثل چل و عجز وغیرہا ان اسماء و صفات سے تصرف کیا گیا اور یہی معنی ہیں ان اسماء کو ان عدمات پر تجلی فرمانیکے (اور یہ عدمات گواہ اعدام ملکات کے ہیں مگر بوجہ عدم محل کے ان میں وجودیت نہ تھی بلکہ اعدام محضہ ہیں اس لئے اصل رسالہ میں جو انکو عدم محض کہا ہے اُس سے تنافی نہ ہوئی) بس اس اسماء و صفات کی دو تجلیاں متحقق ہوئیں اور ہر ممکن کے حدوث میں یہ دونوں ستمر رہتی ہیں ایک ظاہر وجود پر ہر مرتبہ ظہور میں ایک عدمات پر سوا اس میں تو کسی کو کلام نہیں اور کسی کو کسی تجلی سے انکار نہیں اور اسی مقام پر نظر کر کے بعض اکابر نے وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود میں نزاع لفظی کا حکم کر دیا ہے۔ (ایں معنی کہ جو فرقہ جس تجلی کا مثبت ہو دوسرا اُس کا نافی نہیں مگر اب صرف کلام اس میں رہ گیا کہ ممکنات کا مبداء تعین آیا تجلی اول ہے اور یہ وحدۃ الوجود ہے یا تجلی ثانی اور یہ وحدۃ الشہود ہے اور اسی مقام پر نظر کر کے نزاع حقیقی کا حکم کر دیا جاتا ہے اس کی ایسی مثال ہے کہ جیسے حکماء اس پر سب متفق ہیں کہ حیب کوئی چیز ذہن میں آتی ہے وہاں اُس معلوم کی صورت بھی ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور ذہن اس سے متاثر بھی ہوتا ہے اور ذہن میں اور اُس صورت میں ایک تعلق بھی ہو جاتا ہے اس میں تو سب کا اتفاق ہو گئے اس میں اختلاف ہو گیا کہ مبداء انکشاف ان تین چیزوں میں سے کون چیز ہے اسی اختلاف کے سبب علم کو کسی نے مقولہ کیف کہدیا کسی نے مقولہ انفعال سے کسی نے مقولہ اضافت سے کذا اھمنا خوب



سمجھ لو۔ اور تھلیسین مذکورین میں سے تجلی اول کا محل چونکہ وجود ہے اور وجود پر وجود طاری ہونیکے کوئی معنی نہیں اس لئے اس تجلی سے ماہیات کا وجود خیالی ہوگا اور تجلی ثانی کا محل چونکہ عدمات ہیں اور عدم پر وجود کا طاری ہونا معقول ہے۔ لہذا اس تجلی سے ماہیات کا وجود واقعی ہوگا جو اصلی کے مقابلہ میں ظلی ہے اور یہ دونوں تجلی متعاقب ہوتی ہیں اگر تجلی اول سابق ہوتی ہو جس سے وجود خیالی ہوگا تو دوسری تجلی کا اثر اس کے تابع ہوگا اس کا مغیر نہ ہوگا۔ لہذا وہ خیالی ہی ہے گا اور ظلیت بھی اس کا ایک درجہ ہوگا اور اگر دوسری تجلی سابق ہوتی ہو جس سے وجود ظلی ہوگا تو پہلی تجلی کا اثر اس کے تابع ہوگا اس کا مغیر نہ ہوگا لہذا وہ خیالی ہی ہے گا۔ اور ظلیت بھی اس کا ایک درجہ ہوگا جیسے کسی بوتل کو اول رنگین کر دیں پھر اس میں سادہ پانی بھریں تو پانی رنگ میں بوتل کا تابع نظر آتا ہے اور اگر اول پانی کو رنگین کر کے سادہ بوتل میں بھریں تو بوتل رنگ میں پانی کے تابع نظر آتی ہے اور واقع میں رنگ کے اعتبار سے نہ بوتل پانی کی مغیر ہوئی نہ پانی بوتل کا مغیر ہوا اور یہ تشبیہ من کل الوجوہ نہیں مطلق تابعیت مع عدم التفریق ہے گو کیفیت تابعیت کی طرفین تشبیہ میں متفاوت ہو۔

تمت الضمیمہ

## الحاق + هو الحق احقاق + وللباطل انزهاق

یہ تو رسالہ کے ضمیمہ سے معلوم ہو چکا کہ مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود مسائل کشفہ سے ہیں کسی نص کے مدلول نہیں۔ ایسے مسائل کیلئے یہی غنیمت ہے کہ وہ کسی نص سے مصادم نہ ہوں یعنی کوئی نص ان کی نافی نہ ہو باقی اس کی کوشش کرنا کہ نص کو ان کا مثبت بنایا جائے اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر نص اس کی محتمل ہو تو درجہ احتمال تک اس کا رکھنا غلو تو نہیں مگر تکلف ہے اور اس کو درجہ احتمال سے بڑھا دینا غلو ہے اور اگر وہ محتمل بھی نہ ہو تو اس کا دعویٰ کرنا احتمالاً یا جزئاً صریح تحریف ہے نص کی۔ البتہ اگر وہ دعویٰ بطور تفسیر یا تاویل کے نہ ہو بعض بطور علم اعتبار کے ہو تو اس میں تفصیل ہے کہ وہ حکم اگر کسی اور نص سے ثابت ہو تب تو وہ اعتبار داخل حدود ہے اور اگر وہ کسی اور نص سے ثابت نہ ہو تو وہ بھی تکلف ہے چونکہ ان مسائل کے متعلق نصوص میں بعض نے تکلف کا ارتکاب کیا ہے اور بعض نے غلو کا اور بعض نے تحریف کا اس لئے نمونہ کے طور پر اس باب میں چند تنبیہات کرتا ہوں۔

۱۔ چونکہ اس کے بعد جمادی الثانیہ ۱۳۸۸ تک بھی اور کوئی خط نہیں آیا لہذا ضمیمہ ختم کر دیا گیا ۱۲ منہ

(تنبیہ اول) آیت ربنا ما خلقت هذا باطلا کیساتھ۔ حدیث الاکل شئی ما خلا الله باطل کو منضم کر کے بعض نے کہا ہے کہ آیت اس تفسیر کی قوت میں ہے المخلوق لیسر بباطل اور حدیث اس تفسیر کی قوت میں ہے کل غیر الله باطل ان دونوں مقدموں کا مجموعہ شکل ثانی ہے بعد حذف حد واسطہ کے نتیجہ یہ نکلا المخلوق لیسر غیر الله جب غیر نہ ہو تو عین ہو اور یہی وعدۃ الوجود ہے اور اس کا صریح تحریف ہونا ظاہر ہے کیونکہ یقیناً آیت میں باطل کی تفسیر عبث ہے اور حدیث میں باطل کی تفسیر فانی ہے۔ پس حد واسطہ مکرر بھی نہیں لہذا استدلال محض باطل ہے۔

(تنبیہ ثانی) آیت الله نور السموات والارض میں بعض کا قول ہے کہ نور کی حقیقت ہے ظاہر بنفسہ و منظر غیرہ اور یہ اصل شان وجود کی ہے پس نور کا مصداق وجود ہے تو نور السموات والارض کے معنی وجود السموات والارض کے ہوئے تو معلوم ہوا کہ ممکنات کا کوئی وجود جدا گانہ نہیں ان کا وجود خود ذات واجبہ اور یہی وعدۃ الوجود ہے اور یہ تکلف ہوا اسی واسطے صاحب روح نے اس کو نقل کر کے کہا ہے و هذا منزع صوفی و انت تعلم انه مما لا یکتدی الیہ بنور الاستدلال بل هو طور و اعطوا العقل لا یکتدی الیہ الا بنور الله عز وجل ما آیت کی بے تکلف تفسیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نور ہدایت دینے والا ہے آسمانوں (میں رہنے والوں) کا اور زمین (میں رہنے والوں) کا (یعنی آسمان و زمین اور مراد اس سے کل عالم ہے جس کو ہدایت ہوئی ہے ان سب کو اللہ ہی نے ہدایت دی ہے۔ فہذا الجمل کنزید عدل اخذ وعد لای ہو ذ و نور بمعنی نور ہادی (تنبیہ ثالث) آیت کل شئی ہالک الا وجہہ میں بعض نے کہا ہے کہ بالک کے معنی معدوم کے ہیں معلوم ہوا کہ سب ممکنات اس وقت بھی معدوم ہیں یہی وعدۃ الوجود ہے اور یہ تکلف یا غلو ہے کیونکہ یہاں بالک اسم فاعل معنوی مستقبل ہے یعنی سب معدوم ہو جاویں گے معنی حال نہیں کہ اس وقت معدوم ہیں جیسا ایک دوسری مسئلہ پر اسی آیت سے بعض کا استدلال تحریف ہے وہ مسئلہ تجد و امثال ہے اس بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ ہر وجود دوسری آن میں معدوم ہوتا رہتا ہے۔ روح المعانی میں اس کو نقل کر کے کہا ہے ولا یغنی بطلانہ۔

(تنبیہ رابع) آیت اجعل الالهة اھما واحدا سے بعض اہل غلو نے وعدۃ الوجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ سب الہہ کو ایک واحد قرار دینے پر کفار نے انکار کیا تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وحدۃ کا دعویٰ فرمایا ہو گا لیکن یہ استدلال اس لئے غلط ہے کہ یہاں جعل واحد کے معنی یہ ہیں کہ دوسری الہہ کی نفی فرمائی اور ایک واحد کا اثبات کیا نہ یہ کہ سہ کے اتحاد کا دعویٰ کیا ہو (نعوذ باللہ) فمن ادعی فعلیہ البیان پس یہ جعل الیسا ہو



جیسا حدیث میں آیا ہے من اجل العموم هما واحد اھم والاخرۃ۔ اور ظاہر ہے کہ یہ مراد نہیں کہ ہوم دنیا و ہم آخر کو متحد کر دیا بلکہ مقصود یہی ہے کہ ہوم دنیا کی نفی کر دی اور ہم آخرت کو ثابت و باقی رکھا خوب سمجھ لو۔

تنبیہ خمس بعض غلوین لا الہ الا اللہ کی اسی تفسیر میں ایک سالہ کلمۃ الحق جس کا جواب بعض علماء نے دعوت الحق کافی ثنائی لکھ دیا ہے جو شائع بھی ہو گیا یہ سب مدۃ الوجود کے متعلق نقول تھے آگے وحدۃ الشہود کے متعلق بعض نقول ہیں۔

تنبیہ ساوس۔ آیت المرآۃ الما یک کیف من الظل میں بعض نے کہا ہے کہ نور حقیقی کا ماسوا کہ واقع میں ظلمت ہے ظل ہے اور صلح عالم جو کہ معطلی نور وجود ہے جس کے مشابہ ہے اگر مشیت الہیہ ہوتی تو اس کو کتم عدم میں لیکن رکھتا مگر شمس کو اس کی دلیل یعنی شاہد بنایا گیا جیسے ارشاد ہے اولم یکف بربک انہ علی کل شئ شہید پھر ترجمہ ہے اس کو منقبض کر لیا جیسے ارشاد ہے کل شئ ہا لک الا وجہ۔ تو اس آیت میں ممکنات کو واجب کا ظل کہا گیا اور یہ وحدۃ الشہود ہے اور اس کا کلف ہونا ظاہر ہے۔ ظاہر تو ظل سے مراد اس کے حقیقی معنی ہیں اور آیت میں دھوپ اور سایہ کے تغیرات سے توحید پر استدلال کیا گیا ہے بیان القرآن ملاحظہ ہی دوسرے اگر آیت میں استعارہ بھی مان لیا جائے تب بھی یہ یقینی ہے کہ ظل کے معنی اصطلاحی نہیں پھر آیت اس سے کیا تعلق۔

تنبیہ سیاربع۔ حدیث السلطان ظل اللہ فی الارض سے بھی استدلال کیا گیا ہے اور اس کا بھی وہی جواب ہے کہ یہاں ظل کے معنی اصطلاحی نہیں بلکہ استعارہ ہے اس بنا پر کہ یرجع الناس الیہ و یا ورنہ الیہ ورنہ ظل بالمعنی الاصطلاحی میں سلطان کی کیا تخصیص ہے۔ تم الا الحاق۔ ربیع جمادی آخری ۱۳۲۸ھ و ہوا دل یوم وقف فیہ الریل بقرب الحیانتہ و عقدت لہ الجنة بھیمۃ فرحاً و سروراً علی محطۃ الجدیدۃ و کان الفصل بینہما الزمان و زمان دخول الریل فی القصبة اتین و شہرین سنۃ ثلاثۃ اشھر و عشرۃ ايام فقط (اشرف علی عفی عنہ)

## رسالہ احکام الایتلاف فی احکام الاختلاف

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلوۃ مقصود اس تحریر سے ایک غلطی عظیم کا رفع کرنا ہے جس میں قریب قریب عام ابتلا رہا ہے۔

۱۔ اس قصہ میں اور الحاق میں ایک مناسبت ہے۔ پس اس کا ذکر بے ربط نہیں ہوا وجہ مناسب یہ ہے کہ کوئی شخص قصہ یم اسٹیشن مقبہ بر لقب لغوی "تھانہ بھون" کا محمول لے کر اس سے تجاؤز کر کے جدید اسٹیشن مقبہ بر لقب اصطلاحی "قصہ تھانہ بھون" پر اترے اور زائد محمول کے مطالبہ کا یہ جواب دے کہ اسٹیشن تھانہ بھون کا ہوم جس پر بھی اترے وہاں سے جواب دیا جائیگا اگر کوئی تفسیر اس معنی اصطلاحی سے غلط ہے ایسی ہی الحاق نہ کی بعض تفسیر میں اس پر بھی اور یہ قصہ شامل ہے ۱۲۸

الامشاء اللہ۔ اور وہ غلطی یہ ہے کہ عام طور پر علی الاطلاق اتفاق کو مطلوب اور اختلاف کو مذموم سمجھا جاتا ہے بالخصوص اگر علماء میں کسی قسم کا بھی اختلاف ہو جائے اُس کے سبب اُن پر سخت طعن کیا جاتا ہے اور اس دعا پر دلائل مطلقہ سے (گو وہ کسی دلیل مستقل سے مقید ہی ہوں) تقریر اور تحریراً استدلال کیا جاتا ہے اس خیال کے غلط ہونے پر احقر وقتاً فوقتاً تقریر و تحریر سے متنبہ بھی کرتا رہا ہے لیکن کسی داعی قوی کے پیش نہ آنیکے سبب اس مستقل تنبیہ کا کوئی خاص اہتمام نہیں کیا گیا۔ امسال بعض اسباب خاصہ کے سبب بعض مراکز تعلیمیہ کی جماعت کے آحاد میں کچھ اختلاف پیش آیا اور امتداد و اشتداد میں کسی قدر معمول سے بڑھ بھی گیا اور اس کے متعلق بعض اسی صاحبوں جن کا یہ نصب بھی نہ تھا برغم خود خیر خواہی سے معترضانہ خیالات ظاہر کئے اور ان میں سے جنہوں نے مجھ سے خطاب خاص کیا تھا اُن کو اصول صحیحہ کے موافق جواب بھی دیا گیا لیکن غالباً بوجہ جہال اُن جو ابولکل اُن اصول پر انطباق واضح نہ تھا اس لئے توضیح کی بھی ضرورت تھی۔ نیز آئندہ کے لئے ایسے شبہات کا انسداد بھی ضروری تھا۔ یہ واقعہ اور یہ دو ضرورتیں داعی قوی ہو گئیں کہ تحقیق مسئلہ اتفاق و اختلاف کی کسی قدر تفصیل و توضیح کیسا تھ قلمبند کر دی جائے تاکہ شبہات واقعہ منفقود اور شبہات متوقعہ سدود ہو جاویں اور نیز واعظین و مقررین و مضمون نویس بھی اپنی تقریرات و تحریرات میں ان حدود کی رعایت رکھ سکیں۔ ولقیتہ باحکام الایتاف فی احکام الاختلاف واللہ والاعانة والیہ التضرع والاستکان۔

**مقدمہ۔** جاننا چاہئے کہ اختلاف تقسیم اولیٰ دو قسم پر ہے۔ ایک حقیقی دوسرا غیر حقیقی۔ اور اختلاف کو اقسام سے اتفاق کے اقسام بھی معلوم ہو جاوینگے، اور چونکہ محل کلام اختلاف ہی کو سمجھا جاتا ہے اس لئے موضوع تقسیم کا اسی کو قرار دیا گیا تو اختلاف کی دو قسمیں ہیں حقیقی و غیر حقیقی حقیقی سے مراد یہ ہے کہ دو حکموں میں ایسا تعرض ہو کہ وہ دونوں حکم واقع میں معاً صحیح نہ ہو سکیں اگر ایک صحیح ہو تو دوسرا غلط جیسے ایک شخص کہے کہ یہ فعل حلال یا حسن ہے دوسرا اسی فعل کو کہے کہ یہ حرام یا قبیح ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ واقع میں حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو۔ پھر یہ تعارض خواہ درجہ تناقض میں ہو یعنی جیسے اُن دونوں حکموں کا اجتماع نہیں ہو سکتا اسی طرح دونوں کا ارتفاع بھی نہیں ہو سکتا جیسا مثال مذکور میں کہ جیسے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ فعل حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو۔ اسی طرح یہ نہیں ہو سکتا کہ نہ واقع میں حلال ہو اور نہ واقع میں حرام ہو اور خواہ درجہ تضاد میں ہو یعنی دونوں حکموں کا اجتماع تو نہیں ہو سکتا لیکن دونوں کا ارتفاع ہو سکتا ہے جیسے ایک شخص کہو کہ یہ فعل مباح ہے دوسرا کہے کہ مستحب ہے، سو ظاہر ہے کہ اسے اس لقب میں اشارہ ہے کہ جب اختلاف کے صحیح احکام معلوم ہوں گے انکے امتثال کے بعد جو اتفاق ہو گا وہ نہایت مستحکم ہو گا کیونکہ وہی مطلوب شرعی ہو گا جو مصلحت ہی مصلحت ہو اور ایسے احکام یقینی ہے مزید تحقیق اُس کی فائزہ رسالہ کے فائزہ میں ہے ۱۲ منہ



یہ تو ممکن نہیں کہ مباح بھی ہو اور مستحب بھی مگر یہ ہو سکتا ہے کہ نہ مباح ہو نہ مستحب بلکہ مکروہ و بدعت ہو۔ اور غیر حقیقی سے مراد یہ ہے کہ اُن دو مختلف حکموں میں تعارض نہ ہو بلکہ دونوں حکم صحیح ہو سکتے ہیں مثلاً ایک پتھر سفید ہے ایک سیاہ ہے تو دونوں مختلف تو ہیں لیکن دونوں حکم صحت میں مجتمع ہیں کیونکہ دونوں رنگ کا محل مختلف ہو ایک کو سفید کہنے سے دوسرے کے سیاہ ہونے کی نفی نہیں ہوتی یا ایک زمانہ میں شراب حلال تھی دوسرے زمانہ میں حرام ہو گئی تو یہ دونوں حکم صحیح ہیں اور یہ اختلاف غیر حقیقی واقع میں اختلاف نہیں ہے محض صورت اختلاف ہے اور حقیقت اس کی تعدد ہے۔ پھر اختلاف حقیقی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف فی الامر الدنیوی۔ ایک اختلاف فی الامر الدینی۔ پھر اختلاف فی الامر الدنیوی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف عن منشاء صحیح۔ اور ایک اختلاف لا عن منشاء صحیح اور ایک اختلاف فی الامر الدینی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف فی الفروع ایک اختلاف فی الاصول۔ پھر اختلاف فی الفروع کی دو قسمیں ہیں اختلاف عن دلیل اور اختلاف لا عن دلیل اور اختلاف فی الاصول کی دو قسمیں ہیں۔ اختلاف فی الکفر والایمان اور اختلاف فی البدعت والسنۃ۔ یہ سب اقسام اختلاف حقیقی کے تھے اور اختلاف غیر حقیقی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک بفعل العبد۔ دوسرا بجعل الحق پھر اختلاف بجعل الحق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اختلاف طبلع۔ دوسرا اختلاف شرائع۔ پھر اختلاف شرائع کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اختلاف فی الشریعۃ الواحدۃ۔ ایک اختلاف فی الشرائع المتعدده۔ مجموعہ ان سب اقسام کا دس قسمیں ہیں۔ چھ اختلاف حقیقی کی اور چار اختلاف غیر حقیقی کی۔

یعنی قسم اول۔ اختلاف حقیقی فی الامر الدنیوی عن منشاء صحیح قسم دوم اختلاف فی الامر الدنیوی لا عن منشاء صحیح قسم سوم اختلاف حقیقی فی الامر الدینی عن دلیل قسم چہارم اختلاف حقیقی فی الامر الدینی عن دلیل قسم پنجم اختلاف حقیقی فی الامر الدینی عن دلیل قسم ششم اختلاف غیر حقیقی بفعل العبد۔ قسم ہفتم اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق باختلاف الطبلع قسم ہشتم اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق فی الشریعۃ الواحدۃ قسم نہم اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق فی الشرائع المتعدده۔

(وہذا صورتہ الضبط بھئیۃ الجداول ذات الشعب)

# اختلاف

حقیقی		غیر حقیقی	
فی الدنیا		بجعل الحق	
قسم اول	قسم ثانی	قسم ثالث	قسم سادس
عن دلیل	عن دلیل	عن دلیل	عن دلیل
فی الفروع	فی الاصول	فی الفروع	فی الاصول
قسم ثالث	قسم رابع	قسم خامس	قسم سادس
قسم اول	قسم ثانی	قسم ثالث	قسم سادس

اور یہ سب قسم واقیعہ ہیں اور نہ احتمالات عقلیہ تو اور بہت ہیں مگر چونکہ وہ غیر واقع تھے اس لئے ان کا ذکر کرنا پھر ان کے وقوع کی نفی کرنا فضول سمجھا اب ہم ان سب قسم کے مصادیق اور ان کے احکام بیان کرتے ہیں اور اس مجال میں ایک مقدمہ ہو جس کو آپ پڑھ رہے ہیں اور ڈس فلیں ہیں ایک ایک قسم کے بیان میں اور ایک خاتمہ جس میں کچھ تنبیہات ہیں جو کہ تحقیقات فصول پر تفریعات ہیں۔

والان اشرع فی المقصود + مستعینا بواہب اللہ والحمد

**فصل اول۔** اختلاف کی قسم اول کے بیان میں یعنی جو اختلاف کسی امر دنیوی میں ہو اور کسی منشا صحیح سے ہو جیسے دو طبیبوں میں طریق علاج میں اختلاف کسی نے طب یونانی کو اختیار کیا کسی نے ڈاکٹری کو کسی نے ویدک کو یا باوجود طریق میں متفق ہونیکے اختلاف تشخیص کے سبب کسی تدبیر کے متعلق اختلاف ہو کہ ایک طبیب کسی خاص تدبیر کو نافع بتلاتا ہے اور دوسرا طبیب اُس کو مضر بتلاتا ہے اور ہر ایک رائے کا منشا صحیح بھی ہو جس سے وہ استدلال کرتا ہے اور دوسرے کی دلیل کو رد کرتا ہے۔ یا دو کیلوں میں کسی مقدمہ کے متعلق اختلاف ہے کہ ایک کیل اُس کو ایک دفعہ میں داخل کرتا ہے۔ اور دوسرا کیل دوسری دفعہ میں دلیلیات و واقعات پر یہ حسیہ میں اہل الرائے اہل تجربہ معمولی طور پر ایسا اختلاف کہتے رہتے ہیں اور یہ منشا کبھی دلیل ہوتی ہے کبھی کسی صاحب تحقیق کی تقلید ہوتی ہے کہ مقلد کی یہی دلیل ہے اور علم اس اختلاف کا یہ ہے کہ یہ جتنک حدوں میں ہے فی نفسہ مذموم نہیں بلکہ اگر اپنی رائے میں شرح صدر رہو تو دلیل صحیح کے پیش نظر ہوتے ہوئے اور دوسری شق میں ضرور دیکھتے ہوئے اُس دلیل کے خلاف محض تقلیداً متفق ہو جانا مذموم ہو گا اور اس باب میں جو نفع و ضرر مختل ہے چونکہ وہ اکثر دوسرے تک متعدی ہوتا ہے۔ اس لئے یہ اختلاف اُسی مشورہ کی ایک فردی



جس کی ترغیب تائید قرآن و حدیث میں آئی ہے اور خلاف شرح صدر مشورہ فیہ کی مذمت خود حدیث میں وارد ہے و من اشار علی اخیه بامریعلم ان الرشید فی غیرہ فقد خانہ رواہ ابوداؤد مزانی و مر فو غار مشکوٰۃ کتاب العلم اور حدود سے خارج ہو جانے پر یہ اختلاف مذموم ہو جاتا ہے مثلاً کسی کا منشاء اختلاف صرف تحقیق و خیر خواہی نہ ہو بلکہ محض اپنی بات کی قیج اور دوسرے کی تذلیل و تحقیر ہو یا اپنے مخالف کی غیبت و ضرر رسانی میں مبتلا ہو جائے اس عارض سے وہ اختلاف مذموم ہو جائے گا۔ اگر یہ عارض دونوں جانب ہے تو دونوں کے اختلاف کو مذموم کہیں گے اور اگر ایک جانب ہے تو صرف اُس کے اختلاف کو مذموم کہیں گے اور اکثر اُن نصوص کا مورجن میں مطلق اختلاف کا ذمہ وارد ہے ایک یہ اختلاف بھی ہے جو عارض مذکور کے سبب مذموم ہو جائے اور دوسرا مورد وہ اختلاف ہے جو فصل آئندہ میں مذکور ہے چونکہ محمول سے پہلے محل کی حقیقت کا تعین ہو جانا اعون فی الفہم ہو اس لئے وہ نصوص فصل آئندہ میں مذکور ہوں گی۔ اور اسی پیش سے ہے اہل معاملہ کا اختلاف و نزاع جو کسی اپنے حق کے متعلق ہو اور شخص کسی محل العتہ کی بنا پر دوسرے پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہو اُس کا بھی یہی حکم ہے کہ جب تک کسی فریق کو اُس منشاء کا غلط ہونا محقق نہ ہو تب تک وہ معذور ہے اور بعد وضوح حق کے پھر اصرار و معصیت ہے اور اگر باوجود اپنے حق پر ہونیکے دوسرے سے نزاع قطع کر دے اور اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو فضیلت عظیمہ ہو۔ حدیث میں ہے۔ عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ترك الكذب وهو باطل بولہ فی ریض الجنة ومن ترك المراء و هو محقق بنی لہ فی وسط الجنة الحدیث رواہ الترمذی و قال هذا حدیث حسن مشکوٰۃ باب حفظ اللسان البتہ اگر اپنے دعوے سے دست بردار ہو بیسے کوئی محذور شرعی لازم آئے تو اس صورت میں یہ دست برداری اور اتفاق ناجائز ہے مثلاً عورت کے رو بہ شوہر نے طلاق دی پھر منکر ہو گیا تو عورت کو جائز نہیں کہ اس دعویٰ سے دست بردار ہو کر اُس کے انکار کو تسلیم کر لے حدیث میں ہے عن عمر بن عون المزنی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الصلح جائز بین المسلمین الاصلح احرم حلالاً و ادا حل حرام الحدیث رواہ الترمذی و ابی ماجہ و ابوداؤد و مشکوٰۃ باب لا فلاس یہ تو اہل معاملہ کا حکم ہے۔ باقی دوسرے لوگوں کو جب تک دلیل شرعی سے ایک کا حق پر ہونا ثابت نہ ہو جائے دونوں میں احتمال صواب کا سمجھ کر کسی کی نصرت دوسرے کے مقابلہ میں جائز نہیں اور جب دلیل شرعی سے ایک کا حق پر ہونا ثابت ہو جائے تو اُس کی نصرت اس تفصیل واجب ہے کہ اگر یہ ناصر حاکم یا امور من الحاکم ہے تو نصرت بالید اور اگر حاکم نہیں اور کسی فتنہ کا بھی اندیشہ نہیں تو وعظ باللسان کیساتھ اور اگر فتنہ و بینہ یا دیوبند کا اندیشہ ہے تو صرف

دل سے صاحب باطل کے اس فعل کو بُرا سمجھے اور صاحب حق کے لئے دعا کرتا ہے اس کے متعلق بھی نصوص فصل آئندہ میں مذکور ہوں گے۔

**فصل دوم۔** اختلاف کی قسم دوم کے بیان میں۔ یعنی جو اختلاف کسی امر و نبوی میں ہو اور اس کا کوئی منشاء صحیح نہ ہو محض نفسانیت اُس کا باعث ہو اُس کا حکم ظاہر ہے کہ وہ مذہب محض ہے خواہ ایک جانب ہو یا دونوں جانب سے۔ اب بعض نصوص ذم اختلاف و معاملہ متعلقہ اختلاف کے لکھتا ہوں جن کا وعدہ مع تعین محل فصل اول میں مذکور ہوا۔ قال اللہ تعالیٰ ولا تنازعوا فی فقیحوا و تذہب ریحکم الا یہ و قال تعالیٰ ولا تقف ما لیس لک بہ علم و قال تعالیٰ فاصلو ابین اخیکم الی قولہ ولا تلمزوا انفسکم ولا تنازعوا بالانقیاب ثم الی قولہ تعالیٰ ان بعض الظن الثمر ولا تجسسوا ولا یعتب بعضکم بعضا۔ الایات والاحادیث۔

(۱) عن عائشۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ینکح المسلم ان ینکح اخیہ فوق ثلثۃ فاذ القیہ سلم علیہ ثلاث مرآت کل ذلک لا یرد علیہ فقد باء بائمہ رواہ ابوداؤد۔

(۲) عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایاکم والظن فان الظن اکذب الحدیث ولا تجسسوا ولا تجسسوا ولا تجادسوا ولا تباغضوا ولا تباہروا وكونوا عباد اللہ اخوانا فی رواۃ ولا تنافسوا متفق علیہ (۳) عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا اخیکم بافضل من درجۃ الصیام والصدقۃ والصلوۃ قال قلنا بلی قال اصلح ذات البین وفساد ذات البین ہی الحالۃ رواہ ابوداؤد و الترمذی و قال ہذا حدیث صحیح (۴) وعن الزبیر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دب الیکم دعا الامر قبکم الحسد والبغضاء ہی الحالۃ لا اقول تحلق الشعر ولكن تحلق الدین رواہ احمد و الترمذی (۵) وعن ابی صرغۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من ضار ضارا اللہ بہ ومن شاق شاق اللہ علیہ رواہ ابن ماجہ و الترمذی و قال ہذا حدیث غریب (۶) وعن ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ملعون من ضار مومنا او مکر بہ رواہ الترمذی و قال ہذا حدیث غریب (۷) وعن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المنبر فنادی بصوت رفیع فقال یا معشر من اسلم بلسانہ ولم یفیض الایمان الی قلبہ لا تؤذوا المسلمین ولا تعيروہم ولا تتبعوا عورتہم فانہ من یتبع عورتہ المسلم یتبع



اللہ عورت بے رحم۔ ولو فی جوف رحمہ رواہ الترمذی (۷۵) وعن انس رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما عرج بی ربی مررت بقوم لهم اظفار من نحاس يخمشون وجوههم وصدورهم فقلت من هؤلاء یا جبرئیل قال هؤلاء الذین یأکلون لحم الناس ویقعون فی اعراضهم رواہ ابوداؤد (۹۷) وعن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حسن الظن من حسن العبادۃ رواہ احمد وابوداؤد (۷۸) عن عائشۃ قالت اعتل بعیر لصغیۃ وعند زینب فضل ظہر فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لزینب اعطیہا بعیرا فقالت انا اعطی تلك الیہودیۃ فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فخرجنا ذال الحجة والمحرم وبعض صفر رواہ ابوداؤد (مشکوۃ) (۷۹) فی اخلاحادیث دلیل لتقئد اول الاحادیث وکذا یدل علیہ حدیث کعب کما فی المعانی عن السیوطی ومن خاف من مکالمۃ احد وصلتہ ما یفسد علیہ دینہ ویدخل مضرة فی دیناکہ یجوز لہ عجانبتہ والبعد عنہ ورب ہجر جمیل خیر من مخالطۃ موزیۃ اھ من رسالۃ الضر والنذر (۸۰) عن ابی سعید الخدری قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من رأى منکم منكرا فلیغیر بیدک فان لم یستطع فبلسانک فان لم یستطع فبقلبک ذلک اضعف الایمان رواہ مسلم والترمذی وابن ماجہ والنسائی (ترغیب و ترہیب) (۸۱) واثله ابن الاسقع قلت یا رسول اللہ ما العصبۃ قال ان تعین قومک علی الظلم (۸۲) بعمل قد یزالک رفعہ خیرکم للدافع من عشیرتہ ما لربا ثم ہما ابوداؤد (۸۳) اسامۃ قیل لہ لو اتیت عثمان فکما قال لکن لکم ان لا اکل الا سمکۃ الذاکل فی السرزان افتح بابا لا اکر اول من ففتح الشیخین (۸۴) ابوالاثرانیتم امر الاستطیع غیر خالصہ لاحتی بکون اللہ ہولدی

**فصل سوم۔ اختلاف کی قسم سوم کے بیان میں یعنی جو اختلاف ایسے امر دینی میں ہو جو فروع میں سے ہے اور دین سے ہو خواہ دلیل نص ہو یا اپنا اجتہاد ہو یا اپنے کسی متبوع صالح المتنبوعیۃ کا اجتہاد یا فتویٰ ہو اور یہی ہے وہ اختلاف جو امت مرحومہ کی جماعت حقہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے اس وقت چلا آ رہا ہے اور بنی اس اختلاف کا اسباب متعدد ہیں جو کتب اصول و تصانیف حضرت شاہ ولی اللہ و رسالہ رفع الکلام لابن تیمیہ وغیرہ میں درج ہیں مثلاً (۸۵) ایک مسئلہ میں نصوص مختلفہ الدلالۃ ہیں اور سب جمع نہیں ہو سکتے اور نسخ بھی متفق علیہ نہیں ایک مجتہد نے ایک پر عمل کیا اور دوسرے کو قواعد کلیہ کے اقتضائے متروک العمل کہہ دیا دوسرے مجتہد نے اس کا عکس کیا اور یہ قواعد کلیہ کو ماخوذ عن النصوص ہیں مگر یہ اجتہادی اس لئے جابین میں عمل کی گنجائش ہے مجتہد کو اصالۃ اور تقلد کو تبعاً مثلاً بیح و محرم میں محرم کو ترہیح ہونا ایک قاعدہ ہے اور مثلاً**

ثبت کا نافی پر مقدم ہونا ایک قاعدہ ہے اور مثلاً کسی واقعہ کا بہ نسبت عورتوں کے مردوں پر زیادہ منکشف ہونا جیسے کسوف کا واقعہ اس میں روایت رجال کی تقدیم ایک قاعدہ ہے اور مثلاً حکایت فعل میں عموم نہ ہونا یہ ایک قاعدہ ہے مثلاً۔ اور یہ خفیہ کے قواعد ہیں۔ اسی طرح دوسرے مجتہدین کی تحقیق میں دوسرے قواعد ہیں مثلاً تنقید بالوصف یا تعلیق کی دلالت جانب مخالف حکم کی نفی پر یا حمل المطلق علی المقید یا قرآن فی انظم کی دلالت قرآن فی حکم پر و امثالہا ایسے قواعد سے انصہین کو دوسرے پر ترجیح دینے سے حکم میں اختلاف ہو جاتا ہے (۲) نصوص مختلفہ الدلالة میں سے ایک مجتہد کو ایک نص پہنچی دوسرے مجتہد کو دوسری پہنچی یا ایک کو کوئی نص نہیں پہنچی اُسے قیاس پر عمل کر لیا اس لئے باہم اختلاف ہو گیا اور نہ پہنچنے کی دو صورتیں ہیں یا تو بالکل ہی نہیں پہنچی یا سند متعجب سے نہیں پہنچی اور اس اخیر کی صورت کا اگر کسی کو خود یا بواسطہ ثقہ عالم کے تحقق ہو جائے اُس پر قیاس کا چھوڑ دینا واجب ہے (۳) کبھی نصوص مختلفہ مذکورہ بالا میں اوصاف رُوات سے ترجیح دینے سے اختلاف ہو جاتا ہے جیسے زیادہ ثقہ ہو یا زیادہ حافظ ہو یا زیادہ فقیہ ہو یا طول ملازمت و صحبت و امثالہا (۴) نصوص ظاہر الدلالة میں مختلف ہیں اور سب ثابت بھی ہیں مگر باہم جمع ہو سکتی ہیں۔ پس ایک مجتہد نے خواہ کسی قاعدہ کلیہ سے یا کسی قرینہ مقالیر یا مقامیہ سے خواہ ذوق اجتہادی سے ایک نص کے مدلول کو اصل حکم قرار دیا اور دوسرے نص کو ماول یا کسی عارض پر محمول کر لیا اور دوسرے نے اس کا عکس کیا اس لئے باہم اختلاف ہو گیا۔ مثلاً رفع یدین کے بارہ میں احادیث مختلفہ ثابت ہیں خفیہ نے اس بنا پر کہ اصل نماز میں سکون ہے بقولہ علی السلام لما ساء اھم فمعی یدین یمھ عند السلام اسکنوا فی الصلوۃ عدم رفع کو اصل قرار دیا اور رفع میں تاویل کی کہ مثلاً اعلام اھم یا بعید کے لئے تھا اور شافعیہ نے اس بنا پر کہ نماز عبادت وجودیہ ہے اور رفع امر وجودی ہے اور عدم رفع امر عدمی ہے رفع کو اصل قرار دیا اور عدم رفع کو بیان جواز پر محمول کیا کہ اس سے ظاہر ہو جائے کہ رفع موقوف علیہ صحت صلوۃ کا نہیں (۵) کبھی نصوص میں مدلول کا اختلاف نہیں ہوتا مگر ایک ہی نص کا محمل مختلف ہو سکتا ہے۔ ایک مجتہد نے اپنے ذوق سے یا قواعد کلیہ سے ایک محمل پر محمول کر لیا دوسرے نے اُسی نص کو دوسرے محمل پر اس اختلاف ہو گیا مثلاً انتہاء ذکے لئے جمع بین البسر والتمر حدیث میں نہیں وارد ہے اصحاب ظواہر نے اس جمع کو علی الاطلاق مثل جمع بین الاختین کے امر تبعیدی قرار دیا اور دوسرے فقہانے اس کو معطل قرار دے کر ارتفاع علت کے وقت اس جمع کی اجازت دی اور وہ علت خواہ احتمال سرعت تغیر ہو خواہ مراعاة مساکن بزمانہ جذب و قحط ہو۔



(۷) اجماع کے بعض اقسام کا بعض کے نزدیک حجت ہونا اور بعض کے نزدیک حجت نہ ہونا یہ بھی اسباب اختلاف سے ہو جاتا ہے مثلاً ایسا اجماع جس کے قبل اختلاف ہو چکا ہو اور ایسا اجماع جس کا داعی کوئی دلیل ظنی نہ ہو (۸) کسی مسئلہ میں نہ نص ہے نہ اجماع بلکہ محض قیاسی ہے اور وجہ قیاس دونوں مجتہدوں کے نزدیک مختلف ہے اس لئے حکم میں اختلاف ہو گیا اور ابواب فقیہ میں ایسے مسائل بکثرت ہیں اور اس اختلاف کا حکم یہ ہے کہ یہ باتفاق واجماع علماء امت محمود و مقبول ہے اور ان احادیث و اقوال اکابر کا یہی محمل ہے عن عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سألت ربی من اختلاف اصحابی من بعدی فاحیائی یا محمد ان اصحابك عندی بمنزلة النجوم فی السماء بعضها اقوی من بعض وکل نور فمن اخذ بشئ منها هم علیہ من اختلافهم فهو عندی علی هدی قال وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابی کالنجوم فبأهم اقتدوا یتمروا ھذا رزق (۹) باب مناقب الصحابة فی المقاصد الحسنة من المدخل للبیہقی من حدیث سفیان عن اقلیم بن حمید عن القاسم بن محمد قال اختلاف اصحاب محمد رحمة للعباد ومن حدیث قتادة ان عمر بن عبد العزيز كان یقول لاسرني لوان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لم یختلفوا لانهم لو لم یختلفوا لکن رخصة ومن حدیث اللیث بن سعد عن یحیی بن سعید قال اهل العلم اهل توسعة و ما برح المفتون یختلفون فیہل هذا و یحرم هذا فلا یعیب هذا علی هذا و كان اختلاف موسی و ہارون علیہما السلام فی معاملة بنی اسرائیل من هذا القبیل و غضب موسی علیہ السلام کان قبل العلم بوجہ اجتہاد ہارون و اور اس اختلاف کا ایک یہ بھی حکم ہے کہ جب یہ محمود و مقبول ہے تو اس میں ایک کا دوسرے سے عداوت کرنا اور کسی کی تفصیل و تفسیق کرنا جیسا آج کل غلامیہ میں تحریر و تقریر معمول ہو سخت بدعت و معصیت ہے

۱۰ و ہم نہ الوجود توقف علی تفسیر آیات القصۃ من قولہ تعالیٰ قال یا ہارون ما منعک اذ رايتہم ضلوا الا تتبعن لى قوله و لم ترقب قولی و ایضا تبیین لکسا من تفسیر البطلان زعم بعض اهل الزيغ ان فی الآیہ دلالة علی ما ہارون علیہ السلام رضی بالشکر و لم یرض بالتفرق حیث قال فی خشیۃ ان تقول فرقت بین بنی اسرائیل الخ و حاشا الانبیاء علیہم السلام عن ذلک و ہذا من ضروریات الدین اما عدم مفارقتہ القوم مع مفارقتہ القوام ما رقابوا فهو ما بینہما لا خیر حب ما یطوق بہ تفسیر لا کون التفرق افع من الشرک و ہذا انما نقل التفسیر من بیان القرآن لعین عبارتہا الہندیہ و نصہا بعد اس کے ہارون علیہ السلام کی طرف توجہ ہوئے اور کہلے ہارون جب تم نے دان کوں دیکھا تھا کہ یہ (بالکل) گمراہ ہو گئے (اور نصیحت بھی نہیں سنی) تو (اس وقت) تم کو میرے پاس چلے آئے سے کون امر مانع ہوا تھا (یعنی اس وقت میرے پاس چلا آنا چاہئے تھا تاکہ ان لوگوں کو اور زیادہ یقین ہوتا کہ تم ان کے فعل کو نہایت پسند کرتے ہو اور نیز ایسے باغیوں سے قطع تعلقات جس قدر زیادہ ہو بہتر ہے) سو کیا تم نے میرے کہنے کی خلاف کیا کہ میں نے کہا تھا لا تتبع سبل المفسدین جیسا پارہ ۴م میں ہے جو بموجبہ دال ہے عدم موافقت مفسدین بموجب من الوجہ پر اور اس عموم میں مساکنت بھی داخل ہے (ہارون علیہ السلام) نے کہا کہ اے میرے بھائی (یعنی میرے بھائی) تم میری داڑھی مت پکڑو اور نہ سو کے بال) بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۴۴

و مخالفت سلف ہے۔

**فصل چہارم۔** اختلاف کی قسم چہارم کے بیان میں یعنی جو اختلاف ایسے امور نہی میں ہو جو فروع میں سے ہے اور بلا دلیل محض رائے سے ہو جیسے آج کل مدعیان عقل میں عام مرض ہو گیا ہے کہ بلا تحصیل علم دین مسائل دینیہ میں دخل دیتے ہیں اور بجائے دلیل کے اس کہنے کو کافی سمجھتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے اور علماء کیساتھ اختلاف کرتے ہیں حکم اس اختلاف کا یہ ہے کہ یہ سخت معصیت اور مذموم ہے اور یہ احادیث اسی باب بار میں عن عبد اللہ بن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی قولہ حتی اذ الحریق عالمنا اتخذ الناس رؤسا جہالا ففسدوا فافقوا بغیر علم فضلو واضلوا متفق علیہ (مشکوٰۃ باب العلم) (عوف بن مالک) رفعہ تفتقر امتی علی بضع و سبعین فرقة اعظمها فتنه علی امتی قوم یقیسون الامور بأھم فیحلون الحکم ویحرمون الحلال للکبیر والبرار ابن مرد بن العاص) رفعہ لہ یزل امر بنی اسرائیل معتد لا حتی نشأ فیہم المولد و ذل ابناء سبایا الا صر فقا لوبا بالرائی فضلو واضلوا للقر و بنی دا بن سیرین) قال اول من قاس بلیس و ما عبدت الشمس والقمر الا بالمقائیس للہ اھی یعنی قوله تعالی خلقنی من نار و خلقته من طین (المراد القیاس لغير الماخوذ من الشرع) (من جمیع الفوائد)

**فصل پنجم۔** اختلاف کی قسم پنجم کے بیان میں یعنی جو اختلاف ایسے امور نہی میں ہو جو اصول میں سے ہے اور کفر و اسلام کے درجہ میں ہے اس کا حکم ظاہر ہے کہ اہل اسلام کو اہل کفر کیساتھ اختلاف کرنا اور بلا ضرورت تشدد یا بلا مصلحت شرعیہ اختلاف و ارتداد نہ کرنا محمود و مطلق اور واجب ہے اور معاملات و معاشرت اس کے خارج ہیں جس کی حدود کی تفصیل اپنے محل میں مذکور ہے اور اہل کفر کو اہل اسلام کیساتھ اختلاف کرنا مذموم و مطلق اور قبیح ہے۔ قرآن مجید میں جا بجا اہل حق کو اہل باطل کیساتھ دینی اختلاف کرنے کا حکم مؤکد وارد ہے کہ قوله تعالی ولا تتبع اھواءھم عما جاءك من الحق و قوله تعالی ولا تھکوا الی اللہ بن ظلموا فتمسکم النار و غیرہا من الآیات پھر ان میں بھی مسلم اور غیر مسلم کے احکام میں اختلاف ہے و ہما مذکور ان فی سورۃ الممتحنہ۔ باقی تبلیغ و مناظرہ میں رعایت اخلاق کی اور قول حسن سے تھرز و دونوں میں مشترک ہے۔ قال۔ ولا تجادلوا اھل الکتاب الا بالحق

(ماشیہ بقیہ صفحہ گذشتہ) پکڑو اور میرا عذر سن لو میرے تمہارے پاس نہ آنے کی یہ وجہ تھی کہ مجھ کو یہ اندیشہ ہوا کہ اگر میں جلا تو میرے ساتھ غیر ماہرین عمل بھی چلیں گے اور اس حالت میں تم کہنے لگو کہ تم نے نبی اسرائیل کے درمیان میں تفریق ڈال دی جو بعض اوقات مشارکت فی المسکن سے زیادہ مضر ہوتی ہے کہ مفسدین خالی میدان پاکر بغیر فساد میں ترقی کرتے ہیں اور تم نے میری بات کا پاؤں نہ کیا کہ میں نے کہا تھا اصلح۔ ف حاصل مقام کا یہ ہے کہ یہاں دو اجتہاد ہیں ایک یہ کہ ترک مسکنت زیادہ نافع تھی۔ دوسرا یہ کہ ترک مسکنت زیادہ مضر تھی مبنی علیہ السلام کا ذہن اجتہاد اول کی طرف گیا اور بارون علیہ السلام کا ذہن دوسری اجتہاد کی طرف گیا اور لا تتبع عموم میں



ہی احسن وقال تعالى ارجع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتقى احسن وقال تعالى قل لعبادى يقولوا التمسوا احسن وقال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجر حتى ليس معكم كلام الله ثم ابلغوا ما اور اسى طرح اهل باطل کو اہل حق کیساتھ اختلاف کرنے کی مذمت اور اس پر وعید وارو ہے کہوہ تعالیٰ دان الذین اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد وکھوہ تعالیٰ ولا یزولون مختلفین الا من رحم ربک وکھوہ تعالیٰ ان ربک یقضی بینہم یوم القيمة فیما کانوا فیہ یختلفون وغیرہا من الآیات۔

**مقصود ششم۔** اختلاف کی قسم ششم کے بیان میں۔ یعنی جو اختلاف ایسے امر دینی میں ہو جو اصول میں سے ہے اور سنت و بدعت کے درجہ میں ہے اور اس اختلاف کا حکم بھی باستنار احکام مخصوصہ بالکفار وہی ہے جو اوپر فصل پنجم میں ذکر کیا گیا ہے اور ان اعدائے دین میں اسی اختلاف کا ذکر ہے۔

(ط) عن عبد الله بن عمر قال هجرت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما قال فسمع اصوات رجلين اختلفا في اية فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرف في وجهه الغضب فقال انما هذان كان قبلكما بخلاف فهم في الكتاب رواه مسلم (ط) وعن العرياض بن سارية في حديث طويل من قول عليه السلام فانه من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافا كثيرا فعليك بسنتي وسنة الخلفاء الراشقين الممهدين متمسكوا برباعية عليها النواجذ وياكم في ثلاث الامور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة رواه احمد والبرداء والترمذي ابن ماجه (ط) وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرقت امتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار الا ملة واحدة قالوا منهم يا رسول الله قال انا عليه اصحبي رواه الترمذي (ط) وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع امتي او قال امة محمد على ضلالة ويد الله على الجماعة ومن شذ من شذ في النار رواه الترمذي (ط) وعن ابى امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه الا ادتوا الجدل ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية ماضية لك الاجل لابل هم قوم خصمون۔ رواه احمد والترمذي وابن ماجه (ط) وعن ابى ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة شبرا فمدرج في النار ربة الاسلام من عنقه رواه احمد والبرداء (ط) وعن ابراهيم بن عيسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ صاحب بدعة فقد عان من الاسلام۔ رواه البيهقي في شعب اليمان مشكوكا

ف۔ بدعت سے مراد وہ بدعت ہے جو باتفاق اہل حق بدعت اور جس میں اہل حق کے اجتہاد کی گنجائش ہو وہ مثل مسائل مختلف فیہا کے ہے جن کا حکم فصل سوم میں مذکور ہوا ہے اور ارشاد الطالبین کی اس عبارت کا یہی مہمل ہے۔ علاوہ آنکہ انچہ بدعت در بعضی اعمال آنہا راہ یافتہ بنا بر خطائے اجتہادی ست و مجتہد محظی معذور ست و حواشی بابت شتم تعلیم الدین)۔

ف (۲) اور معاملات و معاشرت کا استثنایہاں بھی ہے بلکہ بدرجہ اولیٰ لمارواہ مسلم عن عائشہؓ ان رجلاً استاذن علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقل ان نوالہ فلبئس ابن العشیۃ او بئس رجل العشیۃ فلم یدخل علیہ الا ان له القول قالت عائشہ فقلت یا رسول اللہ قلت له الذی قلت له انت له القول قال یا عائشہ انشأ الناس منزلة عند اللہ یوم القیمۃ مزودعة او ترکہ الناس القاء فحشہ قال النووی وفي هذا الحدیث مد ارادة من یتقی فحشہ وجواز غیبة الفاسق المعلن بفسقہ ومن یحتاج الناس الى التحذیر منه باب ارادة من یتقی فحشہ اھ

فصل ہفتم۔ اختلاف کی قسم ہفتم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور متعلق بفعل عبد ہو یا اختلاف غیر حقیقی کی تفسیر اور یہ کہ اختلاف غیر حقیقی واقع میں اختلاف نہیں ہے محض صورت اختلاف ہے۔ اور حقیقت اُس کی تعدد ہے خطبہ میں گذر چکا ہے مثالیں اس اختلاف کی مثلاً اسباب معاش میں عقلا و اہل تجارت کا اختلاف کسی نے زراعت کو اختیار کر لیا کسی نے تجارت کو کسی نے ملازمت کو جس میں ملازم اجیر خاص ہوتا ہے کسی نے اور کسی پیشہ کو جیسی وکالت و طبابت یا کوئی اور ٹھیکہ کا کام جس میں یہ پیشہ دراجیر مشترک ہو سوا اس کا اختلاف حقیقی نہ ہونا ظاہر ہے کیونکہ کوئی پیشہ در دوسرے پیشہ کے ذریعہ معاش ہونے کی نفی نہیں کرتا اور نہ علی الاطلاق ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے۔ غرض ان کے مقاصد میں تعارض نہیں ہر ایک کے خاص مصلح سے کسی ایک ذریعہ کو اختیار کر لیا۔ یہی معنی میں اختلاف حقیقی نہ ہونے کے اور ان ذرائع کا بفعل عبد ہونا بھی ظاہر ہے اسی طرح کا اختلاف مشلح کی تدابیر میں ہے جو اصلاح نفس کے لئے اُنھوں نے تجویز کی ہیں کہ ہر شیخ طالب کی استعداد اور مناسبت کی بنا پر خاص تدابیر کو اختیار کرتا ہے اُن میں بھی باہم تعارض نہیں اور حکم اس اختلاف کا ظاہر ہے کہ اس میں کوئی محذور نہیں بلکہ درحقیقت یہ تو اختلاف ہی نہیں محض تعدد ہے اور اسی قبیل سے ہے اختلاف حضرت داؤد و حضرت سلیمان علیہما السلام کا حکم فی الحرث میں جو قرآن مجید میں مذکور ہے اور قضا بالابن للکبریٰ والصغریٰ میں جو حدیث شریفین میں مذکور ہے (مشکوٰۃ باب بداء المخلوق و



ذکر الانبیاء علیہم السلام

**فصل ششم۔** اختلاف کی قسم ششم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور فعل حق ہو اور تکوین کے متعلق ہو جس کو مقدمہ میں اختلاف طبائع سے تعبیر کیا ہے اُس کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوقات کی صورتیں اور مزاج اور الوان وغیرہ مختلف پیدا فرمائے ہیں ان آیات میں اسی اختلاف کا ذکر ہے۔

قال تعالیٰ المیزان اللہ انزل من السماء ماء فاخرجنا به ثمرات مختلفا الوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سوده ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوان كذلك وقال تعالیٰ ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم وقال تعالیٰ والتخل مختلفا اكله وقال تعالیٰ یحب لمن یشاء انا نأويهم لمن یشاء انا نأويهم ومن یشاء الذکور او الذریز وجهم ذکرنا وانا نأويهم لمن یشاء عقیما وقال تعالیٰ واللہ خلق کل دابة من ماء فمنهم من یمشی علی اطناب ومنهم من یمشی علی رجلین ومنهم من یمشی علی اربع۔ وقال تعالیٰ ان فی خلق السموات والارض اختلاف لللیل والنهار لایة وقال تعالیٰ کل فی فلك یسبحون وغیرہ اسن الآیات اور اس اختلاف کا حکم اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ اس کے عین حکمت ہونے میں کسی کو کام ہی نہیں ہو سکتا اور باوجودیکہ اختلاف کی اس قسم کا کوئی تعلق عبد کے کسی فعل اختیاری سے نہیں جیسا ما بعد کے اقسام کا ہے جو تشریع کے متعلق ہیں پھر بھی اس کا ذکر کرنا ایک غلطی کی رفع کرنے کیلئے ہے جس کا ذکر خاتمہ کی تنبیہ ششم میں ہے۔

**فصل نہم۔** اختلاف کی قسم نہم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور بھیل حق ہو اور تشریع کے متعلق ہو اور شریعت واحدہ میں ہو اس کی مثال اختلاف قرائت ہو اس کا حکم اس اعتبار سے کہ تشریع فعل حق ہے وہی ہے جو اوپر کی قسم میں گذرا کہ عین حکمت ہے اور اس اعتبار سے کہ اس پر عمل کرنا فعل عبد ہے یہ حکم ہے کہ سب قرائت قرائت رسول ہونے میں متساوی ہیں جس کو چاہے اختیار کرے کسی کو کسی پر ترجیح دینا حکم ہے اگر ان میں ایسا اختلاف کیا جائے گا تو قسم چہارم میں داخل ہو کر مذموم ہو جائے گا اور ابتدائے اسلام میں جو سبعہ حروف یعنی سات لغات مختلفہ عرب کی اجازت تھی وہ اختلاف بھی اس قسم میں داخل ہے گو ان میں یہ تفاوت ہے کہ قرائت کا نزول حقیقی ہے اور یہ سب قرائت لغت قریش میں ہیں اور حروف کا نزول حکمی ہے باعتبار نزول اذن کے۔

**فصل دہم۔** اختلاف کی قسم دہم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور بھیل حق ہو اور تشریع کے متعلق

ہوا اور شرائع متعددہ میں ہو اس کی مثال اختلاف شرائع ہے جو مختلف انبیاء کو عطا کئے گئے اور شریعت متقدمہ کیلئے شریعت متاخرہ ناسخ ہوتی رہی اس کا حکم اس اعتبار سے کہ تشریع فعل حق ہے وہی ہے کہ صحت ہے اور عہد کے اعتبار سے یہ ہے کہ اعتقاد سبک حق ہونے کا فرض اور جزو ایمان ہے اور عمل کرنا صرف اس شریعت پر فرض ہے جس کا یہ مکلف بنایا گیا ہے جیسے ہم پر شریعت محمدیہ پر کہ ناسخ ہے تمام شرائع سابقہ کی عمل فرض ہے اور اگر ایک ہی شریعت میں مثلاً شریعت محمدیہ ہی ہیں ایک حکم دوسرے کا ناسخ ہو وہ بھی اس خاص اعتبار سے شرائع متعددہ کے حکم میں ہو جائے گی اور اس اختلاف کو باوجودیکہ بوجہ اختلاف علت و حرمت کے ظاہراً اختلاف حقیقی معلوم ہوتا ہے اختلاف غیر حقیقی اس لئے کہا گیا کہ ازمنہ مختلفہ کے اعتبار سے دونوں حکم صحت و صدق میں مجتمع ہیں یعنی وحدت زمانیہ نہ ہونیکے سبب ان میں تعارض نہیں اور اختلاف حقیقی سے ایسا ہی تعارض مراد ہے جیسا مقدمہ میں ذکر کیا گیا فصول عشرہ بحمد اللہ ختم ہوئے۔

خاتمہ۔ اس میں بعض ضروری تنبیہات ہیں جو احکام مذکورہ فصول عشرہ پر بمنزلہ تفریعات ہیں۔

تسبیہ اول۔ عام عادت ہو گئی ہے کہ اگر ایسا اختلاف اطباء میں ہوتا ہے تو ان کے متقدمین و متسبین میں گروہ بندی ہو جاتی ہے اور فرقی حدود شریعت یا حدود تہذیب سے متجاوز ہو کر دوسرے فرقی پر مجال علمہ و خاصہ میں امن و طعن و توقیف کرتے ہیں بلکہ بعض اوقات اشتہار بازی تک نوبت آجاتی ہے جس کا سبب بجز طمع مال و زریا حب جاہ و شہرت یا حسد و کبر و تعصب نفسانیتہ کے کچھ نہیں ہوتا جس کا قبض فصل اول میں ظاہر ہو چکا اور اگر یہ اختلاف علماء میں ہو جاتا ہے تو اس وقت اس کے متعلق کئی فرقے پیدا ہو جاتے ہیں بعض تو ایک ایک جماعت کے طرف دار ہو جاتے ہیں بعض دونوں سے بیزار ہو جاتے ہیں۔ پھر طرف داروں میں دقتیں ہو جاتی ہیں بعض تو وہ ہیں جن کو حق و باطل کی کچھ خبر نہیں نہ تحقیقاً نہ تقلیداً مشروراً یا اس سے بڑھ کر یہ کہ یہ بھی خبر ہے کہ ہمارا متبوع باطل ہے یا حدود سے تجاوز کر رہا ہے پھر بھی اس کی نصرت عمیاد کرے پھر اس نصرت میں نہ غیبت پر مبنی ہے نہ بہتان سے نہ جھوٹ سے نہ دوسری جماعت کو تقریراً و تحریراً و اخباراً و اشتہاراً بدنام و رسوا کرنے سے باک ہے اور نہ اس کی پروا ہے کہ اس کا اثر کسی اسلامی قوت مقصودہ پر کیا پڑے گا اور دین کو ضعیف پنچے گا یا ان حرکات سے مخالفان دین کی آرزوئیں پوری ہو رہی ہیں یا ان کو قوت پہنچ رہی ہے اس جماعت کا عاصی اور مورد وعید شدید ہونا ظاہر ہے اور بعض وہ ہیں جو اپنے متبوع کو حق پر سمجھ کر ان کی نصرت کرتے ہیں مگر وہ نصرت حد شریعت کے اندر ہے یعنی اپنے متبوع سے مدافعت کرتے ہیں اور اس کے مقابل کو



کوئی ضرر نفسانی یا مالی یا جاہی نہیں پہنچاتے اور اگر مدافعت سے بڑھ کر انتقام لیتے ہیں تو اُس میں جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا سے تجاوز نہیں کرتے گو اس کی رعایت بنا بر تجربہ پل صراط پر گزرنی سے کم دشوار نہیں۔ یہ لوگ نصرتِ حق میں ماجور اور مجازاة بالمثل میں معذور ہیں۔ اور جو دونوں سے بیزار ہیں وہ وہ ہیں جن کو دین کیساتھ پہلے ہی سے محبت نہیں اور نہ وہ اطاعت احکام کو ضروری سمجھتے ہیں نہ اُن کو فکرِ عمل ہے نہ اُن کے قلب میں علمائے کی عظمت و وقعت و محبت و عقیدت ہے اُن کو اعمال سے بچنے کا اور علماء پر اعتراض کرنے کا ایک بہانہ مل گیا سو اُن کی حالت کا فیصلہ ظاہر ہے حاجت بیان نہیں اور نہ اُن سے خطاب کچھ مفید ہے صرف تمام حجت کے لئے ایک نظیر جواب میں ذکر کئے دیتا ہوں وہ یہ کہ ان صاحبوں کو اگر اتفاق سے کیمیا کی ہوس ہو جائے اور کسی شخص کے متعلق یقین بلکہ شبہ بھی ہو جائے کہ یہ اس کو جانتا ہے مگر اُس کی ظاہری حالت اُس کی تکذیب کرتی ہو تب بھی اُن کو کوئی امر اُس کی خدمت و اطاعت سے منع نہیں ہوتا محض اسی امید پر کہ اس سے اتنی بڑی دولت مل سکتی ہے اور اس کا دھوکہ باز ہونا بھی ثابت ہو جائے تو خاص اُس سے تو علیٰ کی اختیار کرے گا لیکن اگر کسی دوسرے پر اس کا مظنہ ہو جائے تو یہی معاملہ اُس کیساتھ بھی کرے گا اور بالکل اس شعر کا مصداق ہو جائے گا۔ ۵

طلبگار باید صبور و حمول کہ نشنیدہ ام کیمیا گر ملول

کشد از بر لے دے بارہا خورند از بر لے گلے خار ہا

سو اگر ان صاحبوں کو دین کی طلب ہوتی تو اُس مطلوب کے حاصل کرنے کے لئے یہی معاملہ ان کا علماء کی ساتھ بھی ہوتا گو وہ علماء با عمل بھی نہ ہوتے مگر اس کو تو دولتِ علم دین ہر حال میں دے سکتے ہیں پھر اُس میں دھوکہ بھی نہیں دیتے اگر کسی کو شبہ ہو کہ بعض علماء اپنی غلطیوں کی تاویلیں بھی کرتے ہیں کیا یہ دھوکہ نہیں ہے جواب یہ ہے کہ مسائل تو غلط نہیں بتلاتے یا مسائلِ دانی کا دعویٰ تو غلط نہیں کرتے نہ اُن کی تاویل کا یہ مطلب ہوتا ہے اُس کا حاصل تو یہ ہے کہ باوجودیکہ مسئلہ کے خلاف کوئی کام لیا مگر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ مسئلہ تو اپنے حال پر صحیح ہے مگر ہم نے اس کے خلاف نہیں کیا سو اس سے دوسرے کو تو کوئی ضرر نہیں پہنچا خود اُن کا معاملہ حق تعالیٰ کیساتھ ہے وہ آپ ٹھکتیں گے۔ اور ایک فرقہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ نہ کسی کو طرفدار نہ کسی سے بیزار۔ اُن کی حالت بالکل بے خطر و بے ضرر ہے گو ناصر حق سے اُس کا اجر کم ہو مگر اس میں ترجیح یہ ہے کہ اس میں احتمالِ معصیت نہیں اور جس شخص کی نصرت پر حق کا غلبہ موقوف نہ ہو اُس کے لئے پہلی

طرز اسلم اور بے غبار ہے۔

تنبیہ دوم۔ بعضے لوگ محض حمیت قومی یا نصرت خاندانی کی بناء پر ہر حال میں اپنی برادری یا کنبہ یا اولاد کی طرف داری کو ضروری سمجھتے ہیں۔ جا بجا کو نہیں دیکھتے اور اس کا نام قومی اتفاق رکھتے ہیں فصل دوم میں اس کا حکم مذکور ہو چکا۔

تنبیہ سوم۔ بعض جہلاء و علماء پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ان کے یہاں ہریات میں اختلاف ہے اب ہم کس کا اتباع کریں کس کو سچا سمجھیں کس کو جھوٹا سمجھیں سو فصل سوم میں جب اس اختلاف کا قرآن و حدیث و اقوال اکابر امت محمود ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس اختلاف پر اعتراض کرنا حق تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اکابر امت پر اعتراض کرنا ہے۔ رہا یہ کہ پھر ہم کس کا اتباع کریں سو اس کا فیصلہ نہایت سہل ہے وہ یہ کہ جب کسی مریض کے باب میں ماہرین اطباء کا اختلاف ہوتا ہے یا کسی مقدمہ کے متعلق وکلاء کا اختلاف ہوتا ہے کیا تم سب کو چھوڑ کر مریض کے معالجہ سے اور مقدمہ کی پیروی سے بیٹھ رہتے ہو یا کسی اصول کی بناء پر ان میں سے ایک کو ترجیح دے کر اپنے مقصود میں مشغول ہو جاتے ہو اسی طرح یہاں بھی ترجیح کے کچھ اصول ہیں جو عقل صحیح سے معلوم ہو سکتے ہیں ان ہی اصول سے یہاں بھی ایک کو ترجیح دیکر کام میں لگنا چاہئے مگر اختلاف اطباء کے وقت ان اصول کا اعمال اور اختلاف علماء کے وقت ان اصول کا اہمال صرف اس وجہ سے ہو کہ وہ ان مقصود دنیوی کو ضروری سمجھتے ہیں اور وہ موقوف ہو اتباع پر اور یہاں مقصود دینی کو ضروری نہیں سمجھتے اس لئے بہانے ڈھونڈتے ہیں بعض لوگ اس بڑھ کر جہالت پر کار فرما ہوتے ہیں اور یہ شورہ دیتے ہیں کہ علماء سب جمع ہو کر ایسے مسائل کا فیصلہ کر کے سب ایک شق پر متفق ہو جاویں اس کا حقیقی جواب سمجھنے کے لئے تو علوم شرعیہ میں مہارت کی ضرورت ہے جو ان صاحبوں میں اس وجہ سے مفقود ہے کہ علم دین میں مشغول ہونا ان کے نزدیک منجملہ جرائم و تنزیل کے ہے اس لئے ایک سطحی جواب عرض کرتا ہوں وہ بھی کافی ہے وہ یہ کہ کیا اس کے قبل کسی زمانہ میں ایسے علماء و سلاطین نہیں گزرے جنہوں نے اس ضرورت کا احساس کیا ہو اور اس کا انتظام بھی کر سکتے ہوں اگر جواب نفی میں ہے تو آفتاب نصف النہار کا انکار ہو اور اگر اثبات میں ہے تو اس اجمالاً سمجھ لیجئے کہ اس میں کوئی مانع شرعی ضرور تھا جس کے سبب اس کا قصد نہیں کیا گیا تو کیا ایک ممنوع شرعی کی ہم سے درخواست کی جاتی ہے۔ ع ایں خیال ست و محال ست و جنوں۔ کیا علماء ر تمہاری خواہشوں پر اس آیت کو بھول جائیں گے وَلَوْ اَتَعَبَتْ اَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ



من اللہ من ولا النصیر۔

لطیف۔ ایک عالم سے جو کہ فارسی میں احقر کے استاد ہیں ایک عیسائی نے اعتراض کیا کہ اہل اسلام میں دینی تحقیق کی کمی کی ایک بڑی دلیل ہے کہ ان کے اکثر مسائل مختلف فیہ ہیں اگر کافی تحقیق ہوتی تو سب میں متفقہ فیصلہ ہو جاتا انھوں نے جواب دیا کہ یہی تو دلیل ہے ان کی غایت تحقیق کی کہ کوئی چھوٹے سے چھوٹا جزو بھی بے تحقیق نہ ہو چھوڑا اور تحقیق کے لوازم عادیہ سے ہے اہل تحقیق میں اختلاف ہو جانا خصوص جب کہ محل تحقیق معانی میں سے ہو جبکہ مادیات مشاہدہ میں اختلاف ہو جاتا ہے ماشاء اللہ نہایت لطیف جواب ہے تنبیہ چہارم۔ ایک عام طریقہ ہو گیا ہے۔ مسائل دینیہ میں جہلار کا دخل دینا اور دلیل کے مقابلہ میں اس کہہ دینے کو کافی سمجھنا کہ ہمارا خیال یہ ہے اس کا مذموم ہونا فصل چہارم میں گذر چکا ہے اتنا اور مزید کرتا ہوں کہ کیا یہ حضرات کبھی کسی حکیم و ڈاکٹر کی تجویز سننے کے بعد اُس کے خلاف رائے قائم کر کے یہ کہنے کی بہت کر سکتے ہیں کہ ہمارا خیال یہ ہے یا کسی حاکم و افسر کے سامنے اُس کے حکم کے خلاف رائے ظاہر کر کے یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ ہمارا خیال یہ ہے۔ تو افسوس خدا و رسول کے احکام کے سامنے یہ کہنے کی کیسے جسارت ہوتی ہے اگر کہا جائے کہ وہ اللہ و رسول کے احکام ہی نہیں ہوتے یا تو وہ علماء کا اجتہاد ہوتا ہے یا اگر نصوص ہوتے ہیں تو اُن کی تفسیر علماء کی ہوتی ہے ہم علماء کے مقابلہ میں کہتے ہیں۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ نصوص کو کبھی علماء جیسا سمجھتے ہیں تم قیامت تک نہیں سمجھ سکتے اور اگر اُن کا اجتہاد ہے تو وہ اجتہاد بھی ماخوذ نصوص ہی سے ہے اُس کے اخذ کا سلیقہ بھی علماء ہی کو ہے تم کو نہیں لہذا دونوں حالتوں میں علماء کے مقابلہ میں یہ کہنا درحقیقت خدا و رسول ہی کے مقابلہ میں کہنا ہے۔

لطیف۔ میرا زمانہ فراغ درسیات کا قریب تھا کہ ایک وکیل جس کے ساتھ قانون کی کتابیں بھی تھیں ہمارے گھر مہمان ہوئے میں تفریباً ایک اردو کتاب قانون کی اٹھا کر دیکھنے لگا اور امتحاناً ایک دفعہ کی تقریر اُن کے سامنے کر کے اُن سے تصویب چاہی انھوں نے کہا کہ اس دفعہ کا یہ مطلب نہیں اور جو مطلب انھوں نے سمجھا تھا وہ جی کو لگتا تھا دیکھئے اردو اپنی مادری زبان اور معمولی عبارت اور سمجھنے والا ایک فارغ طالب علم اور پھر بھی سمجھنے میں غلطی۔ تو یہ بیچارے اردو خوان عربی کو یا عربی کے اردو ترجمہ کو کہ وہ دلالت علی المطلوب میں اور بھی بےید ہو جاتا ہے۔ صحیح صحیح کیسے سمجھ سکتے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ اُس سے استنباط کیسے کر سکتے ہیں مجھ کو تو ایسے مدعیان کا منظر دیکھ کر مسیحا ختمہ یہ شعر یاد آ جاتا ہے۔

گر بہ میر و سنگ وزیر و موش را دیوان کنند  
 این چنین ارکان دولت ملک را ویراں کنند

**تنبیہ چہم۔** بعض لوگوں کو اتفاق میں یہاں تک غلو ہو جاتا ہے کہ کفار سے بھی کامل اتفاق رکھنا چاہتے ہیں حتیٰ کہ اُن کے بعض شعائر مذہبی تک کو اختیار کر لیتے ہیں اور حتیٰ کہ بعض مدعیان علم جو ش اتفاق میں مشرکین کو اہل کتاب ثابت کرنیکی کوشش کرنے لگتے ہیں اور حتیٰ کہ اُن کفار کی خاطر احکام اسلامیہ میں تحریف کرنیکو گوارا کرتے ہیں اور یہ ہوا چند روز سے زیادہ چل گئی ہے۔ فصل نہم میں اس کی تحقیق گذر چکی ہے۔

**تنبیہ ششم۔** بعض منسوبین الی التصوف میں یہ مرض ہو گیا ہے کہ اُن کے یہاں بدعت و سنت کا فرق ہی لاشیء ہے اُن کا مذاق یہ ہے کہ ایسے امور میں نزاع و اختلاف نا حقیقت شناسی سے ہر سب کو توسع سے کام لینا چاہئے اور یہ تو اُن کا ذکر ہے جو اللہ کا نام لینے والے اور کسی قدر مجاہدہ سے اپنے اخلاق کو درست کر چکے ہیں ورنہ اُن میں جو ذکر مجاہدہ سے محروم ہیں وہ تو اہل حق کے دشمن اور سنت سے نفور ہیں اور تبعین سنت کو بُرے القاب یاد کرتے ہیں اور اپنے تابعین کو اُن سے نفرت دلاتے ہیں اور بدعات کو سنن بلکہ فرائض سے بڑھ کر مشل جزو ایمان کے اور اللہ و رسول کی محبت کی علامات سے ٹھہرا رکھا ہے اُن کی یہودگی کا تو ذکر ہی نہیں میں اُن کا ذکر کرتا ہوں جن میں کچھ انڈکرو فکر کا ہے سو اُن کا مذاق جس کو وہ مذاق تصوف سمجھتے ہیں یہ ہے کہ ایسے امور میں باہم اختلاف نہ کرنا چاہئے بلکہ بعضے تو جو زیادہ غالی ہیں اسلام و کفر کے اختلاف ہیں بھی تنگی کو اچھا نہیں سمجھتے اور اُن کا منقولہ یہ ہے مومن بدین خود۔ عیسے بدین خود۔ اور ان کے دلائل اس قسم کی اقوال ہیں

۵ حافظا کرو صل خواہی صلح کن با خاص و عام  
 با مسلمان اللہ اللہ با برہن رام رام

سوا دل تو خدا بنانے یہ کس کا قول ہے دوسرے اگر کسی بزرگ کا بھی ہوتو تب بھی دو حال سے خالی نہیں اگر قرآن و حدیث کے خلاف ہے تو اُس کو بزرگ کا قول ہی کہنا جائز نہیں اور اگر موافق ہے تو موافقت کی صورت بخیر اس کے کچھ نہیں کہ ان اقوال میں کوئی ایسی تاویل کی جائے جس سے وہ قرآن و حدیث کے معارض نہ بنے۔ فصل ششم میں بدعت میں توسع نہ ہونیکی تحقیق گذر چکی ہے۔

**لطیفہ۔** میں بالکل نوع مر تھا اور کانپور میں تازہ تازہ مدرسی پر مامور ہوا تھا۔ والد صاحب مرحوم اتفاق سے ایک مقدمہ کی ضرورت آئے آباد آئے اور بیمار ہو گئے۔ میں بیماری کی خبر پا کر الہ آباد حاضر ہوا اُس زمانہ میں وہاں ایک ولایتی بزرگ تھے محمدی شاہ ذاکر شاغل با اوقات بزرگ تھے گویا صاحب سماع تھے مگر زیادہ

۵ اس کا ابطال اختونے اپنے رسالہ ارسال الجنود میں کیلئے ۱۲ منہ



نہ تھے اکثر اہل مقدمہ اُن کی خدمت میں مقدمات میں دعا کرنے کیلئے جایا کرتے تھے والد صاحب مرحوم اپنی ساتھ  
 مجھ کو بھی ان کی خدمت میں لیگئے بہت اخلاق سے پیش آئے اور حجب اُن کو معلوم ہوا کہ یہ طالب علم ہے  
 تو فرمانے لگے مولوی اس آیت کا ترجمہ کرو۔ لکل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الامر وادع  
 الی ربك انك لعلی مستقیم۔ دیکھو اس میں نزاع سے منع فرمایا ہے میں نے عرض کیا کہ حضرت آیت میں  
 حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نزاع کفار سے منع نہیں فرمایا چنانچہ لاتنازعہم نہیں فرمایا گیا بلکہ کفار کو نزاع رسول  
 سے منع فرمایا ہے چنانچہ لا ینازعنک اس میں صریح ہے تو آیت سے تو نزاع اہل باطل مع اہل الحق کی نہیں  
 ثابت ہے نہ کہ اس کا عکس کیونکہ اس کا عکس تو دعوت الی الحق ہے جو دواعی الی ربك کا مدلول ہے آگے  
 دونوں حکموں کی علت ہے انک لعلی مستقیم یعنی چونکہ آپ ہدی مستقیم پر ہیں اس لئے آپ کو حق ہے کہ  
 دوسروں کو اپنی راہ کی طرف بلائیں اور وہ لوگ ہدی پر نہیں اس لئے ان کو حق نہیں کہ آپ کو اپنی راہ کی  
 طرف بلائیں یہ سب سے اُس تقریر کا جو شاہ صاحب کے جواب میں عرض کی گئی شاہ صاحب سنکر بالکل خاموش ہو گئے  
 مگر خوش ہے۔ اگر کسی طالب علم کو شبہ ہو کہ بعض مفسرین نے فلا ینازعنک کی تفسیر میں فلا تنازعہم کہا ہے تو  
 جواب صحیح نہ رہا اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ان بعض کی تفسیر پر مطلق نزاع مراد نہیں بلکہ نزاع خاص مراد ہے  
 یعنی نزاع غیر حسن۔ فصل پنجم میں تبلیغ و مناظرہ کے متعلق ان دونوں کا فرق گذر چکا ہے اور فصل ششم میں اُن  
 آیات کا اشتراک کفار و مبتدعین میں گذر چکا ہے۔

**تنبیہ ہفتم۔** بعض لوگ اختلاف غیر حقیقی کیساتھ اختلاف حقیقی کا سامنا کرتے ہیں اور اختلاف حقیقی  
 کی بھی قسم جو اصول دینیہ میں ہو کہ اُس میں ایک شخص دوسرے کو گمراہ کہتا ہے چنانچہ بعض مدعیان تصوف  
 سلاسل میں ایک دوسرے پر اس طرح ترجیح دیتے ہیں جس سے دوسرے کی تنقیص ہوتی ہے کوئی حشیتی کو  
 بڑھاتا ہو اور نقشبندی کی اہانت کرتا ہے کوئی بالعکس اس کا حکم فصل ہفتم میں مذکور ہو چکا ہے کہ اس اختلاف  
 میں کوئی محذور نہیں بلکہ یہ اختلاف ہی نہیں محض تعدد طرق ہے جیسے ایک کراچی سے حج کو چلا گیا۔ دوسرا  
 بمبئی سے اس میں کسی کی تنقیص کرنا جہل محض اور تعصب قبیح ہے۔

**تنبیہ ہشتم۔** مسئلہ اتفاق کے متعلق اکثر محرکین اتفاق اپنی تقریروں میں ایک غلطی کرتے ہیں وہ یہ کہ ان  
 مقررین کا بالعموم یہ شیوہ ہو گیا ہے کہ دلائل کو نیب سے بھی اپنے مدعا کی اس طرح تائید کیا کرتے ہیں کہ دیکھو  
 زمین کے اجزاء میں اگر اجتماع و اتفاق نہ ہوتا تو اُس پر ہمارا استقرار نہ ہو سکتا اگر آسمان کے اجزاء میں اتفاق

نہ ہوتا تو ہم اُس کے منافع سے محروم رہتے ان سب کی ذات اور منافع کا وجود اتفاق ہی پر موقوف ہے اس استدلال کا غلط ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہ اتفاق تکوینی اگر استحسان اتفاق کی دلیل ہو سکتی ہے تو اسی طرح اختلاف تکوینی جس کا ذکر فصل ششم میں ہے۔ استحسان اختلاف کی بھی دلیل ہو سکے گی۔ ولہٰذا قل بہ احد۔ لطیف کہ۔ جب میری شادی ہوئی تو برادری کے ایک ممتاز شخص کو جن سے والد صاحب محروم کی کچھ کشیدگی تھی والد صاحب نے دعوت شرکت کیلئے مجھ سے رقعہ لکھوایا۔ میں نے اُس میں اتفاق کے نواسن میں اجتماع اجزاء ارض و سماء کا بھی ذکر کیا تھا انھوں نے جواب میں وہ حدیث ذکر کی جس میں باہم آسمانوں میں اور زمینوں میں پانچ پانچ سو برس کا فصل وارد ہے اور لکھا کہ یہ حدیث افتراق کے استحسان پر دال ہے۔ اوکما قال۔ اب مجھ کو سوچنے سے اپنی کمزوری یاد آتی ہے کہ واقع میں میرا استدلال ہی لاشی تھا اس لئے اُس کا جواب بے شک لا جواب ہے اور اس غلطی استدلال کے ذکر کا وعدہ فصل ششم کے اخیر میں گذرا ہے۔

**تنبیہ سہم**۔ بعض لوگوں کو قرآن مجید کا حقیقی نزول سات قرأت میں اور حکمی نزول سات لغات میں جن کو حدیث میں سبعة احرف فرمایا گیا ہے۔ سن کر قرآن مجید کے محفوظ قطعی ہونے پر نعوز باللہ شبہ ہو جاتا ہے کہ محفوظ قطعی میں اختلاف کیسا اس غلطی کا منشا یہی ہے کہ اختلاف کے معنی تعارض کے سمجھ گئے جس میں ایک کا اثبات دوسرے کی نفی ہے ایسا تعارض فی الواقع منافی محفوظیت کے ہے مگر یہاں تو اختلاف ہی نہیں۔ صرف تعدد ہے اور حفاظت جیسے امر واحد کی ہو سکتی ہے امور متعددہ بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ سبع قرأت کا اس وقت تک محفوظ ہونا اور سبعة احرف کا جب تک وہ باقی تھے محفوظ رہنا مشاہد ہے فصل نہم میں اس کی تحقیق گذر چکی ہے۔

**تنبیہ سہم**۔ بعض اہل باطل کو نسخ احکام پر یہ شبہ ہو گیا ہے کہ نسخ فرع ہے تعارض کی اور تکلم واحد کے دو کلاموں میں تعارض ہونا مستلزم ہو تکلم کے یا ذہول عن الکلام السابق کو یا جہل عن مصلحت الکلام اللاحق کو اور حق تعالیٰ اسے منہو ہے پس نسخ ہی منہی ہے۔

جواب اس کا ظاہر ہے کہ ان دونوں حکموں میں محض صورت تعارض ہے حقیقت تعارض نہیں بوجہ اختلاف ازمنہ حکم کے جیسا طیب ماہر کے نسخوں میں خاص یہ اختلاف ہوتا ہے کہ وہ اول منفعج کا نسخہ تجویز کرتا ہے پھر ہل کا پھر تبرید کا پھر تقویت کا اور یہ سب وہ پہلے ہی سے تجویز کر لیتا ہے کہ مختلف اوقات میں یہ سب نسخے



علی الترتیب استعمال کراؤں گا وہاں کسی کو یہ شبہ نہیں ہوتا پس اشکال کی بناء ہی منہدم ہے۔ لہذا اشکال بھی منہدم ہے اس کا تعارض حقیقی نہ ہونا فصل دہم میں مذکور ہو چکا ہے۔

التفریع علی المجموع۔ مجموعہ اجزاء و رسالہ سے امور ذیل ثابت ہوئے۔

(۱) اختلاف کے اقسام عشرہ میں سے اختلاف مذموم صرف چار اختلاف ہیں یعنی قسم دوم۔ و چہارم و پنجم و ششم۔ اور وہ بھی جانبین سے نہیں بلکہ صرف حساب باطل کی طرف سے۔

باقی حساب حق کی طرف سے تو یہ اقسام بھی محمود اور مطلوب ہیں اور بقیہ چھ اقسام تو علی الاطلاق محمود ہیں۔ اور اگر قسم ہتم کو اس وجہ کی بناء پر جو کہ فصل ہتم میں مذکور ہے ان اقسام میں مستثنیٰ کر دیا جائے تب بھی اختلاف محمود کی پانچ قسمیں رہ جاتی ہیں تو ہر حال میں زیادہ اقسام اختلاف کے محمود ہی رہے ایک صورت میں چھ قسمیں اور ایک صورت میں پانچ قسمیں اور دوسری جانب چار ہی قسمیں ہیں پس علی الاطلاق اتفاق کو محمود اور اختلاف کو مذموم کہنے کا حکم غلط ہو گیا۔

(۲) اختلاف محمود کے بعض اقسام وہ بھی ہیں کہ وہ صرف محمود ہی نہیں بلکہ شرعاً واجب اور ان کے مقابل اتفاق شرعاً حرام ہے ان سب کی تفصیل فصول سابقہ میں جدا جدا مذکور ہو چکی ہے اور ساتھ ساتھ دلائل بھی مذکور ہوئے ہیں بعض دلائل بطور تتمہ کے اور بھی ذکر کرتا ہوں۔

قال الله تعالى. وقال انما اتخذتم من دون الله اوثاناً ما صودعاً بينكم في الحيمه الدنيا لتقربم القيمه يكثر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً الآية. وقال تعالى وقالوا تعالوا نعباد الله لنبيتنا واهله نولنقولن لوليه ما شهدنا ما هلك اهلنا وانا لصادقون ومكروا مكراً ومكروا مكر او هم لا يشعرون وقال تعالى واذمكروا الذين كفروا اليه سبواك او يقتلوك او يخرجوك ويمكرون ويمكروا الله والله غافل عما يعملون من الايات وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بى ذرياً باذراى عرى الايمان او نى قال الله ورسوله اعلم قال الموالاة في الله والحب في الله والبغض في الله رواه البيهقي في شعب الايمان وعن ابو ذر في حديث طويل قال لنبى صلى الله عليه وسلم ان احب الاعمال الى الله تعالى المحبة في الله والبغض في الله رواه احمد. وروى ابو داود الفصل الاخير عن ابى رزين في حديث طويل انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احب الاعمال الى الله تعالى المحبة في الله والبغض في الله

(۳) جب بعض افراد اتفاق کے حرام اور بعض افراد اختلاف کے واجب ہوئے اور واجب غیر ہے حرام سے تو ثابت ہوا کہ بعض اختلاف خیر ہے اتفاق سے اور بعض اتفاق شرعاً اختلاف سے۔ عارف رومی اسی

## باب میں فرماتے ہیں۔ ۵

جنگ ہا میں کان اصول صلح است	چوں نبی کہ جنگ او بہر خدا است
طرفہ آن جنگے کہ اصل صلحہا است	شاد آن کایں جنگ او بہر خدا است
غالب است و چیر بر ہر دو جہاں	شرح ایں غالب ننگہ در دہاں
ذرہ کو محوشد در آفتاب	جنگ او بیرون شد از وصف حسا
چوں ز ذرہ محوشد نفس و نفس	جنگش انہوں جنگ خورشید ست و بس
رفت از مے جنبش طبع و سکون	از چہ از انا الیہ راجعون

(خطبہ دفتر سادس)

(۴۷) جب بعض اختلاف محمود بلکہ واجب بھی ہے اور جو اختلاف مذموم ہے وہ بھی مطلقاً نہیں بلکہ صرف حسب باطل کی طرف سے جیسا ابھی نمبر (۱) میں بھی گذرا ہے تو ہر نا اتفاقی کے وقوع پر بعض لوگوں کا جابانہی کو ملامت کرنا یا بلا تحقیق ایک پر ملامت کرنا ظلم ہے بلکہ سب سے اول اس کی تحقیق ضروری ہے کہ کس کا اختلاف محمود ہے کس کا مذموم۔ پھر حسب محمود کی نصرت اور صاحب مذموم پر ملامت کا حق ہے اور اشتباہ کی صورت میں سکوت واجب ہے جیسا تنبیہ اول میں مفصلاً بیان کیا گیا ہے۔

(۴۸) جو دلائل مطلوبیت اتفاق کے ہیں وہ مطلق نہیں بلکہ ان کے خاص محال ہیں جیسے دلائل مطلوبیت اختلاف کے بھی خاص محال ہیں ان سب کی تفصیل فصول رسالہ میں مذکور ہوئی ہے۔ ان دلائل مطلوبیت اتفاق میں سے ایک خاص دلیل کہ متعلق جو کہ کثیر الدور علی الاسنہ ہے ایک خاص غلطی عام ہو رہی ہے اس کا مختصر دفع بطور تتمہ کے ضروری سمجھتا ہوں وہ دلیل یہ آیت ہے واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا واذکر انعمۃ اللہ علیکم اذ کنتم اعداء فالق بین قلوبکم فاصبحکم بنعمۃ اخوانا الایۃ اور وہ غلطی یہ ہے کہ اس آیت میں دو لفظ دیکھ لیتے ہیں ایک جمیعاً کہ اجتماع پر دال ہے۔ دوسرا لا تفرقوا کہ افتراق سے ناہی ہے اور اس کی قید پر نظر نہیں کرتے اس لئے محل بے محل اس کو استدلال میں پیش کر دیتے ہیں۔ یہ ہے وہ غلطی عام۔ اور دفع اس غلطی کا اس قید میں نظر کرنا ہے اور وہ قید اعتصام بحبل اللہ کی ہے جس کی تفسیر احکام دینیہ کا التزام اعتقادی دعویٰ ہے۔ تقریر بدلول آیت کی لمحاظ قیدیہ ہے کہ تم سب اعتصام اختیار کرو اور اس میں تفرق مت کرو بلکہ کوئی اعتصام اختیار کرے کوئی نہ کرے پس مقصود بالذات اعتصام ہے نہ کہ اجتماع اور نہ ہی عنہ ترک



اعتصام ہے نہ کہ تفریق۔ پس اگر اعتصام میں تفرق ہوتا ہو اس طور سے کہ بعض نے اعتصام کیا بعض نے نہ کیا تو اس تفرق سے بچنے کے کیلئے اعتصام کو نہ چھوڑیں گے بلکہ اعتصام کے لئے تفرق کو گوارا کر لیں گے اور اگر ترک اعتصام سے اجتماع حاصل ہوتا ہو اس طور سے کہ سب نے اعتصام ترک کر دیا اور بے دینی پر مجتمع ہو گئے تو اس اجتماع کے لئے اعتصام کو ترک نہ کریں گے بلکہ اعتصام کے لئے اجتماع کو ترک کر دیں گے خوب سمجھ لو۔ یہ تو دفع غلطی کا اور اس آیت میں ایک فائدہ عظیمہ علمیہ متعلقہ اتفاق پر بھی دلالت ہو یعنی اس میں اتفاق و اجتماع مطلوب کے حاصل ہونے کا ایک سہل اور کامیاب طریقہ بھی بتلایا گیا ہے وہ طریقہ یہ ہے کہ سب مل کر احکام الہیہ کا اتباع کرنے لگیں اس سے خود بخود بلا کسی تدبیر متقل کے لزوماً اتفاق پیدا ہو جاوے گا۔ ورنہ بدون اس کے بڑی سے بڑی تدبیر بھی ناکام ہے۔ اول تو محدث ہی میں ورنہ بقائیں تو ضرور۔ اور راز اس کا یہ ہے کہ ایسا اتفاق اغراض پر مبنی ہو گا اور اغراض میں تبدل ہوتا رہتا ہے اُسی کیسا تھ اتفاق بھی رخصت ہو جائے گا۔ اور جو اتفاق احکام الہیہ پر مبنی ہو گا چونکہ احکام بدلتے نہیں اس لئے وہ اتفاق بھی باقی رہتا ہے اور ایسی تدابیر کے غیر نافع ہونے کی طرف دوسری آیت میں اشارہ فرمایا گیا ہے۔ **هو الذی ایدک بنصرہ وبالمؤمنین والفت بین قلوبہم لو انفقت ما فی الارض جمیعاً ما الف بین قلوبہم وکن الله الف بینہم**۔ یہ مجمل تقریر ہے آیت اعتصام کے دو مدلولوں کی ایک دفع غلطی متعلق اتفاق اور دوسری تعلیم تدبیر اتفاق۔ اور مفصل تقریر مدلول اول کی احقر کے دعوئے الاعتصام مجمل اللہ کے ثلث دوم میں جو اسی آیت کے بیان میں ہے اور مدلول ثانی کی وعظہ الاتفاق کے ثلث دوم اور ورق اخیر میں جو ایک دوسری آیت کے بیان میں ہے شائع ہو چکی ہے اگر شوق ہو ملاحظہ فرمایا جاوے۔

**۵** قولہ وہ طریقہ یہ ہے الخ میں کہتا ہوں کہ احکام الہیہ کے اتباع کا اصل بنی ہے ترک ہوئی کیونکہ جب تک ترک ہوئی نہ ہو اس وقت تک صحیح طور پر اتباع احکام الہیہ ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اب اتفاق کا اصل بنی ترک ہوئی قرار پایا۔ پس جو لوگ دل سے چاہتے ہیں کہ مسلمانوں میں اتفاق و اتحاد ہو ان کا فرض یہ ہے کہ وہ اپنی خواہشات کو چھوڑ کر اپنے کو حق تعالیٰ خواہش کے تابع بنادیں اور جو خدا و رسول کا حکم ہو اس کو صحیح طور پر سمجھ کر اس پر عمل کریں اور اگر اس صحیح طور پر عمل کیا جائے گا تو انشاء اللہ مسلمانوں میں نہ دنیاوی اختلافات رہیں گے اور نہ مذہبی فرقہ بندیاں۔ اور جو اختلاف انہما کے تفاوت وغیرہ سے باقی ہے گا وہ اختلاف کی حد میں رہیگا اور مخالفت و مخالفت کی حد تک نہ پہنچے گا۔ اور ترک ہوئی کا بنی ہے تو اضع اس کے یہ کہنا بھی نہایت صحیح ہے کہ بنی اتفاق کا تواضع ہے اس لئے مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ ترک کبر اور تحصیل تواضع کی کوشش کریں تاکہ اس ترک ہوئی حاصل ہو اور اس امتثال و امر الہیہ و اجتناب عن نواہیہ اور اس اتفاق و استلاف تفصیل پر حضرت حاجی شاہ امداد اللہ تعالیٰ قدس سرہ کے اس مختصر ملفوظ کی جس کو حضرت مولانا اشرف علی صاحبان نے روایت کیا ہے کہ اتفاق کا اصل بنی تواضع ہے ۱۲ حبیبہ محمد کیرانوی۔

الحمد لله رسالہ ختم ہوا اور غالباً اپنے موضوع میں یہ پہلا رسالہ ہے واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔  
کتبہ اشرف علی عفی عنہ لیوم النحر من ذی الحجۃ سنۃ ۱۳۲۶ھ

## رسالہ التوحید فی الطلاق ذات السعیر بصورة السؤال والجواب

السؤال سباجع کمالات صوری و معنوی حکیم الامتہ جناب مولانا اشرف علی صاحب دامت برکاتہم۔  
بعد تجزیہ سنونہ عرض ایں کہ ایں استفتاء معہ جواب ارسال خدمت اقدس ہے۔ حضور والا بہ نفس نفیس  
مہربانی فرما کر ملاحظہ کریں اگر عجیب کا جواب صحیح ہے تو دستخط فرمادیا جائے ورنہ اختصار کیساتھ تردید  
کردی جائے جہاں تک ممکن ہو جواب باصواب جلد مطلع فرماویں نوازش ہوگی۔ جواب کا سخت انتظار  
ہے گا۔ والسلام

استفتاء جس کا ذکر خط بالا میں ہے۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ زید اپنی بی بی ناہیدہ  
سے چند روز قبل سے ناخوش و ناراض رہا کرتا تھا کل اتفاق یہ ہوا کہ زید جس وقت حویلی میں گیا تو ناہیدہ  
کو دایمات غرافات بولتے پایا۔ اس نے منع کیا۔ نہیں ملنے پر بات بڑھ گئی اور زید نے دوجوتہ ناہیدہ  
کو مارا جس پر ناہیدہ نے زید کو ماں بہن کی گالی دیا۔ زید نے بحالت غضب ناہیدہ کو کہا کہ ہم نے تم کو طلاق  
دیا طلاق دیا طلاق دیا۔ اب سوال یہ ہے کہ طلاق بائنہ ہو گیا یا نہیں۔ اور از روئے شرع شریف کوئی صورت  
پھر اپنے زوجیت میں لانے کی ہے یا نہیں۔

جواب ہمراہ خطی صورت مسئلہ میں اگر زید کا غصہ اس درجہ تھا کہ زید کے ہوش و حواس درست نہ  
تھے۔ یا غصہ کی وجہ سے کسی امر کا صحیح ارادہ نہ کر سکتا ہو بلکہ بخودی میں ایسے کام اس سے زرد ہوئے ہوں  
جن پر غصہ دور ہونیکے بعد سخت نام ہونا پڑے تو ان دونوں صورتوں میں طلاق ہی نہ واقع ہوگی۔ البوداؤد  
ج ۲ صفحہ ۱۲۴ قالت سمعت عائشة ترث تقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا طلاق وغناق فی اخلاق  
قال البوداؤد الغناق الخنة فی الغضب وقال ابن القیم فی زاد المعاد سف ۲ والغضب علی ثلثة اشخاص احلھا  
ما یزول العقل ولا الشعر واجبه بما قال وهذا لا یقع بطلاق بل نزع۔ الثالث ما یکون فی مباحیہ بحیث لا یمنع  
فی النصور ما یقول وقصده وهذا یقع بطلاق الثالث ان یتجکم ویشد ولا یزول عقله بالکیة ولكن یحول بینہ وبن  
نیۃ بحیث یندم علی ما فرط منه اذ انزال فهذا محل نظر وعدم الوقوع فی هذه الحالة قوی میجہ۔



ورنہ اگر ان دو صورتوں کے علاوہ تیسری صورت ہو تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی زید عدت کے اندر رجعت کر سکتا ہے۔ مسلم شریف ج ۱۔ ان ابا الصہبہ قال لابن عباس تعلم انما كانت الثلث تجعل واحدة علی محمد بنی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وثلثا فی امارة عمر فقال ابن عباس نعم عن المعهود۔ شرح ابوداؤد ج ۲ عن ابن عباس قال طلق ركانہ بن عبد یزید امواتہ ثلاثا فی مجلس واحد فحزن علیہا حزنا شديدا قال فسأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم كيف طلقتهما قال طلقتهما ثلاثا قال فقال فی مجلس واحد قال نعم قال نعم قال فانما تملك واحدة فاربعها ان شئت قال فراجعها قال ابن القیثم فی اعلام الموقعین وقد صحح الامام هذا الاسناد وحسنہ قال الحافظ فی فتح الباری الحدیث أخرجه احمد وابو یعلیٰ وصححه عن طریق محمد بن اسحق وهذا الحدیث نفس فی المسئلة لا یقبل للتاویل لذلک فی غیرہ من الروایات ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ کہا رکانہ نے اپنی بی بی کو تین طلاقیں دیں۔ کہا راوی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ تو نے کس طرح طلاق دی ہے رکانہ نے کہا میں نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں راوی کہتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پھر پوچھا کیا ایک ہی مجلس میں انھوں نے کہا کہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تو ایک ہی طلاق کا مالک ہو اگر تو چاہے تو اپنی بی بی سے رجعت کر لے کہا کہ رکانہ نے اپنی بی بی سے رجعت کر لی۔ علاوہ ازیں زید کے کلمات طلاق کو تاکید پر محمول کرنا قواعد شرع کے زیادہ موافق و انسب ہے چونکہ طلاق بغض المباحات ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

## خطبالا اور فتویٰ بالا کا جواب حسب ذیل کیا

السلام علیکم۔ تین طلاق کا ایک ہونا جمہور کے مذہب کے خلاف ہے اور جن دلائل سے اس پر استدلال کیا گیا ہے جمہور نے سب کا جواب دیا ہے اور دلائل کی قوت اور ضعف کو تو علماء سمجھ سکتے ہیں مگر عوام کے لئے تو ایک سہل طریق یہ ہے کہ اگر شخص طلاق دینے والا مذاہب اربعہ میں کسی مذہب کا مقلد ہو تو نفسانی شہوانی یا اور کسی دنیوی مصلحت سے اپنے امام کی مخالفت کرنا جس کے قول کو دین اور راجح سمجھتا ہے دنیا کو دین پر ترجیح دینا ہے اور مذاہب اربعہ وقوع ثلاث پر متفق ہیں نقلہ النووی عن الشافعی وما للک وابی حنیفہ واحمد وجامعہ العلماء من السلف والخلف اور اگر وہ کسی مذہب کا مقلد نہیں ہے تو شبہ میں احتیاط پر عمل کرنا خود حدیث میں مامور ہے کہ لا روی مسلم امرہ صلی اللہ علیہ وسلم بسودة بالاحتجاب من حکم بثبوت

نسبہ منزع۔ اور اس میں فتویٰ کے اخیر مضمون کا جواب بھی ہو گیا کہ تاکید پر محمول کرنا قواعد شرع کے زیادہ موافق ہے حیرت ہے شتبہ پر اقدام اقرب الی الشرع ہے یا اس سے احجام اور البعض المبہات ہونا تو اس کو مقتضی ہے کہ طلاق دینے والا طلاق نہ دے نہ یہ کہ طلاق واقع کرنے کے بعد اس کو واقع نہ کہا جاوے بلکہ تامل کے بعد تو معلوم ہوتا ہے کہ البعض مبہات ہونا اس کو مقتضی ہے کہ زجر وقوع کا حکم دیا جائے تاکہ آئندہ اس البعض کا ارتکاب نہ کریں ورنہ اگر ایسی گنجائشیں دی جاویں گی تو ایقل پر زیادہ مہیا ہو جاوے گی کہ ایقل سے کچھ ضرر تو ہوتا ہی نہیں خوب آزادی سے واقع کرتے رہو منصف کیلئے تو اتنا کافی ہے باقی دلائل کا جواب سو ابن القیم نے اس باب میں بہت دلائل جمع کئے ہیں اور یہاں مدرسہ میں اس کا مفصل جواب لکھا گیا ہے جو شائع ہونے والا ہے اگر کسی کا دل چاہے یہاں آکر ملاحظہ فرمالیں مگر اس مقام پر بہت مختصر کچھ عرض کئے دیتا ہوں۔

۱۔ غصہ میں تفصیل لکھی گئی ہے اس کی کوئی دلیل نہیں لکھی اگر ابو داؤد کی حدیث کو دلیل سمجھا جائے تو اول تو اس میں لفظ اغلاق ہے لفظ غضب نہیں اور اگر اس کی تفسیر میں کئی وجوہ متحمل ہیں ایک غضب جس پر مستر کو بھی وثوق نہیں خود اظنہ کہہ رہے ہیں تو کیا تفسیر مظنون دوسرے پر حجت ہو جاوے گی بعض نے اکراہ کے ساتھ تفسیر کی ہے جیسا مجمع البحار و قاموس میں نقل کیا ہے بلکہ یہ تفسیر بہ نسبت غضب کے اقرب ہے کیونکہ غتاغ غضب میں کم واقع ہوتا ہے اور اکراہ میں دونوں واقع کئے جاتے ہیں گو وقوع فی الاکراہ بھی مختلف فیہ ہے اور بعض محدثین فقہاء سے میں نے یہ تفسیر سنی ہے کہ کلام منعلق مراد ہے یعنی تکلم کے وقت الفاظ مفہوم نہ ہوئے ہوں جیسا منہ میں کوئی چیز بھری ہو یا کسی نے منہ پر زور سے ہاتھ رکھ لیا ہو۔ قاموس میں بھی اس کی تائید ہے کلام غلق لکھ مشکل چونکہ اس صورت میں الفاظ ادا نہ ہوں گے اور طلاق کا تعلق الفاظ سے ہو محض قصد نہیں لہذا واقع نہ ہوگا جیسا ابو داؤد نے باب فی الوسوسہ بالطلاق میں ایک حدیث اسی مضمون کی نقل کی ہے اور بعض نے اس کو نہی پر محمول کیا ہے۔ مجمع البحار میں ہے او معناه لا یغلق الطلقات دفعة واحدة حتی لا یبقی فیہا شیء وکن تطلق طلاق السنۃ تو اپنے احتمالات کے ہوتے ہوئے کسی خاص تفسیر پر استدلال کا مبنی کرنا کیسے صحیح ہوگا اذ اجاء الاحتمال الی الاستدلال۔ دوسرے غضب کی تفسیر مان لینے پر ابن القیم کی تفصیل کی کیا دلیل ہے ظاہر ہے کہ حدیث تو مطلق ہے اس میں کوئی قید لگانا کسی دوسری دلیل کی یا تجزی سے ہوگا کیونکہ خود ابن القیم کا قول تو حجت نہیں سو جیسے دوسرے دلائل سے اس حدیث کا مآول کرنا جائز ہے اسی



طرح دوسرے دلائل سے ابن عباس اور رکانہ کی حدیث کا ماول کرنا جائز ہے اور اگر ان حدیثوں میں تاویل  
 جائز نہیں تو حدیث غضب میں بھی تاویل جائز نہیں بلکہ غضب کے تینوں درجوں میں وقوع طلاق کا حکم کرنا  
 چاہئے۔ اب صرف ابن عباس اور رکانہ کی حدیث میں کلام باقی رہ گیا۔ سو دونوں استدلال کا جواب کافی  
 نووی کے کلام میں موجود ہے جس کو ملخصاً نقل کرتا ہوں وہاں کسی عالم سے خواہ مجیب حساب سے ترجمہ کر لیجئے  
 واحتجوا ای الجمہور ایضاً بحديث رکانہ انہ طلق امرأۃ البتۃ فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 اللہ ما اردت الا واحدة قال اللہ ما اردت الا واحدة فهذا دلیل علی انہ لو اراد الثلاث لوقعن و  
 الا فلم یکن لتخليف معنى واما الروایۃ التي رواها المخالفون ان رکانہ طلق ثلاثاً فجعلها واحدة فروایۃ  
 ضعیفة عن قوم مجہولین وانما الصحیح منہا ما قد مناک انہ طلقها البتۃ ولفظ البتۃ محتمل للواحدة  
 والثلاث ولعل صاحب هذه الروایۃ الضعیفة اعتقد ان لفظ البتۃ يقتضی الثلاث فرواها  
 بالمعنى الذى فهمه وغلط فی ذلك الى قولہ واملح یت ابن عباس فاختلف العلماء فی جوابہ تاویلہ  
 فالأصح ان معناه انہ کان فی الامر الاول اذا قال لہا انت طالق انت طالق انت طالق ولم ینو تأکیداً  
 ولا استینافاً لیحکم بوقوع طلاق لقلۃ ارادہم الاستیناف بذلک فحمل علی الغالب الذى هو ارادة  
 التأكيد فلمّا کان فی زمن عمر وکثر استعمال الناس بہذہ الصیغۃ وغلب منہم ارادة الاستیناف  
 بہا حملت عندنا لاطلاق علی الثلاث عملاً بالغالب السابق الی الفہم منہا فی ذلک العصر اھـ  
 اور رکانہ کی حدیث کے متعلق نووی کے تحقیق مذکور کی تائید خود ابو داؤد کی تصریح سے ہوتی ہے انھوں نے  
 اول ابن عباس کی حدیث جو سوال میں مذکور ہے بسند ابن جریج عن بعض نبی ابی رفع عن عمرۃ عن ابن  
 عباس روایت کی ہے جس میں لفظ ثلاثا ہے پھر دو صفحہ کے بعد نافع بن عیمر بن عبد یزید بن رکانہ اور عبد اللہ  
 بن علی بن یزید بن رکانہ کی سند سے نقل کی ہے جس میں لفظ البتۃ ہے اور نافع اور عبد اللہ کی روایت کو  
 ابن جریج کی روایت پر اس عبارت سے ترجیح دی ہے ایک عبارت ابن جریج کی روایت کو بعد ہے  
 وحديث نافع بن عیمر عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ عن ابیہ عن جدہ ان رکانہ طلق امرأۃ  
 (وفی نسخة البتۃ) فردھا الیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصح لانہم ولد الرجل اھل اعلم بہ الخ اور ایک  
 عبارت نافع و عبد اللہ کی روایت کے بعد ہے وھذا اصح من حدیث ابن جریج ان رکانہ طلق امرأۃ  
 ثلاثاً لانہم اھل بیتہ وھم اعلم بہ الخ قلت معنى قول فردھا الیہ یعنی یا لنکاح لانہما مطلقۃ بتطليق

واحداً البتہ (فتوہ ابو داؤد) اور ایک جواب ابن عباس کی حدیث کا خود اسی حدیث کے دوسرے طریق یہ ہے دھو  
 مانی سنن ابی داؤد عن طاؤس ان رجلاً یقال لہ ابو الصہباء کان کثیر السوال لابن عباس قال ما علمت  
 ان الرجل ان اطلق امرأته ثلثاً قبل ان یدخل بہا جعلوها واحداً علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 والی بکر وصدرا من امارۃ عمر قال ابن عباس بلی کان الرجل اذا طلق امرأته ثلثاً قبل ان یدخل بہا  
 جعلوها واحداً علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکر وصدرا من امارۃ عمر فلما رأی الناس قد تابعوا قال جنید بن  
 اس میں غیر مدخول بہا کی قید ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم علی الاطلاق نہ تھا اور محل اس کا یہ ہے کہ غیر  
 مدخول بہا کو جب مفروق طلاق دی تو وہ اول ہی صیغہ سے نکاح سے نکل گئی اس لئے دوسرا تیسرا طلاق واقع  
 نہ ہوگا اگرچہ استیناف ہی کی نیت ہو۔ پھر لوگوں نے مدخول بہا کو اس پر قیاس کر کے اسی طرح طلاق دینا  
 شروع کر دیا اور باوجود نیت استیناف کے اس کو ایک قرار دینے لگے ہوں گے اس واسطے حضرت عمرؓ  
 نے اصلی حکم کو ظاہر فرما کر اس پر لوگوں کو مجبور فرمایا۔ اور عون المعبود سے جو رکاز کی حدیث نقل کر کے کہا  
 گیا ہے۔ وهذا الحدیث لضعفی المسئلہ لا یقبل التأویل الذی فی غیرہ من الروایات۔

تسلیم تصحیح یا تحسین کی (جس کی میں اس وقت تحقیق نہیں کر سکا) دعویٰ عدم قبول تاویل کا ظاہر بطلان  
 ہے وہ تاویل جو اس لئے بھی ضروری ہے کہ اس سے سب روایات جمع ہو جاتی ہیں (یہ ہے کہ اس وقت  
 تعدد میں عادت غالبہ تاکید کی ہوتی تھی اور تاکید کے لئے مجلس واحد شرط ہے تو مجلس واحد علامت تھی  
 ارادۃ تاکید کی پس مقصود آپ کا سوال عن التأكيد تھا جس کی یہ ایک تعبیر ہے خواہ یہ روایت باللفظ ہو  
 خواہ بالمعنی۔ چنانچہ دوسری روایت میں آپ کا یہ ارشاد اللہ ما اردت اجماعاً الا واحداً۔ اس کی  
 تصریح دلیل ہے اور اس سوال کا یہ بھی مقتضا ہے کہ طلاق مفروق پر مجہول کیا جائے کیونکہ صیغہ واحدہ میں  
 تو مجلس کا تعدد ہو ہی نہیں سکتا جب صیغہ متفرق تھا تو صل علی التأكيد سے کوئی امر آتی نہیں یہ مختصر کلام تھا  
 ابن عباس و رکاز کی حدیث میں۔ اب اس مذہب وقوع واحدہ علی الاطلاق پر عمل کرنے کو علمائے نامہ  
 جائز کہہ رہے چنانچہ ابو داؤد کے حاشیہ پر عینی سے نقل کیا گیا ہے۔ وقالوا من خالف فیہ فهو شاذ مخالف  
 لاحل السنۃ وانما تعلق بہ اهل البدع ومن لا یلتفت الیہ لشدۃ و ذہ عن الجماعۃ اور فتح القدیر سوان  
 الہام کا قول نقل کیا گیا ہے لم یقل عن احد منهم انه خالف عن عائشہ امضی الثلاث وهو یکنی فی الاجماع الخ  
 اور ایک بڑی بات یہ ہے کہ اس مذہب پر عمل کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ جن کی اقتدار حدیث صحیح



میں مامور ہے اور جمہور صحابہ اور ائمہ مجتہدین کی تفصیل لازم آتی ہے کیونکہ ان کے اس قول کو عدم اطلاع حدیث پر محمول کرنا ممکن نہیں خود ان کا یہ قول اُس سے آئی ہے جو مسلم میں مروی ہے فقال عمرؓ ان الناس قد استجلوا فامروا ان لا یفعلوا فامضناہ علیہم فامضناہ اور جمہور کے مذہب پر کوئی تحذور لازم نہیں آتا اور سب حدیثوں پر اپنی اپنی جگہ عمل رہتا ہے۔ فاخترنا السبیلین شئت فقط۔ ۲۹ صفحہ ۱۳۵

تمت رسالہ رد التوحید

## رسالہ افکار دینی ضمیمہ اخبار دینی

بعد الحمد والصلوة۔ احقر نے ۱۳۲۲ھ میں ایک رسالہ اخبار دینی کے مفاسد کتب متعلق لکھا تھا اور یہی اُس کا نام تھا۔ اور اس کے ختم پر بعنوان تنبیہ یہ تصریح کر دی تھی کہ اگر کسی اخبار کے بائع و مشتری میں یہ مفاسد نہ ہوں تو میں حلال کو حرام نہیں کہتا لیکن اس کا مصداق بہت قلیل ہے چونکہ اس تنبیہ کا مضمون گو مبہم تو نہ تھا بلکہ مفسر تھا لیکن مجمل تھا اس لئے قاصر النظر لوگوں نے اس کو یاد کیا نہیں یا سمجھا نہیں۔ اور یہی اعتراضات کر دی گئے اور کہنے لگے کہ اس حالت میں تو اخبار کا وجود ہی اڑ جائے گا۔ اس لازم کی تغلیط کے لئے میری ایک تقریر ملفوظ اور ایک تحریر محفوظ شائع ہو چکی ہے۔ اس وقت سہولت ناظرین کے لئے مناسب معلوم ہوا کہ ان دونوں کے مختصر اقتباسات سے نفس اخبار کی مشروعیت اور خاص آداب اس کی مشروعیت قلمبند کر کے دکھلا دیں کہ ان آداب کی رعایت کیسا تھا اخبار جاری رہ سکتا ہے۔ البتہ بقدر ضرورت علم دین کی ضرورت ہو اور اگر خود ایڈیٹر صاحب علم نہ ہو تو اخبار کا مسودہ مرتب کر کے کسی محقق مبصر عالم کی خدمت میں خود حاضر ہو کر اصلاح کیلئے پیش کرے۔ وہ ان مضامین کو آداب شرعیہ پر منطبق فرما کر زبانی سمجھا دیں گے۔ ذیل میں انہیں آداب کی تفصیل ہے۔ اور اس عجالہ کو افکار دینی کے لقب سے اور اُس کے اجزاء کو عنوان فکر سے ملقب کرتا ہوں۔ اور اس کو اخبار دینی کا ضمیمہ بناتا ہوں۔

(فکر اول) جو اخبار حدود شرعیہ کے خلاف ہو اُس کا مذہب ہونا اس آیت سے معلوم ہوتا ہے۔

واذ جاء هم من الامن او الخوف الى قوله ليستنبطونه منصفه یعنی جب ان لوگوں کو کسی امر جدید کی خبر پہنچتی ہے خواہ (وہ امر موجب) امن ہو یا (موجب) خوف تو اس (خبر) کو فوراً مشہور کرتے ہیں۔ (اس میں ایسے اخبار اور ایسے جلسے بھی آگئے حالانکہ کبھی وہ غلط ہوتی ہے کبھی اس کا مشہور کرنا خلاف

مصلحت ہوتا ہے اور اگر (جیسے خود شہور کر نیکی) یہ لوگ اس (خبر) کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائی کے اوپر اور جوان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں (یعنی اکابر صحابہ) ان (کی رائے) کے اوپر حوالہ رکھتے (اور خود کچھ دخل نہ دیتے) تو اس کو وہ حضرات پہچان لیتے جو ان میں تحقیق کر لیا کرتے ہیں (پھر جیسا یہ حضرات عمل درآمد کرتے ویسا ہی ان خبر اڑانے والوں کو کرنا چاہئے تھا) (نسار)

(فکر ثانی) اور جو اخبار حد و شرعیہ کے اندر ہو سو اس کا مفید ہونا اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے یعنی ابن ابی ہالہ سے (ایک لابی حدیث میں) روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کے حالات کی تلاش رکھتے تھے اور (خاص) لوگوں کو چھتے رہتے کہ (عام) لوگوں میں کیا واقعات (ہو رہے) ہیں (مثلاً ترمذی) ف اخبار کا یہی حاصل ہے۔

(فکر ثالث) اس باب میں سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ کسی بات کا قلم سے لکھنا بعینہ وہی حکم رکھتا ہے جو زبان سے کہنے کا ہے۔ جس بات کا زبان سے ادا کرنا ثواب ہے اس کا قلم سے لکھنا بھی ثواب ہے۔ اور جس کا بولنا گناہ ہے اس کا قلم سے لکھنا بھی گناہ ہے بلکہ لکھنے کی صورت میں ثواب اور گناہ دونوں میں ایک زیادتی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ تحریر ایک قائم رہنے والی چیز ہے مدتوں تک لوگوں کی نظر سے گذرتی رہتی ہے اس لئے جب تک وہ دنیا میں موجود رہے گی اور لوگ اُس کے اچھے یا بُرے اثر سے متاثر ہوتے رہیں گے۔ اس وقت تک کاتب کیلئے اس کا ثواب یا عذاب جاری رہے گا۔ اس لئے ہر مضمون نگار کا فرض ہے کہ ہر مضمون پر قلم اٹھانے سے پہلے اس کو مندرجہ ذیل معیار پر جانچ لے اور درحقیقت یہی معیار تمام اُن ادب کی محمل تصویر کا ہے جن کی تفصیل ہم اس وقت ہدیہ ناظرین کرنا چاہتے ہیں۔

(فکر رابع) مضمون نگاری اور اخبار نویسی میں مذہبی جرائم اور شرعی گرفت سے بچنے کا سب سے بہتر ذریعہ اور جامع مانع اصول یہ ہے کہ جس وقت کسی چیز کے لکھنے کا ارادہ کر لے پہلے اپنے ذہن میں استفتاء کرے کہ اس کا لکھنا میرے لئے جائز ہے یا نہیں اگر جائز ثابت ہو تو قدم آگے بڑھائے ورنہ بعض لوگوں کے خوش کرنے کیلئے گناہ میں ہاتھ رنگ کر پرانی بدشگونی کے لئے اپنی ناک نہ کاٹے۔ اور اگر خود احکام شرعیہ میں ماہر نہ ہو تو کسی ماہر سے استفتاء کرنا ضروری ہے یہ ایک شرعی اجمالی قانون ہے جو فقط اخبار نویسی میں نہیں بلکہ ہر قسم کی تحریریں ہر مسلمان کا مطمح نظر ہونا چاہئے اس کے بعد ہم اس کی تفصیل چند نمبروں میں ہدیہ ناظرین کرتے ہیں۔



(۱) جو واقعہ کسی شخص کی مذمت اور معائب پر مشتمل ہو۔ اس کو اس وقت تک ہرگز شائع نہ کیا جائے جب تک حجت شرعیہ سے اس کا کافی ثبوت نہ مل جائے۔ کیونکہ جھوٹا الزام لگانا یا افراء باندھنا کسی کا فریضہ بھی جائز نہیں لیکن آہ آج اہل قلم اس سے غافل ہیں۔ اور اخبار کا شاید کوئی صفحہ اس سے خالی ہوتا ہو۔

(۲) یہ بات بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس معاملہ میں حجت شرعیہ کیلئے کسی افواہ کا عام ہونا یا کسی اخبار کا لکھ دینا ہرگز کافی نہیں بلکہ شہادت شرعیہ ضروری ہے کیونکہ دور حاضر کے تمام اخبارات کے صدر یا تجربات نے اس بات کو ناقابل انکار کر دیا ہے کہ بہت سے مضامین اور واقعات اخبارات میں شائع ہوتے ہیں اور جس شخص کی طرف سے شائع کئے جاتے ہیں اس غریب کو خبر تک نہیں ہوتی۔ اور یہ صورت کبھی تو قصداً کیجاتی ہے اور کبھی سہواً و خطا ہو جاتی ہے اس لئے اگر کسی اخبار میں کسی شخص کے حوالہ سے کوئی مضمون یا واقعہ نقل کر دیا جائے تو شرعاً اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اگر یہ واقعہ کسی کی مذمت یا مضرت و عیب جوئی پر مشتمل نہ ہو تو پھر ضعیف ثبوت بھی کافی ہے۔ اور اس کو نقل کر کے شائع کر دیا جائے۔

(۳) کسی شخص کے عیب یا گناہ کا واقعہ اگر حجت شرعیہ سے بھی ثابت ہو جائے تب بھی اس کی اشاعت اور درج اخبار کرنا جائز نہیں بلکہ اس وقت فرض یہ ہے کہ خیر خواہی سے تنہائی میں اس کو سمجھایا جائے۔ اگر سمجھانے کو نہ مانے اور آپ کو قدرت ہو تو بجز اس کو روک دیں ورنہ کلمہ حق پہنچا کر آپ اپنے فریضہ سے سبکدوش ہو جائیں۔ اس کی اشاعت کرنا اور رسوا کرنا علاوہ نہی شرعی کے تجربہ سے ثابت ہے کہ بجائے مفید ہونیکے ہمیشہ مضر ہوتا ہے۔ اور اسی لئے رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد احادیث میں اس کی تاکید فرمائی ہے کہ اگر اپنے بھائی مسلمان کا کوئی عیب یا گناہ ثابت ہو تو اس کو رسوا نہ کرے۔ بلکہ پردہ پوشی سے کام لے اور خفیہ اس کو سمجھائے کیونکہ یہی طرز زیادہ موثر اور مفید ثابت ہوا ہے۔

(۴) البتہ اگر کسی مسلمان کا عیب یا گناہ حجت شرعیہ سے ثابت ہو کہ جس کا نقصان اپنی ذات کو پہنچتا ہے اور یہ اس کو مظلوم ٹھہرتا ہے۔ تو پھر اس کی بُرائی کو علانیہ شائع کر سکتا ہے اس کے متعلق حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ لا یحب اللہ الجہر بالسوء من القول (الامین ظلم۔ ترجمہ اللہ تعالیٰ بُرائی کے اعلان کو پسند نہیں فرماتے مگر جس پر ظلم کیا گیا ہو وہ ظالم کے ظلم کا اعلان کر سکتا ہے) امام تفسیر مجاہدؒ کہتے ہیں کہ اس آیت کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو پسند نہیں فرماتے کہ کوئی شخص کسی کی مذمت یا شکایت کرے لیکن اگر کسی پر ظلم ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ ظالم کی شکایت کرے اور اپنے معاملہ کا اعلان کرے اور اس کے

ظلم کو لوگوں پر ظاہر کرے (روح المعانی) لیکن اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ عام اعلان و اشاعت کے بجائے صرف ان لوگوں کے سامنے بیان کرے جو اس کی وادری کر سکیں۔

(۵) اگر کسی اخبار میں کوئی قابل تردید غلط مضمون کسی شخص کے نام سے طبع ہوا ہو تو اس کے جواب میں صرف اس پر اکتفا کیا جائے کہ فلاں اخبار نے ایسا لکھا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے اس شخص کی ذات پر کوئی حملہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ ابھی تک کسی حجت شرعیہ سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ واقع میں یہ مضمون اس شخص کا ہے۔

(۶) جو خبر کسی شخص کی مذمت اور ضرر پر مشتمل نہ ہو اس کی اشاعت جائز ہے مگر اس شرط سے کہ اس کی اشاعت کسی مسلمان کی خاص مصلحت یا عام مصلحت کے خلاف نہ ہو اور جس میں ایسا احتمال ضعیف بھی ہو تو بجز ان لوگوں کے جو عقل اور شرع کے موافق اس معاملہ کو ہاتھ میں لئے ہوئے ہوں۔ عام لوگوں پر اس کو ظاہر کرنا نہ چاہئے۔

کیونکہ ممکن ہے کہ اس کے نقصانات کی طرف اس شخص کی نگاہ نہ پہنچی ہو آیت واذ جاء هم امر من الامن و الخوف اذا حواہ میں ایسے ہی اخباروں اور جلسوں کی مضرت اور مذمت کو بیان فرمایا ہے (جیسا اوپر بھی گذرا ہے) لیکن مسلمانوں کیلئے مناسب ہے کہ اس کو بھی محض خبر کی حیثیت سے نقل نہ کرے بلکہ اس کو کوئی دینی

یا دنیوی فائدہ پیدا کرے۔ اس کی نقلی دلیل یہ ہے۔ من حسن اسلام المرء ترکہ مالا یغنیہ۔ ترجمہ۔ انسان کے اسلام کے اچھا ہونے کی علامت یہ ہے کہ بے فائدہ کاموں کو چھوڑ دے۔ اور عقلی دلیل یہ ہے کہ کوئی خبر خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ کسی انشاء کا ذریعہ ہو کہ مقصود کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اور دراصل مقصود

کوئی فعل ہوتا ہے جو اس خبر سے متعلق ہو اس لئے بہتر ہے کہ نتائج اخبار کو بھی ذکر کر کے اس کے اذادہ میں اضافہ کر دیا جائے مثلاً آپ کسی شخص کے متعلق یہ خبر درج کرتے ہیں کہ اس نے چند ہزار روپیہ کسی مدرسہ یا مسجد یا کسی اور نیک کام میں صرف کیا تو اس کے بعد اس شخص کے لئے دعا ترقی اور دوسرے مسلمانوں کیلئے اس کی ترغیب ذکر کر دی جائے۔ یا مسلمانوں کی کسی جماعت یا ایک شخص کی مصیبت کا ذکر آیا تو خود بھی دعا کرے

اور مسلمانوں کو بھی اس کی طرف متوجہ کرے۔ نیز یہ کہ جس سے ہو سکے تو اس کی مادی امداد بھی کرے کسی کی موت کا ذکر کیا ہے تو لوگوں کو اس طرف متوجہ کرے کہ عبرت حاصل کریں اور اپنے لئے اس وقت کیلئے سامان تیار کریں

اول تو کوئی واقعہ اور کوئی خبر دنیا میں ایسی کم ہوتی ہے جو نتیجہ خیز نہ ہو یا جس کو کوئی دینی یا دنیوی فائدہ تصور نہ ہو۔ لیکن اگر کوئی خبر ایسی بھی ہو تب بھی اس کو محض تفریح طبع کی مد میں ذکر کر دینا مصلحت نہیں بلکہ یہ بھی ایک درجہ میں شرفاً مطلوب ہے جب اعتدال کیساتھ ہو۔ اور حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض اوقات



مزاح (خوش طبعی) فرماتا اس حکمت پر مبنی تھا۔

(۷) خلاف شرع مضامین اور محدین کے عقائد باطلہ اول تو شائع نہ کئے جائیں اور اگر کسی ضرورت سے اشاعت کی نوبت آئے تو جس پرچہ میں شائع ہوں اسی پرچہ میں ان کی تردید اور شافی جواب بھی ضرور شائع کر دیں جو جائیں آئندہ پرچہ میں اس کو حوالہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ بہت سے آدمی وہ ہوتے ہیں جن کی نظر سے آئندہ پرچے نہیں گذرتے۔ خدا نہ خواستہ اگر وہ اس سے کسی شبہ میں گرفتار ہو گئے تو اس کا سبب شائع کرنے والا ہو گا۔

(۸) اگر مسلمانوں پر کافروں کے ظلم کی خبر شائع کرنا ہو تو جب تک اس ظلم کی نسبت کافروں کی طرف حجت شرعیہ نہ ثابت نہ ہو اس طرح شائع کیا جائے کہ نمایاں مقام کے مسلمانوں پر مظالم ہو رہے ہیں مسلمان ان مظالم کا انسداد کریں۔ اور جائز طریق پر ان کی جانی و مالی امداد کریں۔

(۹) اخبار کا اڈیٹر ہمیشہ ایسا شخص بنے جو تمام علوم اسلامیہ پر عبور رکھتا ہو یا کم از کم علماء سے رجوع کرنے کا پابند ہو اور مذہب کے ہمدردی رکھنے والا ہو۔ ورنہ ظاہر ہے کہ اخبار اشاعت بیدینی و بقییدی کا ایک کامیاب آلہ ہے۔

(۱۰) کسی ایک کتاب کا جو دین کو مضر ہو یا ایسی دوا کا جو شرعاً حرام ہو یا کسی ایسے معاملہ کا جو شرعاً فاسد ہو اشتہار نہ دیا جائے اور نہ اخبار میں تصویر بنائی جائے۔

یہ مختصر گزارش ہے جو محض دلسوزی اور ہمدردی پر مبنی ہے اگرچہ زمانہ کی مسموم ہوا میں کارگر ہونے کی توقع نہیں لیکن بایں ہمہ امید کہ شاید خدا تعالیٰ کسی نیک بندہ کو عمل اور اصلاح کی توفیق عطا فرمائیں یہ سب عرض کر دیا گیا ہے۔ واللہ الحمد۔

فکر خالص۔ آدمی دنیا میں ذخیرہ آخرت جمع کرنے کیلئے آیا ہے پس اس کام اس کا شغل دینی ہے لیکن بضرورت انشیغل دینی کی اعانت و تقویت کیلئے دنیوی مشاغل کی بھی اجازت دی گئی ہے بشرط اعتدال و اباحت۔ پس اسی قاعدہ کو پیش نظر رکھ کر جو چیز اس دائرہ سے باہر ہو اس سے مجتنب رہے اور اسی قاعدہ کی معرفت کیلئے کتب و رسائل دینیہ کا پڑھنا سننا اور علماء کی صحبت لازم سمجھے۔

وما علینا الا البلاغ المبین

تمت الضمیمہ۔ ۴ شعبان ۱۳۴۹ھ

## رسالہ تمیز العشق من الفسق

بعد الحمد والصلوة۔ جب رسالہ السنۃ الجلیہ فی الجشتیہ العلیہ کی تحریر سے فارغ ہوا کئی روز بعد دفعۃً قلب پر وارد ہوا کہ جن غلطیوں کی اصلاح کیلئے رسالہ مذکورہ لکھا گیا ہے اُس قسم کی ایک غلطی میں بدعیان تصوف کی ایک کثیر جماعت مبتلا ہے جس کا منشاء بعض بزرگوں کو اقوال یا احوال کو غلط سمجھنا ہے اور وہ غلطی صورتِ جمیل سے متعلق ہے اگرچہ محلِ حلال میں نہ ہو جس کا نام عرف میں حسن پرستی یا عشق مجازی ہے۔ مثلاً مولانا جامی فرماتے ہیں ۵

مناہ از عشق رو گر چہ مجازی ست کہ آن بہر حقیقت کار سازی ست

اور مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ۵

عاشقی گریز سیر و گزرا سرست عاقبت مار ابدان شہ رہبرست

اور مثلاً بعض بزرگوں کی طرف ایسے واقعات کو منسوب کرنا چونکہ بعض کو اس میں اتنا غلو ہو گیا کہ بجائے معصیت سمجھنے کو اُس کو واسطہ مشاہدہ حق سمجھ کر طاعت سمجھنے لگے اور اس اعتبار سے یہ غلطی اشد ہے تو مثل اُن غلطیوں کے اس کی اصلاح بھی ضروری ہے اور چونکہ یہ غلطی ایک متمش از شان رکھتی تھی اور باوجود اس کے اغلاط رسالہ سے مناسبت بھی رکھتی تھی اس لئے نظر بامتیاز اس کو مستقل رسالہ قرار دے کر ایک خاص نام بھی رکھ دیا گیا تمیز العشق من الفسق اور نظر مناسبت رسالہ مذکورہ کیساتھ ملحق کر دیا گیا۔ یہ چند سطر اس باب میں ہیں۔ اور اس میں دو محبت ہیں ایک اجمالی۔ ایک تفصیلی۔

اجمالی تو یہ ہے کہ ان ہی حضرات کے دوسرے اقوال اس کے خلاف بھی ہیں مولانا جامی ہی کا قول اُس قول کے بعد یہ ہے ۵

وئے باید کہ در صورت نسائی دزیں پل زود خود را بگذران

اور مولانا رومی کا قول اُسی قول کے قریب یہ بھی ہے ۵

۱۵ عشق سے اغراض نہ کرا اگرچہ وہ مجازی ہو کیونکہ عشق حقیقی کے لئے سبب ۱۲ عشق اگر اس شے کا ہو یا اُس شے کا غرض نہ کسی اُسی کا ہو محض ہے کیونکہ آخر کار ہمارے لئے اُس شامد محبوب حقیقی کی طرف رہبر ہے ۱۴ مترجم ۱۵ ممتاز شان یہ ہے کہ اس میں موجب بعد کو موجب اقرب بنایا گیا ہے بخلاف سائر الاغلاط ۱۲ ۱۵ لیکن یہ ضرور ہے کہ صورت (یعنی عشق مجازی) میں نہ رہ جائے تو کیونکہ یہ مثل پہلے کے ہے اور اس پہلے سے بہت جلد گزر جانا چاہئے ۱۲ منہ



عشق ہائے کز پئے رنگے بود      عشق نبود عاقبت ننگے بود  
عشق بامردہ نہ باشد پائیدار      عشق را با حی و با قیوم دار  
زانکہ عشق مردگاں پایندہ نیست      چونکہ مردہ سوئے ما آئندہ نیست  
عشق آں زندہ گزین کو باقی ست      وز شراب جانفزایت ساقی ست

اور چونکہ محققین محققین کے اقوال اُن کے دوسرے اقوال و احوال سے متعارض نہیں ہوتے لہذا اُن کے اقوال و احوال موہمہ ثابت نسبتہ کے محال وہ نہیں ہیں جو مسکین نے سمجھے ہیں۔ یہ تو اجمالی بحث ہے۔ اور تفصیلی بحث یہ ہے کہ اُن کے محال صحیحہ کو تبادیل جائے اور وہ محال طرق ہیں عشق مجازی کے موصل الی الحقیقۃ ہونیکے سوا اس کے متعلق میں اس کے قبل دوسرے رسالوں میں بقدر ضرورت لکھ چکا ہوں۔ چنانچہ اس وقت ایسی دو تحریریں میرے سامنے ہیں ایک میں اس مرض کے ازالہ کی دوسری میں عشق حقیقی کی طرف امالہ کی تدبیر ہے اور دونوں کا دخل ایصال مذکورہ میں ظاہر ہے سو اُن کو نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں۔

تحریر اول بجواب بعض اہل ابتلا و مشفقہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ اول یہ سمجھ لینا چاہئے کہ بدون ہمت کے آسان سے آسان کام بھی نہیں ہوتا۔ دیکھئے امراض ظاہری کے علاج کیلئے دوائے تلخ و ناگوار پینا پڑتی ہے چونکہ صحت مطلوب ہوتی ہے اس لئے ہمت کر کے پی جاتے ہیں اور امراض باطنی میں تو زیادہ اس کی ضرورت ہوگی۔ جب یہ امر معلوم ہو تو اب اُس کا علاج سنئے اور ہمت کر کے بنا خدا اس کا استعمال کیجئے انشاء اللہ تعالیٰ شفاء کے کامل حاصل ہوگی۔ علاج اُس کا مرکب ہے چند اجزاء سے۔

اول۔ اُس مُردار سے قطعاً تعلق ترک کر دیجئے۔ یعنی اُس سے بولنا چالنا اُس کو دیکھنا بھالنا آنا جانا حتیٰ کہ دوسرے شخص بھی اگر اُس کا تذکرہ کرے قطعاً روک دیا جائے بلکہ قصداً بے تکلف کسی بہانہ سے اُس کو خوب بُرا بھلا کہہ کر اُس سے خلاف و خصومت کر لی جائے اس طور پر کہ اُس کو ایسی نفرت ہو جائے کہ اصلاً اُس کو ادھر سیلان و توقع رام ہونی کی باقی نہ رہے اور اُس سے ظاہراً اس قدر دوری اختیار کی جائے کہ کبھی غلطی سے بھی اس پر نظر نہ پڑے۔ غرض اُس سے انقطاع مطلق ہو جائے۔

۱۔ جو عشق و محبت رنگ روپ کی وجہ سے ہوتا ہے وہ (حقیقت میں) عشق نہیں بلکہ اُس کا انجام نہ امت ہے کیونکہ عشق فانی شئی کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا عشق ساتھ حتیٰ و قیوم (یعنی خدا تعالیٰ) کے رکھنا چاہئے کیونکہ فانی چیزوں کا عشق دائمی نہیں اسلئے فانی چیزیں فنا ہو گئیں ہمارے پاس واپس نہیں آتیں۔ پس عشق اُس زندہ کا اختیار کر جو ہمیشہ باقی ہے اور تجھ کو روح تازہ کرنیوالی محبت کی شراب پلا تلخ ۱۲ حرم

دوم۔ ایک وقت خلوت کا مقرر کر کے غسل تازہ کر کے صاف کپڑے پہن کر خوشبو لگا کر تنہائی میں رو قبیلہ ہو کر  
اول دو رکعت نماز تو رکعت کی نیت سے پڑھ کر اللہ تعالیٰ کے روبرو خوب استغفار اور توبہ کیجئے اور اس بلا سے  
نجات لینے کی دعا والتجا کیجئے اور پانچ سو لیکر ہزار مرتبہ تک لا الہ الا اللہ کا ذکر اس طرح کیا جائے کہ لا الہ  
کیساتھ تصور کیا جائے کہ میں سب غیر اللہ کو قلب نکال دیا اور لا اللہ کیساتھ خیال کیا جائے کہ میں نے محبت  
آپ کو قلب میں جمالیا۔ یہ ذکر قرب کیساتھ ہو۔

سوم۔ جس بزرگ و زائدہ عقیدت ہو اُس کو اپنے قلب میں تصور کیا جائے کہ بیٹھے ہیں اور سب خرافات کو  
قلب نکال نکال کر پھینک رہے ہیں۔

چہارم۔ کوئی حدیث کی کتاب کا ترجمہ ہو یا ایسے ہی کوئی کتاب ہو جس میں دوزخ اور غضب الہی کا جو نافرمانوں  
پر نبی کا ذکر ہو مطالعہ کثرت سے کیا جائے۔

پنجم۔ ایک وقت معین کر کے خلوت میں یہ تصور باندھا جائے کہ میں حق تعالیٰ کے روبرو میدان  
قیامت میں حساب کیلئے کھڑا ہوں اور حق تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اے بے حیا تجھ کو شرم نہیں آتی کہ ہلکھوڑ کر  
ایک مردار کی طرف مائل ہو کیا تجھ پر ہمارا یہی حق تھا کیا ہم نے تجھ کو اسی لئے پیدا کیا تھا بے حیا ہماری ہی بی  
ہوئی چیزوں کو آنکھ کو دل کو ہماری نافرمانی میں تو نے استعمال کیا کچھ شرم بھی آتی۔ بڑی دیر تک اس مراقبہ میں  
غرق و مشغول رہنا چاہئے اور یہیں پہلے لکھ چکا ہوں کہ گونفس کو تکلیف پہنچے مگر اس نسخہ کو بہت کیساتھ بناہ کر  
کرنا چاہئے۔ اللہ تعالیٰ شافی مطلق ہے۔ والسلام

## تحریر دوم طریق و شرائط ایصال عشق مجازی عشق حقیقی

اگر ایسا اتفاق ہو کہ عشق مجازی میں بلا قصد مبتلا ہو جائے تو اول عفت و یارسائی اختیار کرے یعنی کوئی امر  
خلاف شرع اُس کیساتھ نہ کرے حتیٰ کہ اُس کو قصد نہ دیکھے نہ اُس سے باتیں کرے نہ اُس کی باتیں کرے ورنہ دل  
میں قصد اُس کا خیال کرے کیونکہ مخالفت شرع عشق حقیقی کے متافی ہے اور منافی کے رہتے ہوئے کب امید ہو  
کہ عشق حقیقی حاصل ہو۔ دوسرے اُس سے ظاہر ادوری اختیار کرے کہ اتفاقاً و مفاجاتاً بھی اس پر نظر نہ پڑے  
نہ اُس کی آواز کان میں پہنچے تاکہ اُس سے قلب میں سوز و گداز پیدا ہو اور اگر قصد یا بغتہ اتفاقاً اُس سے  
متشع رہا تو عمر بھر اُسی شغل میں رہے گا کبھی نوبت نہ آئے گی کہ ادھر سے مطلوب حقیقی کی طرف توجہ ہو۔



تیسرے یکفلوت و جلوت میں یہ سوچا کرے کہ اس شخص کا کمال یا حسن و جمال کہاں سے آیا اور کس نے عطا کیا جب موصوف مجازی کی یہ دلربائی سے تو موصوف حقیقی کی کیا شان ہوگی بقول سع

یہ باشد آن نگار خود کہ بند و این نگار ہا۔ اس سے اس کا عشق خلوق سے خالق کی طرف مائل ہو جاوے گا یہی معنی ہیں اس قول کے کہ شیخ کامل عشق مجازی کا ازالہ نہیں کرتا امالہ کر دیتا ہے جس طرح انجن گرم ہو مگر آگ چلتا ہو تو قطع مسافت کر نیوالے کو مناسب نہیں کہ اس کو بچھائے بلکہ آگ تو روشن رکھنا چاہئے اور اس کی کل پھیر کر سیدھا چلا دیا جائے اور بعض مشائخ نے جو بعض طالبین کو قصد عشق مجازی پیدا کرنے کا مشورہ دیا ہے مراد اس سے عشق حلال ہے نہ حرام کیونکہ معصیت تو موصول الی اللہ ہو ہی نہیں سکتی اور جو اس مشورہ سے غرض ہے وہ عشق حلال سے بھی حاصل ہے کیونکہ عشق میں گودہ مجازی ہو یہ خاصیت ضرور ہے کہ اس سے قلب میں سوز و گداز پیدا ہو جاتا ہے اور اس میں باقی تعلقات قلب سے دفع ہو جاتے ہیں اور خیال میں کیسوی پیدا ہو جاتی ہے اب صرف ایک کام باقی رہ جاتا ہے کہ اس تعلق کو حق تعالیٰ کی طرف پھیر دیا جائے تو بہت آسانی سے قلب غالی ہو جاتا ہے جیسے گھر میں جھاڑو دے کر تمام خس و فاشاک ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں پھر ٹوکے میں اٹھا کر باہر ایک دم سے پھینک دیتے ہیں یہ ظاہر ہے کہ اگر ایک ایک تن کا گھر سے اٹھا کر باہر پھینکا جاوے مدت طویل صرف ہو اور پھر بھی اس قدر صفائی نہ ہو۔ غرض مقصود اصلی ترک تعلقات یا قلب میں رفت و سوز و گداز پیدا کرنا ہے اگر اور طریق سے حاصل ہو جائے تو بھی کافی ہے۔ بعض نے اس طریق مجازی کو اختیار کر لیا مگر چونکہ اس زبانہ میں اس طریق کے اندر خطرہ شدید ہے کیونکہ نفوس میں شہوت پرستی و لذت جوئی زیاد ہے اس لئے قصد ایسے طریق کا بتلانا جائز نہیں ہاں اگر اتفاقاً مبتلا ہو جائے تو بطریق مذکورہ بالا اس کا امالہ عشق حقیقی کی طرف کر دینا چاہئے اور طریقوں کا بدل لگانا زمانہ کے بدل جانے سے کوئی امر عجیب نہیں بیطرفیہ حضرت مرشد علیہ الرحمۃ کا ارشاد فرمایا ہوا ہے۔

تنبیہ یہ۔ یہ ازالہ یا امالہ کی تدبیریں ہیں اگر ان کا اثر مرتب ہو تو میں کسی عارض سے تاخیر ہو جائے تو پریشان نہ ہوں۔ اس گوشتش میں بھی اجر ملتا ہے جو اصل مقصود ہے حتیٰ کہ اگر اسی میں جان بھی جاتی ہے تو شہادت کا ثواب ملتا ہے جیسا کہ ایک حدیث سے ثابت ہے جس کو مقاصد حسنہ میں خطیب و جعفر سرنج و ابن مرزبان و دیلمی و طبرانی و خراطی و بیہقی سے کسی قدر تضعیف کیساتھ کہ بعد تعدد طرق وہ ضعف شدید نہیں رہتا بایں الفاظ وارد کیا ہے من عشق فحرف فکتم فمصر فمات فہو شہید۔ اب اخیر میں بعض اکابر کے کچھ ارشادات

بطور نمونہ کے اس ردیہ کی مذمت میں نقل کر کے ختم کرتا ہوں۔

## از تعلیم الدین فصل عورتوں و مردوں کی مخالفت کا مضرب

جو اہر غیبی میں حکایت لکھی ہے کہ ایک شخص طواف کرتا جاتا تھا اور کہتا تھا اللھم انی اعوذ بک منک کسی نے اس کا حال دریافت کیا کہنے لگا کہ ایک بنا کسی امر حسین کو نظر شہوت سے دیکھا تھا اسی وقت غیب سے ایک لمبا بچہ لگا جس آنکھ جاتی رہی۔ یوسف بن حسین فرماتے ہیں رأیت آفات الصوفیۃ فی صحبۃ الاحداث و معاشرت الاضداد و رفیق النسوان۔ شیخ واسطی فرماتے ہیں اذا اراد الله هوان عبد القاه الى احواله الانتان الحیف یرید به صحبۃ الاحداث۔ منظر قرنی فرماتے ہیں احسرا لار فلق ارفاق النسوان ھلی احوالہ کان۔ کسی نے حضرت شیخ نصیر آبادی سے کہا کہ لوگ عورتوں کے پاس بیٹھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کے دیکھنے میں ہماری نیت پاک ہے انھوں نے فرمایا مادامت الاشباح باقیۃ فان الامداد المنھی باقیہ والتحلیل والتحریم مخاطب بہ۔ اور غضب یہ ہے کہ بعض اُس کو ذریعہ قرب آہی سمجھتے ہیں۔ خدا کی پناہ اگر معصیت ذریعہ قرب آہی کا ہو تو سائے زندگی بھڑکے کامل دلی ہو اگر ہیں اور یہ جو شہو ہے کہ بدون عشق مجازی کے عشق حقیقی حاصل نہیں ہوتا۔ اول تو یہ قاعدہ کلیہ نہیں دوسرے عشق حلال موقع پر بھی ہو سکتا ہے صرف نکتہ اس قاعدہ میں یہ ہے کہ عشق مجازی سے قلب کے تعلقات متفرق قطع ہو جاتے ہیں اور نفس لیل ہو جاتا ہے اب صرف ایک بلا کو دفع کرنا ہوتا ہے اس کے دفع کرتے ہی کام بن گیا سو یہ غرض تو اولاد بی بی گائے بھینس ہر چیز کی زیادہ محبت کر نیے حاصل ہو سکتی ہے غیر عورت یا مرد کی کیا تخصیص ہو اور اگر اتفاقاً بلا اختیار کہیں لہجس ہی گیا تو اُس وقت مجازی حقیقی حاصل ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ محبوب اور محب میں دوری ہو ورنہ وصل قرب میں تمام عمر اسی میں مبتلا رہے گا۔ اسی لئے مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ شعر

وئے باید کہ در صورت نسا ئی      وزیں پل زود خود را بگذرانی

یہاں تو ہر روز دنیا معشوق تجویز ہوتا ہے بقول شاعر۔ شعر

۱۵ لے اللہ آپ کی پناہ آپ کے غضب مانگا ہوں ۱۲ لے دیکھا میں آفات صوفیہ کو مردوں کیل جول کرنے میں اور ناموسوں سے لے میں اور مردوں کی نرمی کرنے میں ۱۲ مترجم ۱۳ جب اللہ کسی بندے کی ذلت خواری چاہتا ہے تو ان گندوں اور مردوں کی طرف اس کو ڈالتا ہے اسائل کرتا ہے اس کی مراد مردوں کیل جول کرنا ہے ۱۲ لے نرمی اور مہربانی کرنے میں سب کے برا عورتوں کی نرمی کرنا ہے جس طرح ہوتا ہے جب تک بہن باقی ہو وہ نہ بھی ہائی ہر تحلیل و محکم کیساتھ مخاطب ہے ۱۲ مترجم ۱۴ ترجمہ اس کا مکمل ہے پر گزرا ۱۲۔



زین نوکن اے یارور ہر ہر سار کہ تقویم پارمینہ ناید بکار  
 خطوط نفسانیہ اور لذات شہوانیہ حاصل کرنے کیلئے ہندگوں کے اقوال کو آڑ بنا رکھا ہے اور دل کا حال اللہ تعالیٰ  
 کو خوب معلوم ہے اور خود ان سے بھی پوشیدہ نہیں انصاف اور حق پرستی ہو تو سب کچھ امید ہے اشعار  
 خلق را گیرم کہ بغری تمام در غلط اندازی تا ہر خاص و عام  
 کار با با خلق آری جملہ راست با خدا تر دیر و حیلہ کے رواست  
 کار با اور است باید داشتن رایت اخلاص صدق و فراشتن

## از بوستان سعدی

ان کے اشعار خصوصیت اس لئے لایا ہوں کہ غرض پرستوں نے حضرت شیخ کو اپنے مثل شہور کیا ہے تو ان کا  
 تبریر بھی ہو جائے گا۔ باب سوم (گفتار اند شہوت عشق حقیقی)

چنان فتنہ بر حسن صورت نگار کہ با حسن صورت ندارند کار

نذاوند صاحب دلاں دل ہو پست و گرا بلے داد بے مغز گوشت

باب ہفتم (گفتار در بیان تربیت اولاد)

پسر عیون زندہ برگدشتش سنیں زناں محرمات کو فراتر نشیں

بر پنبہ آتش بنا بر فروخت کہ تا چشم برہم زنی خانہ سخت

(گفتار در اختراز صحبت امردان)

خرابت کند شاہ خانہ کن بروخانہ آباد گرداں بزن

۱۔ اے یار ہر موسم بہار میں نئی عورت کو اسلئے کہ پرانی جنتری کسی کام کی نہیں رہتی ۱۲۔ انا میں نے کہ تو قلوب کو کامل طور پر دھوکے سے سکتا ہے تو تاکہ  
 ہر خاص و عام کو غلطی میں ڈال دے تو قلوب کیساتھ تو دلچسپی ہر معاملہ کو درست کر سکتا ہے مگر خدا کیساتھ مکر و حیلہ کس طرح چل سکتا ہے اسلئے اپنے معاملہ کو  
 خدا کیساتھ درست کرنا ضروری ہے اخلاص و صدق کا جھنڈا بلند کرنا چاہئے (یعنی غلوں کو اپنے اندر پیدا کرنا چاہئے) ۱۳۔ ایسے مفتوں اور فریض  
 صورت بنائیں تو لے دینی خدا تعالیٰ کے حسن پر کہ صورت کو حسن کیلئے نہیں رکھتے۔ صاحب دل پوست اور صورت کو دل نہیں دیا کرتا اور اگر کسی بیوقوف  
 نے دیا تو وہ بے مغز بیل ہے ۱۴۔ مترجم ۱۵۔ لڑکے کی عمر جب دس سال سے زیادہ ہو جائے تو نہانٹش کرنی چاہئے کہ ناظم عورتوں سے الگ ہے۔  
 روٹی پر لگ نہ جلا نا چاہئے کیونکہ چشم زدن میں تمام ٹھیک جانے لگایں حال اتنی عمر کے لڑکوں اور ناظم عورتوں کا ہے ۱۶۔ مترجم  
 ۱۷۔ عشق گھر بار کرنے والا ہے کہ تباہ کر دے گا جاؤ عورت سے ٹک کر کے ٹھکر کو آبا کر کسی لڑکے کو تو نے دل دیا تو ہاتھ میں روپیہ پیسہ باقی  
 نہ ہے گا اور سر میں بھی (یعنی عقل و دولت دونوں برباد ہو جائیں گے) دوسروں کے لڑکوں کی طرف بد نگاہ مت کر اس لئے کہ تم لڑکا  
 خراب اور تباہ ہو جائے گا ۱۲

سرا از مغزو دست از درم کن تھی  
چو خاطر بفسر زند مردم دہی  
مکن بد بفسر زند مردم نگاہ  
کہ فرزند خویش بر آید تباہ

حکایت متصل گفتار بالا۔

در شہوت نفس کا فریہ بند  
وگر عاشقی لت خورد سر بہ بند

حکایت متصل حکایت بالا۔

گر تھے نشیند با خوش پس  
کہ با پاک بازیم و صاحب نظر  
زمین پس فرسودہ روزگار  
کہ بر سفرہ حسرت خورد روزہ دار  
از آن خم خرم خورد گو سپند  
کہ قفل ست بر تنگ خرم او بند  
سرگاو عصا را زان کہ است  
کہ از کجندش ریمان کوتہ است

حکایت متصل حکایت بالا۔

یکے صورتے دید صاحب جمال  
بگر دیدش از سوزش عشق حال  
بر انداخت بیچارہ چنداں عرق  
کہ شبنم بر آرد بہشتی ورق  
گذر کرد بقراط بر دے سوار  
بپر سید کین را چہ اُفتاد کار

۱۷۱۲ اس وقت کہ ایک گروہ خوبصورت لڑکے کو پاس بیٹھا اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہم عارف اور خالص نیت ہیں (بطور طعنہ کہ سعدی کہتے ہیں کہ مجھ تجربہ کا ہے) (انکی حالت) دریافت کر دیا اسلئے کہ جیسے دفتر خوان پر روزہ دار حسرت کہتا ہے کہ کھانا کھو چکا ہے اور روزہ کی وجہ سے کھا نہیں سکتا ایسے ہی یہ لوگ اُسپر حسرت کرتے ہیں مگر لباس پارسل کی وجہ سے متہنہ نہیں ہو سکتے اور لیجئے کہ بکری چھوڑ کر گھٹلیاں اسوجے کھاتی ہے کہ چھوڑوں گا ڈھیر تالا لگا ہوا ہوتا ہے اور دیکھئے روغن گر کا بیل کھائے کیساتھ مشغول ہوتا ہے کیونکہ تل سے اُسکی رسی تنگ ہوتی ہے ۱۷۱۲ ترجمہ ۱۷۱۲ ایک شخص نے ایک با جمال صورت دیکھی سو اس کی حالت عشق کی پریشانی سے متغیر ہو گئی۔ اُس بچارہ کو عشق کی گرمی سے اس قدر پسینہ آیا کہ جیسے شبنم گلاب کے پھول پر گرتی ہے۔ حکیم بقراط کا بحالت سواری اُسپر گزر رہا اور دریافت کیا کہ اس شخص کا معاملہ کیا ہے کسی نے جواب دیا کہ یہ ایک عبادت گزار پارسا آدمی ہے کہ اس کے ہاتھ سے کبھی کوئی خطا ظاہر نہیں ہوتی مدت دن ہمیشہ پہاڑ اور چٹان میں رہتا ہے آدمیوں کی صحبت سے بھاگنے والا۔ ایک خوبصورت لڑکے پر اس کا دل آگیا عقل اُسکی خراب ہو گئی جسوقت مخلوق سے ملا مت مستا ہے تو روتا ہے اور کہتا ہے کہ اس قدر ملا مت نہ کرنی چاہئے اگر میں نالہ وزاری کروں تو مجھ کو معذور سمجھو کیونکہ میری آہ و فریاد بے سبب نہیں اس خوبصورت لڑکے نے میری دلکوپا مال نہیں کیا بلکہ جسے اسکو مید کیا ہے اُس نے دلکوپا مال کیا ہے یعنی عشق مجازی نہیں حقیقی ہے بقراط نے جو کہ کار آزمودہ مہربانیت یافتہ تجربہ کار تھا یہ واقعہ سنا تو کہا کہ اگر یہ کسی شخص کی نیکی نامی شہور ہو جائے لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ جو کچھ کسی کے دوسرے کو تسلیم کر لیا جائے۔ دوسرے شخص جو دعویٰ کرتا ہے کہ واسطی اس لڑکے کو عشق حقیقی ہے تسلیم نہیں اس لئے کہ اگر یہ واسطی صورت و شکل کیلئے ہوتی کیا خدا تعالیٰ کی یہی مشہور ہے کہ جس نے اس عاشق کا دل غارت کیا ہے اگر نہیں خدا تعالیٰ صورت و شکل سے باہر ہے اور اگر صورت کیلئے واسطی ہے تو



کسی نقشِ ایں عابدِ پارِ ساست  
رودِ روز و شب در بیانِ کوہ  
ز صحبتِ گریزاں ز مردمِ ستوہ  
بیروستِ خاطرِ فریبِ دلش  
فر رفتہ پائے نظر در گلش  
چو آید ز خلقش ملامتِ بگوشش  
بگرید کہ چند از ملامتِ خموشش  
مگوار بنالم کہ معذور نیست  
کہ فریادم از غلتے دور نیست  
دل آں میر باید کہ ایں نقشِ لبست  
نہ ایں نقشِ دل میر باید ز دوست  
کہن سال پروردہ پختہ رائے  
شنید ایں سخن مرد کار آمائے  
نہ باہر کسے ہر چہ گوئی رود  
بگفت از چہ صیتِ نکوئی رود  
کہ شوریدہ را دل بے نیسار بود  
نگارندہ را خود ہمیں نقش بود  
کہ در صنع دیدن چہ مانع چہ خرد  
چرا طفلِ بکر وزہ ہوشش نبرد  
کہ در خوب رویاں چین و چگل  
محقق ہماں بسیند اندام

ف ۱۔ یہ بقراط کے قول سے استدلال نہیں بلکہ حضرت شیخ کی تقریر یعنی اُس قول کے ساتھ توافق کر نیسی ہو  
(۱) اور اسی سے جواب حاصل ہو گیا ایک استدلال فاسد کا جو بعض نفس پرستوں سے مجھ کو کل ہی پہونچا کہ  
حدیث میں ہے اللہ جمیل بحال الجہال۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہ منشا ہے تو طفیل جمیل بکر وزہ کیساتھ اس کیفیت  
کی محبت کیوں نہیں ہوتی بس قتنا تفاوت ہے وہی اثر ہے شہوت کا۔

مشورہ۔ اس مرض کے جزئی معالجات کیلئے رسالہ حسن العلل السور المزاج کا بھی ملاحظہ فرمالینا نافع ہی  
جو النور کی جلد اول ذیقعدہ ۱۳۳۹ھ سے جلد سوم جمادی الاخریٰ ۱۳۴۱ھ تک مسلسل چلا گیا ہے صرف سوال  
و ذیقعدہ ۱۳۴۰ھ و صفر ۱۳۴۱ھ کا پرچہ خالی ہے اور اگر ان پرچوں کے جمع کرنے میں دشواری ہو تو بتویب تربیت  
السالک میں جو کہ تازہ شائع ہوئی ہے باب سوم کے ایسے مواقع کا دیکھ لینا کافی ہے ان مواقع کے یہ عنوانات  
ہیں۔ ۱۔ نظر بد کا علاج ۲۔ عشق کا علاج ۳۔ عشقِ اجنبیہ کا علاج ۴۔ دو جگہ ۵۔ امر و ہستی و ترکِ فرائض کا

۱۵۔ بکر وزہ بچہ دیکھنے سے اس کے ہوش و حواس کیوں نہیں گئے اسلئے حضرت معلوم کرنے میں بڑے چھوٹے میں کیا فرق ہے۔  
حقیقت شناس اوتھ میں وہی بات دیکھتے ہیں جو چین و جگل کے حصینوں میں ۱۲

۱۶۔ اللہ تعالیٰ جمیل جس پسند فرماتے ہیں جمال کو۔ محمد اللہ ترجمہ تمام ہوا۔ سر لاج احمد مدنی ۵ ربیع الثانی ۱۳۴۰ھ

علاج۔ ۵۔ شہوت کا علاج دو جگہ ۶۔ حسن پرستی کا علاج تین جگہ ۷۔ معصیت کا محبت غیر اللہ کا علاج۔  
۸۔ حقیقت عشق مجازی جو نقطہ حقیقت ہے ۹۔ لڑکوں سے محبت کا مذموم ہونا ۱۰۔ تقاضائے نفس سے  
بچنے کا علاج ۱۱۔ امارت سے محبت کا علاج ۱۲۔ نفسانی نگاہ سے بچوں کو دیکھنا ۱۳۔ زنا و لواطت کا علاج  
۱۴۔ وسوسہ نظر بد کا علاج ۱۵۔ رغبت الی المعصیت کا علاج ۱۶۔ بڑھاپے میں شہوت کا اثر ۱۷۔ غلبہ  
خواہش نفسانی کا علاج ۱۸۔ ایک طبیب کے خط کا خلاصہ ۱۹۔ خیالی زنا کا علاج ۲۰۔ خیالی زنا کی حرمت۔  
والسلام کتبہ اشرف علی۔ ۲۶ صفر ۱۳۵۸ھ

## رسالہ الادراک والتوصل الی حقیقۃ الاشراک والتوہل

حدیث مصعب بن سعد عن ابیہ انہ ظن ان لہ  
فضل علی من دونہ من اصحاب النبی صلی اللہ  
علیہ وسلم فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما فضل  
ہذا الاقۃ بضعتا ثمان و دعوتم و اخلاصہم درواۃ  
النسائی و ہر عند البخاری بلفظ اهل تصرون  
وترزقون الابضعافکم ف۔ دل علی امرین الاول  
فضل الضعفاء و من شتری اهل اللہ یقہون  
الضعفاء علی الکبراء و الثانی ثبوت التوصل بالمقبول  
ذواتہم و اعمالہم الظاہرۃ و اعمالہم الباطنۃ کما  
تدل علیہ بضعتا ثمان و دعوتم و اخلاصہم  
و التفصیل فی المسئلۃ ان التوصل بالمخلوق لہ  
تغاسیر ثلثۃ الاول علوہ و استغاثۃ کد یوں ملشت  
و ہو حوام اجماعاً ما انہ شرک جلی ام لا  
فمعیارہ انہ ان اعتقد استقلالہ بالثانی  
فہو شرک کفری اعتقاد کما ان الصلوۃ

حدیث مصعب بن سعد کی حدیث وہ روایت کرتے ہیں پانچواں ہے  
کہ ان کو یہ خیال ہو گیا کہ مجھ کو دوسرے صحابہ پر ترجیح دینا سزا کے کچھ وقت  
ہے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی جو نعمت اس شخص  
کیساتھ ہے وہ بدولت اس کے عاجزوں کے اور ان کے دعام و اخلاص ہی کے  
سے ہو تو رؤسا ان کے محتاج ہوئے نہ کہ برعکس۔ ثانی کیا اسکو سزا کی  
اور یہ حدیث بخاری کے نزدیک ان الفاظ سے ہے تمہاری جو نعمت کی  
جاتی ہے اور تم کو جو رزق ملتا ہے یہ صرف تمہارے عاجزوں کے بدولت ہے۔  
ف۔ یہ حدیث دوسری پر دال ہے ایک عاجزوں کی غفلت اور اسی وجہ  
سے تم اہل الشکوک کہتے ہو کہ عاجزوں کو رؤسا پر مقدم رکھتے ہیں اور دوسرے  
مقبولین تو سل کا ثبوت ان کی ذات سے بھی اور ان کے اعمال و اخلاص سے بھی  
کیساتھ بھی چنانچہ اس مجموعہ پر یہ الفاظ دال ہیں کہ بدولت تمہارے  
عاجزوں کے اور ان کی دعام و اخلاص کے لکھا ہوا ہے اللہ تعالیٰ پر دال ہے اللہ تعالیٰ  
عمل ظاہر پر اور اخلاص عمل باطن پر ان دونوں کے ساتھ ساتھ  
تو سل بالمخلوق کی تمہارے غم میں ایک خوف سے ہے کہ اگر وہ لوگ  
سے التجا کرنا جیسا مشرکین کا طریقہ ہے اور یہ بالا علاج حرام ہے۔ آئیے کہیے



والصوم مما يختص بالله تعالى للخلق شرك  
كفى عملا ومعاملة لا يجوز التهمة وان  
كانت معصية الا ما كان شعرا

شرک جلی بھی ہے یا نہیں سو اس کا معیار یہ ہے کہ اگر شخص اس مخلوق کو مؤثر مستقل ہونیکا مستعد ہے تب تو یہ شرک کفری ہے جیسا کسی مخلوق کے لئے نماز روزہ ایسی عبودت کرنا جو خاص ہے حق تعالیٰ کیساتھ عمل و معاملہ سب

**۱۔** مصلحت اس اعتقاد تاثیر و عدم اعتقاد تاثیر کے معیار فرق کا یہ ہے کہ بعض کا تو یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی خاص مخلوق کو جو اس کا مقرب، کچھ قدرت مستقلہ نفع و ضرر کی اس طرح عطا فرمادی ہے کہ اُسکا اپنے مقتصد و مخالف کو نفع و ضرر پہنچا یا نہایت جزئی حق پر موقوف نہیں ہوگا اور نہ پانچا ہے پھر قدرت حق ہی غالب ہے سلاطین اپنے نائبین و احکام کو خاص اختیارات اس طرح دیتے ہیں کہ ان کا اجرا اُس وقت سلطان اعظم کی منظوری پر موقوف نہیں ہوتا اگر وہ نکاح چاہے تو سلطان ہی کا حکم غالب ہے گا سو یہ عقیدہ تو اعتقاد تاثیر ہے اور شرکین عرب کا اپنے آئہ باطلہ کیساتھ یہی اعتقاد تھا اور بعض کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ ایسی قدرت مستقلہ تو کسی مخلوق میں نہیں مگر بعض مخلوقات کو قرب قبول کا ایسا درجہ عطا ہوتا ہے کہ وہ اپنے توسلین کیلئے سفارش کرتے ہیں پھر اُس سفارش کرتے ہیں پھر اُس سفارش کے بعد قبول میں تخلف کبھی نہیں ہوتا اور اُس سفارش کی تحصیل کیلئے اُس کیساتھ بلا واسطہ یا بواسطہ معاملہ شایع عبادت کرتے ہیں یہ عقیدہ اعتقاد تاثیر نہیں ہے لیکن بلا دلیل شرعی بلکہ فلاسفہ لیل شرعی ایسا عقیدہ رکھنا معصیت اعتقادیہ ہے اور شایع عبادت معاملہ کرنا معصیت علیہ ہوا اور اسی مشابہت کے سبب اطلاقات شرعیہ میں سکو مشرک کہدیا جاتا ہے۔ حذ اما منضی۔ واللہ اعلم بحقیق لز یادۃ التعمیم۔ تقریر مذکور فارق بین الشکرین جو کہ ماخوذ ہے کلیات شرعیہ سے اپنے دونوں دعویٰ کے اعتبار سے ایک یہ کہ مشرکین اس تصرف غیر متعبد بالاذن کے قائل تھے دوسرے یہ کہ تصرف متعبد بالاذن کا قائل ہونا مشرک اکثر زریعات اقناع میں محتاج تھی ولوہ عزیزی کی جن سے ایک مدت تک باوجود فکر ذہنی غلطی رہا الحمد للہ کہ پرسوں دور کل میں علی التعاقبتین دلیلیں ذہن اور نظر میں گذریں جن کا مجموعہ دونوں دعویٰ میں تردد کیلئے ثانی ہے۔ دلیل اول عقلی۔ برامول میرزا نبین جو اپنی جزئیت کے سبب کلیات سے زیادہ کافی ہے وہ یہ ہے کہ مسئلہ توحید الہی واجب عقلی ہے خواہ بدیہی ہو یا نظری یہ دوسری بحث ہے اور کسی حکم کا وجوب عقلی مستلزم ہوتا ہے اُس کی تقیض کے امتناع عقلی کو پس تقیض توحید کا حکم متنع ہوگا اور اس تقیض کی دو قسمیں ہیں ایک نفی الہ کہ کفر ہے دوسری تشکیک الہ آخر معہ کہ شرک ہے اور دیگر قسم کا امتناع مستلزم ہوتا ہے اُس کے سبب تمام کے امتناع کو پس شرک کیلئے لازم ہوا کہ وہ کسی امر متنع کا اعتقاد ہوگا اور اس امتناع استحالة کی طرف مخصوص بھی شیر میں بقولہ تعالیٰ لو کان فیہا آلہۃ الا اللہ لفسدت اقدار قولہ تعالیٰ لو کان معہ آلہۃ کیا یقولون اذا لا تبوالی ذی العرش سمیعاً وقولہ تعالیٰ ام اتخذ اللہ من ولدہ ماکان معہ من الہ اذا الذہب کل الہ باخلق ولعل البعض علی بعض وقولہ تعالیٰ لو اراد اللہ ان یخذ ولد الاصطفیٰ لما یخلق ما یشاء سبحانہ ونحو ہذا من الآیات علی ما صرت فی بیان القرآن۔ اور تصرف متعبد بالاذن عقلاً متنع نہیں۔ پس وہ شرک نہ ہوگا گو کسی تصرف منفی بالنقص کا اعتقاد ہو جس مخالفت نص کے معصیت یا کفر یا بدعت ہو علی اختلاف مراتب النقص ومراتب المخالفة مگر شرک کسی حال میں نہ ہوگا اور جاہلان عرب کا مشرک ہونا نص سے ثابت ہے پس لامحالہ وہ تصرف غیر متعبد بالاذن کے قائل تھے اس کے بعد اللہ دونوں دعویٰ ثابت ہو گئے۔ دلیل ثانی نقلی من الاقوال المنقولہ عن العلماء الربانیین جو بموجب مراحت موافقت اکابر کے دلیل عقلی سے زیادہ شافی ہے۔ قال القاضی محمد علی التھانوی فی کتابہ کشاف اصطلاحات الفنون الشرک علی اربعة اخبار آتی ان قل منہم من یقول ان اللہ سبحانہ خلق ہذا الکواكب وفوض تدبیر العالم السفلی الیہا فقال بعد وثقة ان القوم یتفقون ان اللہ فوض تدبیر کل من الاقالیم الی ملک معین وفوض تدبیر کل قسم من اقسام العالم الی روح سماوی بعینہ ومنہما من قال ان اللہ فوض تدبیر کل من الاقالیم الی ملک معین فانہ الہ بخان ما حاصلہ انہ تعالیٰ قال ام اتخذوا من دون اللہ اشعار قل اولو كانوا لا یملكون شیئاً ولا یعقلون قل لئن اشفاعة جمیع الہ ملوک السموات والارض اخبر ان الشفاعۃ بقیعہ حاشیہ صفحہ ۸۷

للكفر كسجد الصنم دشن الزنار والافلاو معنى  
استقلال ان الله قد فوض اليه الامور بحيث  
لا يحتاج في مضاهاتها الى مشيئة الجزئية وانقل  
على عزله عن هذا التفويض الثاني طلب العلم  
وهذا جائز فهم يمكن طلب العلم منه ولم يثبت  
في اطميت بدلين فمختص هذا المعنى بالمعنى الثالث  
دعاء الله ببركة هذا المخلوق المقبول هذا قد  
جزء الجمهور ومنع منه ابن تيمية اتباع زعماء  
منهم انه لم يدرك احد من العلماء انه يشرح  
التوسل والاستسقاء بالنبي والصالح بعد موته  
ولا في مغيبه كما في رسالته زيارة القبور العجب  
منه انه نفسه قد ذكر في رسالته المذكوكة  
قول المجوزين ودليلهم به انصاره قالوا ليس  
في التوسل دعاء المخلوقين ولا استغاثتهم  
بالمخلوق لكن فيه سوال بجاهه كما في سنن ابن  
ماجه بحق السائلين عليك وبحق ممشاي هذا

كفر ہے نہ کہ سجدہ توحید کو معصیت ہے باستثناء اس فعل کے جو شعار کفر ہو  
جیسے سجدہ منہ شد زنار در نہ نہیں دھری معصیت ہے اور عقل بال تاثیر ہو نیکی  
منے یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ کام اس کے سپرد کیے طور پر گزریے میں کہ وہ ان کے  
نافذ کرے میں حق تعالیٰ کی مشیت خاصہ کا محتاج نہیں ہو گا اللہ تعالیٰ کو یہ قدرت  
ہے کہ اس کو اس تفویض دو اختیار آسانی معزول کرے اور دوسری تفسیر  
یہ کہ مخلوق سے دعا کی درخواست کرنا اور ایسے شخص کے حق میں جائز ہے  
جس دعا کی درخواست ممکن ہو اور یہ امکان میت میں کسی دلیل سے ثابت  
نہیں پس یہ معنی تو اس کی زندگی کا ساتھ خاص ہو گے اور تیسری تفسیر یہ کہ  
اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا اس مقبول مخلوق کی برکت سے اور اسکو جو لوگ جائز  
رکھا ہو اور ابن تیمیہ اور اُن کے اتباع نے منع کیا ہے اس خیال کو کسی نے علماء  
میں اسکو ذکر نہیں کیا کہ توسل یا استسقاء کسی نبی یا صالح کے وسیلے سے ہی دعا  
یا غیر حاضری کی حالت میں شروع ہے جیسا کہ اُن کے رسالہ زیارۃ القبور میں  
یہ تقریر مذکور ہے اور اُن کے تعجب کے خود انھوں نے اپنے رسالہ مذکورہ میں بخود  
کا قول اور ان کی دلیل بھی اس عبارت سے ذکر کی ہے کہ وہ مجوز لوگ کہتے ہیں  
کہ توسل میں نہ مخلوق سے دعا ہے اور اُن سے التجا ہے لیکن اُس میں صرف  
اُسکی جاہ (مقبولیت) کے ذریعہ سے (حق تعالیٰ سے) سوال ہے جیسا کہ

(لقبیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) من له ملك السموات والارض وهو الله وحده فهو الذي يشفع نفسه الى نفسه في رحم عبده فياذن هو لمن يشاء ان يشفع فيه  
فصارت الشفاعة في الحقيقة انما هي له والذي يشفع عنده انما يشفع باذنه له وامره بعد شفاعة سبحانه وتعالى وهي ارادة من نفسان رحم عبده وهذا  
من الشفاعة الشريكية التي اجتهدوا المشركون ومن فهموهي التي اطلبها سبحانه وتعالى في كتابه بقوله ليس لهم من دونه دلي ولا شفيع فاخبر سبحانه  
انه ليس للعباد شفيع من دونه بل اذا اراد الله تعالى رحمة عبده اذن هو لمن يشفع فيه شفاعة باذنه وليس شفاعة من دونه والفرق بين الشفيعين  
كالفرق بين الشريك العبد المأمور الى ان قال فالرب تعالى هو الذي يحرك الشفيع حتى يشفع عن المخلوق هو الذي يحرك المشفيع اليه حتى  
يفعل (ص ۱۱۱) ان اقوال سے دعویٰ ادلی منطوقاً اور دعویٰ ثانیہ مفہوماً ثابت ہو دلیل ثالث نقلی من آیات رب العالمین جو عالم  
السر الروضات کی شہادت ہونیکے سبب حجیت میں سب سے زیادہ دانی ہے وہ قولہ تعالیٰ قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم  
ولا تحويلا وقوله تعالى ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من اذن الله انما هما من الآيات التي لغوت المحرور وجه دلالت دعویٰ ادلی پر  
یہ کہ ان نصوص میں ملک تصرفات کی نفی کی گئی ہے اور ملک من حیث الملك کا مقتضا بلکہ حقیقت تصرف غیر مقید بالاذن ہے اور سیاق و سباق سے مفہوم  
مغروبات مشرکین کا ابطال ہے اس سے معلوم ہوا کہ وہ ایسے امتیازات و تصرفات کے قائل تھے جو کہ مقید بالاذن نہ ہوں پس دعویٰ ادلی ثابت ہو گیا

مذکورہ بالا دعویٰ ثانیہ پر دعویٰ اولیٰ کی دلالت ہوئی اور اللہ تعالیٰ تمام انہما والہام اعلم - کفر ہے نہ کہ سجدہ توحید کو معصیت ہے باستثناء اس فعل کے جو شعار کفر ہو



والله تعالى قد جعل على نفسه حقا  
الى اخر ما قال دال على وسر الايات و  
الاحاديث ولم يجب عن هذه الدلائل  
لكن مع هذا ثبت على المنع وحقيقة  
هذا المعنى الثالث اللهم ان العبد  
الغلام او العبد الغلام لنا او لغلام  
مقبول ومرضى عندك ولنا تلبس  
وتعلق به اما مباشرة في العمل  
واما محبة له في العبد او عمله وانت  
وعدت الرحمة بمن له هذا التلبس  
فمنسلك هذه الرحمة فيا ليت  
شعري اى محذور فيه نقلا او عقلا  
نعم لو منع عند المصلحة العوام لما خالفنا  
لكن الكلام في تحقيق المسئلة فالحق فيه  
معنا انشاء الله تعالى فاعتنوا هذا  
التحريير الكاشف بحقيقة التوسل وحقيقة  
الشرك اللتين يتخير فيهما كثير  
من الفضلاء والعقلاء۔

سنن ابن ماجہ میں آیا ہے کہ میں ان لوگوں کے حق سے سوال کرتا ہوں جو آپ سے  
سوال کرتے ہیں اور اپنے اس چلنے کے حق سے سوال کرتا ہوں جو بعض غلاموں  
کیساتھ دافع ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات پر در مقبولین کا حق  
قرار دیا ہے اپنے قول کے ختم تک اور در تک اپنی چلے گئے اور اس حق کے  
اثبات کیلئے آیات و احادیث بیان کی ہیں در غرض مجوزین کے دلائل خود  
ذکر کئے ہیں اور ان دلائل کا کچھ جواب نہیں دیا لیکن باوجود اس جواب  
دینے کے اس منع ہی پر جمے ہے اور اس معنی ثالث کی حقیقت یہ ہے کہ اے  
اللہ فلاں بندہ یا فلاں عمل ہمارا یا فلاں بندہ کا عمل آپ کے نزدیک مقبول  
دیکھو اور ہم کو اس بندہ یا عمل سے تلبس اور تعلق ہے اور خواہ تو اس  
عمل میں ارتکاب کا اور خواہ اس بندہ یا اس عمل میں اس محبت رکھو کا  
اور آپ اپنے شخص پر رحمت فرما کر وعدہ کیلئے جس کو یہ تلبس و تعلق  
ہو ہیں ہم اس رحمت و وعودہ کا آپ سے سوال کرتے ہیں در حقیقت ہے  
اس توسل کی پس کاش مجھ کو کوئی یہ بتلائے کہ اس معنی میں کوئی  
غرابی نقلی یا عقلی ہے البتہ اگر عوام کی درینی مصلحت کیلئے اس منع کیا  
جائے تو ہم بھی ابن تیمیہ کی مخالفت نہ کریں گے لیکن کلام مسئلہ کی تحقیق میں  
ہے سو اس میں حق ہمارے ساتھ ہو انشاء اللہ تعالیٰ پس اس تحریر کو غنیمت  
سمجھو جس سے حقیقت توسل کی اور حقیقت شرک کی مکشوف ہو گئی  
جن میں بہت فضلاء و عقلاء رتھیر رہتے ہیں۔

تنبیہ۔ مسئلہ توسل کی ضروری تحقیق مع احادیث رسالہ نشر الطیب کی اڑتیسویں فصل میں بھی قابل  
ملاحظہ ہے۔ فقط خاتمہ۔ مصدب بن سعد کی حدیث جو شکل رسالہ مستقلبہ ختم ہوئی۔

اس تحریر کے بعد ایک تحقیق علامہ شوکانیؒ کی جواز توسل کے باب میں نظر سے گذری چونکہ ابن تیمیہ کے معتقدین شوکانی کو بھی حجت  
کہتے ہیں اس لئے اس کو نقل کرنا نافع معلوم ہوا وہو ہذا العدل ۲۹ جون ۱۳۸۱ قاضی شوکانی کا بیان۔ رہی یہ بات کہ انسان اپنے  
مقصد کے حصول کیلئے اللہ تعالیٰ کے دربار میں کسی شخص کو بطور وسیلہ پیش کرے تو اس میں شیخ عبداللہ بن عبد السلام فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ  
علیہ وسلم کے سوا کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کے دربار میں بطور وسیلہ پیش کرنا جائز نہیں ہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو در بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

وسیلہ بنانا جائز ہو گا لیکن بشرطیکہ وہ حدیث صحیح ہو جو توسل بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اثبات میں پیش کیا جاتی ہے۔ شاید حدیث توسل بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم سے شیخ عز الدین کی مراد وہ حدیث ہو جو نسائی نے اپنے سنن اور ترمذی نے اپنی صحیح اور ابن ماجہ وغیرہ محدثین نے اپنی اپنی کتابوں میں باسناد نقل کی ہے کہ ایک اندھا درباری نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اندھا ہو گیا ہوں میرے لئے خدا سے دعا کرو کہ میں بینا ہو جاؤں تو آنحضرت نے فرمایا وضو کرو اور دو رکعت نماز ادا کرو۔ پھر یہ دعا کر لے اللہ میں تیرے نبی کے فضل تجھ سے درخواست کرتا ہوں اور تیری طرف متوجہ ہوتا ہوں۔ یا محمد میں اپنی بینائی واپس کر انیس تجھے (خدا کے دربار میں) سفارشی پیش کرتا ہوں اے اللہ میرے حق میں اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سفارش قبول فرما۔ پھر نبی کریم نے ارشاد فرمایا کہ ازیں بعد بھی اگر تمہیں کبھی کوئی ضرورت پیش آئے تو اسی طرح مجھے وسیلہ بناؤ اور اس شخص نے نبی کریم کو وسیلہ بنایا اور آنکھوں کیلئے دما کی (تو اللہ تعالیٰ نے اس کو بینا کر دیا علماء حدیث مذکورہ بالا حدیث کا مطلب طرح بیان کرتے ہیں ایک تو یہ کہ اس حدیث میں توسل کا مطلب ہی ہے جو حضرت فاروق نے بیان کیا ہے کہ اے اللہ حجب قحط پرٹھا تا تھا تو ہم تیرے نبی کو دربار میں وسیلہ پیش کیا کرتے تھے پس تو ہم پر بارش کرتا تھا اور اب ہم اپنے نبی کے چچا کو تیرے دربار میں وسیلہ پیش کرتے ہیں۔ یہ حضرت عمر کی حدیث صحیح بخاری وغیرہ کتب میں موجود ہے تو حضرت عمر کا یہ مطلب ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں بارش کی دعا کے وقت صحابہ کرام آپ کو وسیلہ بنایا کرتے تھے پھر آنحضرت کی ولادت کے بعد آپ کے چچا عباسؓ کو وسیلہ بنایا جاتا تھا تو صحابہ کے توسل بالنبی کا یہ مطلب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے اس طرح طلب باران کیا کرتے تھے کہ نبی کریم دعا فرماتے اور صحابہ بھی آپ کے ساتھ دعا کرتے تو اس طرح ان حضرات صحابہ کیلئے خدا کے دربار میں وسیلہ ہوتے کہ سفارشی بھی ہوتے اور ان کیلئے دعا بھی فرماتے۔ اور دوسرا مطلب حدیث توسل بالنبی کا یہ ہے جو قاضی شوکانی کا مذہب ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حاجات میں وسیلہ بنانا صرف زندگی کی حالت سے مخصوص نہ تھا بلکہ جس طرح زندگی میں آپ کو وسیلہ بنایا جاتا تھا اسی طرح انتقال کے بعد بھی آپ کو وسیلہ بنایا جاتا ہے اور جس طرح آپ کی موجودگی میں آپ توسل جاتے تھے اسی طرح عدم موجودگی میں بھی جاتے تھے۔ یہ بالکل واضح ہے کہ نبی کریم کو آپ کی زندگی میں وسیلہ بنانا اور آپ کے انتقال کے بعد دوسری زندگی میں وسیلہ بنانا صحابہ کرام کے اجماع سکوتی سے ثابت ہے کیونکہ جب حضرت فاروقؓ نے حضرت عباسؓ کو وسیلہ بنایا تو کسی صحابی نے بھی اس کا خلاف نہیں کیا۔ میرے خیال میں جو از توسل کو نبی کریم کے مخصوص کر دینا جیسا کہ عز الدین کو ہم ہوا ہے اس کی کوئی وجہ نہیں اس عدم تخصیص کی دو دلیلیں ہیں پہلی تو وہی صحابہ کا اجماع جس سے ہم مطلع کر چکے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں اباب فہل اور کمال اور بطور وسیلہ پیش کرنا دراصل یہ مطلب ہے کہ ان کے اعمال صالحہ اور کمالات کو وسیلہ بنایا جاتا ہے کیونکہ کوئی شخص کو وسیلہ بننے کے قابل ہی تب ہوتا ہے جبکہ وہ اعمال صالحہ کرے تو گویا جب کوئی شخص یوں کہے کہ اے اللہ میں فلاں حدیث کمال کو تیرے دربار میں وسیلہ پیش کرتا ہوں تو اس کا وسیلہ بننا لحاظ کمال کے ہو گا۔ اور نیک عمل کو وسیلہ بنانا حدیث سے ثابت ہے جیسا مسلم و بخاری وغیرہ میں موجود ہے کہ نبی کریم نے ان تین خصوصیات کا قصہ بیان کیا جو فاروقؓ تھے اور فاروقؓ کے منہ پر تھمرا گیا تھا ان میں سے ایک نے اپنے بڑے عمل کو وسیلہ بنایا اور تھمرا سے ہٹ گیا تو اگر اعمال صالحہ سے توسل ناجائز ہوتا یا شرک ہوتا جس طرح عز الدین وغیرہ سخت گیر لوگ کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان تین آدمیوں کی دعا قبول نہ کرتا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کا قصہ بیان کرنے کے بعد ان کے فضل توسل کو ضرور ناجائز قرار دیتے (قاضی مرحوم توسل کو ثابت کر کے اب منکرین توسل کے دلائل کا جواب دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب واضح ہو گیا کہ توسل جائز ہوا تو اب معلوم ہو گیا کہ جو دلائل منکرین توسل پیش کرتے ہیں مشرک مانتھبہ صمد الاطیع (لونا الی اللہ تعالیٰ) اور فلا تدرعوا مع اللہ احد اور لا دعوة الا للہ والذین یدعون من دونہ لا یتبعون (لونا الی اللہ تعالیٰ) ہمارے دھمے جو از توسل بالنبی والصالحین کیلئے مفسر نہیں بلکہ اگر ان آیات کو امتناع توسل کے لئے پیش کیا جائے گا تو یوں کہا جائے گا کہ حمل نزع اور امتناع توسل سے یہ دلائل بالکل اجنبی ہیں کیونکہ مشرکوں کے اس قول سے (کہ مانتھبہ صمد الاطیع) متناہی واضح ہے کہ مشرک قرب الہی عمل کرنے کیلئے بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے جو شخص بزرگ کو وسیلہ بناتا ہے وہ اس کی عبادت نہیں کرتا بلقیہ حاشیہ صفحہ ۸۲ سند یہ



(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) بلکہ یہ سمجھ کر کہ خدا کے دیار میں اس کی عزت ہے اس کو وسیلہ بنا تا ہے اسبطرح یہ آیت در خلا تہ عوم ائمہ ہدیہ  
جو از توسل کینلاف نہیں کہنکہ اس میں تو صرف یوں کہا گیا ہے کہ خدا کیساتھ کسی دوسرے کو نہ پکارو اور یوں نہ کہو یا اللہ یا فلاں اور جو کسی بزرگ کو وسیلہ  
بنا تا ہو وہ تو صرف اللہ کو پکارتا ہو یا اللہ کے کسی نیک آدمی کو بوجہ کمال وسیلہ بنا تا ہو بطرح ان غارہ ائیتیں شخاص اپنے نیک اعمال کو وسیلہ بنا تا تھا اور اسی  
لئے آیت والذین یبیدعون من دونه الخ جو از توسل کینلاف نہیں کہنکہ مشرک تو انکو بلاتے تھے جو انکی سنتے نہیں تھے۔ اور خدا کو جو انکی سنتا ہے  
اسکو نہیں بلاتے لیکن کسی بزرگ کو وسیلہ بنا تا ہوا تو صرف اللہ کو بلاتا ہو کسی دوسرے کو نہیں بلاتا۔ ہمارے کلام سابق سے منکرین توسل کے تمام دلائل  
کی بھی قلمی شکل جاتی ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہو کہ ان طوائف کو شیخ توسل سے دور کا بھی واسطہ نہیں مثلاً انکا یہ استدلال کہ یوم لا تملک نفس لنفس  
شیئاً ولا مرد یوصل للہ الخ جو از توسل کے منافی نہیں کہنکہ اس آیت میں صرف یہ بیان ہو رہا ہو کہ قیامت کو سب افتیارات اللہ کو ہونگے اور کسی دوسرے  
کو کوئی اختیار نہیں ہوگا لیکن جو شخص کسی بزرگ کو وسیلہ بنا تا ہو اس کا تو کبھی یہ عقیدہ نہیں ہوتا کہ یہ بزرگ افتیارات اخروی میں خدا کا شریک ہے جو یہ  
عقیدہ رکھے کہ غیر اللہ کو امر آخرت میں کچھ اختیار ہو اسکو تو ہم بھی گمراہ سمجھتے ہیں لیکن متوسلین کا یہ عقیدہ ہرگز نہیں ہوتا۔ اسبطرح منکرین توسل کی آیت  
لیس لك من الامر شئ و آیت قل لا املك لنفسی نقداً ولا عیلاً سے استدلال کرنا غلط ہے کہنکہ ان آیتوں میں تو اسکی تصریح ہو رہی ہے کہ نبی کریم صلی  
علیہ وسلم کو امر اللہ میں کوئی دخل نہ ہوگا اور یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جیسے نفع و نقصان کا مالک نہیں تو دوسرے کے نفع نقصان کا کس طرح مالک ہو سکتا ہے  
لیکن کسی نبی یا عالم کے توسل کے عدم جواز میں ان آیتوں کا کیا دخل۔ توسل کا تو یہ عقیدہ نہیں ہوتا کہ غیر اللہ کو امر آخرت یا نفع نقصان میں کوئی اختیار  
ہو توسل کا انکار نبی کریم کی شفاعت کا انکار ہے اور شفاعت کا انکار قرآن کا انکار ہے کیونکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مقام محمود  
میں مقام شفاعت عظمیٰ کے اعزاز سے مشرف فرمایا ہو اور مخلوق کو یہ ہدایت کی ہے کہ آپ کیلئے اللہ تعالیٰ سے اس شرف عظیم کی درخواست کیا کریں  
اور اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا ہے کہ مقام محمود کی درخواست کیا کرو۔ آپ کو دیا جائیگا اور امت کی سفارش کرو تمہاری سفارش مقبول  
ہوگی۔ ہاں شفاعت کا حق اللہ تعالیٰ کی امانت سے ہوگا۔ پھر خاص اسکو جسکو اللہ تعالیٰ پسند فرمائیں اسبطرح منکرین توسل کا نبی کریم کے اس ارشاد کو کہ  
فلاں بن فلاں میں اللہ کی طرف سے تیرے کسی چیز کا مالک نہیں پیش کرنا۔ جو از توسل کینلاف نہیں کہنکہ اس کا تو صرف یہ مطلب ہے کہ جب کسی کو اللہ نفع یا نقصان  
پہنچانا چاہے تو میں اس کا خلاف نہیں کر سکتا۔ اور یہ بات ہر مسلمان جانتا ہو لیکن یہ کہاں سے ثابت ہو کہ توسل ناجائز ہے کیونکہ توسل کا یہ عقیدہ تو نہیں  
ہوتا کہ وسیلہ امر اللہ میں دخل ہے بلکہ اس کا تو یہ مطلب ہوتا ہے کہ اختیار کلی صرف اللہ کو ہے۔ اور میں اسی سے درخواست کرتا ہوں۔ ہاں کسی  
ایسے بزرگ کو جس کے خلیفہ عاقبول ہو سفارشی بنا تا ہوں اور وسیلہ پیش کرتا ہوں (ترجمہ در نصیحت مصنفہ قاضی شوکانی)

## رسالہ الارشاد فی مسئلۃ الاستعداد

**الحديث (ولقب بيان بالارشاد في مسئلة الاستعداد)** ان الله تعالى خلق خلقه في ظلمة فالتقى عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور يومئذ اهتدى ومن اخطأ ضل (حوت لك) عن ابن عمر (ص) قال الحقني وفي رواية فرش اي طرح ورمي عليهم من نوره اي نوره فمن زائده في الانبثاق او بيانية اي شيئاً هو نوره او تبعيضيه اي بعض نوره وفي المشكوة زيادة وهي فلن لك اقول جند القلم على علم الله رواه احمد والترمذي قلت دلت هذه الزيادة ان القاء النور كان في درجة كتابة المقادير كان الخلق سابقاً عليه كما هو مقصود القاء وقد روى مسلم كما في المشكوة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتب الله مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة قال وكان عرشه على الماء فكان هذا الخلق في مرتبة لم تكن فيه السموات والارض فكان قبل خلق آدم بكثير لان خلقه بعد السموات والارض كما روى مسلم مرفوعاً في حديث طويل بعد ذكر خلق الارض وما فيها وخلق آدم بعد العصر يوم الجمعة في اخر الخلق وخرساعة من النهار فيما بين العصر الى الليل الحد وكان خلق السموات والارض

**حديث** - الله تعالى نے اپنی مخلوق کو ظلمت میں پیدا کیا پھر ان پر اپنا نور القادر فرمایا جس کو اس روزہ نور پہنچ گیا اس نے ہدایت پائی اور جس کو نہیں پہنچا وہ گمراہ ہوا اور مشکوۃ میں اتنا اور زیادہ ہے کہ میں اسی لئے کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے علم پر قلم خشک ہو گیا۔ میں کہتا ہوں یہ زیادت اس پر دال ہے کہ یہ القادر نور مراتب وجود میں سے اس درجہ میں تھا جس میں تقدیر لکھی گئی ہے (کیونکہ آپ نے تقدیر کے طے ہو جانیکو القادر نور پر متفرع فرمایا ہے۔ اور سلم کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کی تقدیرات کو آسمان وزمین کے پیدا ہونے سے پچاس ہزار سال قبل لکھا ہے آپ نے یہ بھی فرمایا اور اس وقت اللہ تعالیٰ کا عرش پانی پر تھا یعنی اس کو پہلے سے پیدا کر دیا تھا فہو حادث الہیام ان کان سابقاً علی غیرہ) تو یہ پیدائش مذکور حدیث میں مذکور ہے (یہ مرتبہ میں ہوئی ہے کہ اس میں آسمان وزمین موجود نہ تھو سو یہ پیدائش مذکور آدم علیہ السلام سے بہت پہلے ہوئی کیونکہ آدم علیہ السلام کی پیدائش آسمان وزمین کے بعد ہوئی جیسا سلم نے ایک حدیث طویل میں مرفوعاً زمین اور زمین کی چیزوں کی پیدائش کے بعد روایت کیا ہے کہ آدم علیہ السلام عصر کے بعد جمعہ کے روز آخر خلق میں اور دن کی آخری ساعت میں عصر اور رات کے درمیان پیدا کئے گئے اور ہم فصلت کی آیات سے ظاہراً معلوم ہوتا ہے کہ آسمان و زمین کی آفرینش



فی ایام متصلة فكان خلق آدم بعد  
 السموات والارض فكان حمل هذا الخلق على  
 خلق الان المستخرج من صلب آدم وحمل لقائه  
 النور على نصيب لشواهد والحجج وانزال الآيات  
 التي هي بعد خلق آدم بكثير وكذا حمل  
 الظلمة على ظلمة النفس الامارة بالسوء  
 المجبولة بالشهوات الرديئة والاهواء  
 المضلة التي هي بعد خلق بنو آدم في الارض  
 بعيدا كل البعد (خبر لقوله فكان حمل هذا  
 الخلق وان ذهبت الى امثال هذا الحمل  
 جماعة من المحشين الشرار وكذا بعد  
 القول بعموم الشهوات الرديئة والاهواء  
 المضلة لا انبياء عليهم السلام في دين فطر  
 قهر شرارها بعد كيف وقد قال رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم من مولود الا يولد على  
 الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او  
 يمجسانه متفق عليه فاذا كان العوام في دين  
 الفطرة منزهين عن هذه القاذورات  
 فكيف بالانبياء عليهم السلام فالاقرب في  
 تفسير هذا الحديث عند ذي وقا ان  
 يقال ان هذا النور هو الاستعداد للهدى  
 والقاء النور هو اعطاء هذا الاستعداد  
 وهذه الاصلية بالارادة والاختيار منه تعالى

ایام متصلہ میں ہوئی ہے پس آدم علیہ السلام کی پیدائش زمین و آسمان کے بعد  
 ہوئی اور وہ پیدائش جو حدیث میں مذکور ہے آسمان زمین کے بہت قبل ہوئی  
 جیسا اوپر مذکور ہوا تو اس پیدائش مذکور فی المتن کا ان ذرات کی پیدائش  
 پر محمول کرنا جو آدم علیہ السلام کی صاحبیہ متخرج ہوئے اور القاء نور کا اقامت  
 شواہد و دلائل اور انزال آیات محمول کرنا جو آدم علیہ السلام کی پیدائش کے بہت  
 بعد واقع ہوا اور اسی طرح ظلمت کا نفس امارہ کی ظلمت پر محمول کرنا جو کہ ہوتا  
 رومیہ اور گمراہ کن خواہشوں پر محمول کیا گیا ہے جس کا نبی آدم کے زمین پر پیدا  
 ہونیکے بعد وقوع ہوا ہے یہ سب بہت بعید ہوں کیونکہ حدیث متن میں جو خلق  
 اور القاء نور اور ظلمت مذکور ہے یہ سب آدم علیہ السلام سے بہت پہلے ہیں اور یہ  
 محال یعنی ذرات تخریب اور اقامت دلائل و ظلمت نفس امارہ یہ سب آدم  
 علیہ السلام کے بعد میں تو جیل کیسے صحیح ہوگا اگرچہ ایسے حمل کثیر ایک جماعت  
 محشین اور شرار کی گئی ہے۔ نیز اس کا قائل ہونا بھی بعید ہے کہ شہوات رومیہ اہوان  
 مضلہ بد و فطرت میں حضرت انبیاء علیہم السلام کیلئے بھی عام تھے۔ پھر بعد میں  
 زائل کر دیئے گئے اور یہ کیسے ہو سکتا ہو حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 ارشاد فرمایا ہے ہر مولود فطرت صحیحہ پر پیدا کیا جاتا ہے۔ پھر اس کے والدین  
 اس کو یہودی یا نصرانی یا مجوسی بناتے ہیں پس عوام الناس بد و فطرت میں  
 ان گندگیوں سے پاک ہوتے ہیں تو حضرات انبیاء میں اس کی خلاف کیسے ہو سکتا ہو  
 اسلئے حدیث کی تفسیر شہور صحیح نہیں ہو سکتی پس اقرب اس حدیث کی تفسیر میں  
 میرے ذوق سے یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ نور ہدایت کی استعداد ہے اور ظلمت  
 اس استعداد سے خالی ہونا ہے اور القاء نور اس استعداد کا عطا فرمانا ہے اور  
 زور کا پہنچ جانا حق تعالیٰ کے ارادہ و اختیار سے ہے بنا بر رحمت کے سبب جو نور کا  
 پہنچنا یہ بھی حق تعالیٰ کے ارادہ و اختیار سے ہے بنا بر حکمت کے اور اس رحمت  
 اور حکمت کی علت کا سوال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ سوال تقدیر کے متعلق ہے

رحمة وکذا هذا الخطأ المفسر بعد الاستعانة  
بالادراك والاحتياط وتفاحمه ولا يسل عن  
علمه هذا الرحمة وهذا الحكم لانه سوال عن  
القدر ولم يود فيه فكان معنى الحديث ان الله تعالى  
خلق خلقا من المكلفين خالين عن هذا الاستعداد  
ثم افاض على من شاء منهم ذلك الاستعداد فحدث  
ولهم يقض على من شاء منهم حكمه فاهدى بعضهم  
بوجود ذلك الاستعداد فحصل بعضهم بفقد  
هذا الاستعداد ثم هذا الفقد على قسمين الخلو  
عن ذلك الاستعداد ومع الخلو عن ذلك وتلك  
حالة من لم يبلغ الخلق وقفا كما نوا معدن ودرين  
ان كانوا ضالين عن معرفة الله تعالى الثاني  
الخلو عن ذلك الاستعداد لانها صفت بصد  
وتلك حالة من بلغه الدعوة ولم يقبل  
وهو ضالون ضالا لا يعذبون على ذلك الحديث  
على كون الاستعداد محجولا او كون الابدان  
مختارة اعطاء ومنه قد دللنا انها بعض  
حيث حكموا بان الاستعداد غير محجول فكونه  
تعالى غير مختار في عدم مقتضاه او افاقا  
بنهاك عدل عن اشتغال جبر الابدان  
تطابق لا يصدق بان اصله عن العبد ان كان مخلوقا  
تعالى لكنه خلق ما خلق لا جبر ابل لا قضاء  
ان استعدادا وكان محتاجا تبديلا فقد وکذا

جس کی اجازت نہیں دی گئی۔ اس حدیث کو معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی  
مکلف مخلوق کو اس استعداد نہ دیا کہ اسے ادل خالی پیدا کیا پھر جس پر منظور  
ہو اس استعداد کو بنا پر رحمت کے فائض فرمایا اور جس پر منظور ہوا بنا پر رحمت کے  
فائض نہیں فرمایا پس جسے اس استعداد کے موجود ہونے سے بدایت یافتہ  
ہو گئے اور جسے اس استعداد کے مفقود ہونے سے گمراہ ہو گئے پھر یہ مفقود ہونا اور  
قسم پر یہ ایک اس استعداد سے خالی ہونا اور اسکی ضد بھی خالی ہونا اور یہ  
اس شخص کی حالت ہے جسکو دعوت نہیں پہنچی سو وہ معذور ہے اگرچہ گمراہ باطنی  
ہے کہ وہ ہدایت یافتہ نہ ہوے اور دوسری قسم اس استعداد سے خالی ہونا اور  
اس کی ضد کیا ہے تصف ہونا اور یہ اس شخص کی حالت ہے جس کو دعوت پہنچی  
مگر اسے قبول نہیں کیا اور یہ ایسی گمراہ ہے کہ گمراہ ہے جس پر مذہب ہوں گے  
پس اس تفسیر نہ کر کی بنا پر یہ حدیث استعداد کے محجول ہونے پر اور باری  
تعالیٰ کے کما حقہ اعطاء اور عدم اعطاء میں مختار ہونے پر دل ہوگی اور اس مقلم پر  
بعض کلام غرض ہو گئی ہے اور گمراہ ہو گئی ہیں۔ اس طرح سو کہ انہوں نے استعداد غیر محجول  
دینا اور استعداد کو مقتضا کی مخالفت میں حق تعالیٰ کے غیر مختار ہونے کا حکم کر دیا اور  
وہ لوگ اسے صرف اسلئے قائل ہوئے تاکہ اس شرکال کے لازم آئیے کہ جس میں کہ اللہ  
تعالیٰ نے بندہ پر جبر فرمایا ہے اور جبر (اس طرح سے ہے) کہ بندہ جس کو کچھ صادر  
ہوایا ہے وہ اگرچہ حق تعالیٰ ہی کے پیدا فرمایا ہے لیکن حق تعالیٰ نے جو کچھ پیدا  
کیا وہ جبر نہ تھا بلکہ اسکی استعداد کی اقتضا سے تھا اور اسکی تبدیل حال تھی  
کیونکہ وہ قدیم ہے اسی طرح اس استعداد کی مخالفت پیدا کرنا بھی متنع تھا کیونکہ بغیر  
کیلئے قوت شرط ہوا اگر خلاف پیدا کرتے اسکی قوت تھی نہیں (اصح میں کہتا ہوں  
کہ ان لوگوں پر یہ استعداد اور استعداد جنی امکان ذاتی فحکط ہو گئی اور وہ  
امکان ذاتی قدیم ہے اور غیر محجول ہے اور اس کے غیر محجول ہونے میں کوئی محذور  
نہیں کیا کہ وہ امر عدمی محض ہے محجول کو قبول نہیں کرتا اور یہ امکان ممکن ہے



كان متصفاً بخلق ما لا يخلو ذلك الاستعداد لا  
القوة شرطاً لفعليته اهـ قلت اختلط على بعض  
الاستعداد بالاستعداد بمعنى الامكان الذي  
وهو قد يرد في غير محله ولا محذور فيكون غير محذور  
لان امر عن محض لا يقبل الحمل ولا  
يدول هذا الامكان ابدأ عن الممكن لا الامكان  
لا يكون الا ذاتاً ولا يكون بالغير لانه لو كان  
بالغير لم يكن واجباً في ذاته او ممتمناً  
بذاته فيلزم ان هذا الحق هو محذور اذا  
كان امتناعاً لا يتفك عن الممكن ابدأ لا في وجوده  
ولا في عينه فهو اذلي بدي لكنه لما لم يكن  
وجودياً لا يلزم المحذور اذ المحذور اذلية بشئ  
موجود لا يتفق مع عدمه لان الاعتناء كل اذلية  
حكم الاستعداد بمعنى الامكان واختلط عليه  
ذلك لم يخلصوا عن الاشكال بل انهم صعبين  
من ذلك (فقد روي عن ابي ابي طالب عن ابي جابر او  
ازهم كونه متصفاً بمحذور لا يتفك عن المحذور  
الاستعداد وقل هذا الامر باعني المحذور  
وتوافقاً لغيره اب فتكررت في قوله بتصرفه

بعض متفك نہیں ہوتا کیونکہ امکان ہمیشہ بالذات ہوتا ہے بالغير نہیں ہوتا کیونکہ اگر  
امکان بالغير ہو تو لازم آتا ہے کہ وہ شئ ممکن واجب الذات یا متمنع بالذات ہوگی۔  
بعض ممکن بھی (تو انقلاب حقائق لازم آویگا اور وہ محال ہے اور جب امکان ذاتی ہو تو  
مکن سے کبھی متفک ہو گا نہ اس کے وجود کی حالت میں اور نہ عدم کی حالت میں پس یہ  
امکان اذلی بھی ہے ابدی بھی ہو لیکن چونکہ وہ کوئی رجوی چیز نہیں بلکہ اس کی  
حقیقت عدم الوجوب وعدم الامتناع ہے جو کہ عدمی محض ہے) اس لئے کوئی محذور لازم  
نہ آئے گا اس لئے کہ محذور کسی شئ موجود کا اذلی ہونا ہے نہ کسی شئ معدوم کا اسلیم  
کہ اقسام سب اذلی ہیں سو یہ ممکن اس استعداد کا جو ممکنہ امکان کے ہوا وہ ان  
کو تو سپر وہ غلط ہو گئی اور باوجود اس (امرا باطل کو قائل ہونے کے اس اشکال  
سے انکو خلاصی نہیں ہوتی بلکہ اس سے زیادہ سخت اشکال ان پر لازم آگیا اس لئے کہ وہ  
باری تعالیٰ کے جابر ہوئے بھاگو تھے اب ان پر باری تعالیٰ ایسے مجبور و غیر مختار ہو گیا  
اشکال لازم آگیا کہ نفوذ باطنی وہ اس استعداد کو متمنعاً کی غلاف پر بھی غلط ہے  
اور اس کی ایسی مثال ہو گئی کہ بارش سے بھاگو تھے اور پرنالے کو نیچے کھڑے ہو گئے  
و توافقت لغيره اب فتكررت في قوله بتصرفه

## رسالة التحريض على صالح التعريض

الحديث (ولقب بياضاً بالتعريض على  
صالح التعريض) ان مثل الذي يعرض في عطية  
كمثل الكتاب كل حتى اذا شبع قال شوعا في  
قوله (ك) (عن ابي هريرة (ح) ف  
اعلم ان عند الله عند الحففة على الانح  
لا على التحريم كما في الهداية وهذا الاستقبال  
عند بعضهم كراهة التنزيه عند بعضهم  
كراهة التحريم كذا في المختار وعند غيرهم

حدیث۔ اور اس حدیث کی شرح کا لقب یہ التحريض على الصالح التعريض جو شخص  
اپنی دی ہوئی چیز کو واپس کرے اس کی مثال کئے کی ہے کہ اڈل کھاتا ہے یہاں تک  
کہ جب پیٹ بھر جاتا ہے کہ دیتا ہے پھر اس کو پاتا ہے ہاں ف جانا چاہئے کہ یہ حدیث  
خفیہ کو نزدیک تغیر پر محمول ہے نہ کہ تحریم پر جیسا ہدایہ میں ہے پھر یہ تغیر بعض کے  
نزدیک کراہت تشریح ہے اور بعض کے نزدیک کراہت تحریمی ہے جیسا در مختار میں  
ہے اور غیر خفیہ کے نزدیک حدیث تحریم کیلئے ہے اور حدیث اپنی ظاہر الفاظ سے تحریم  
پر دلالت کرتی ہے کیونکہ تو کا چاہنا حرام ہے لیکن جب اس کے چاہنے وار کی طرف  
نظر کی جائے کہ کتاب تو پھر حدیث عدم تحریم پر دلالت کرتی ہے کیونکہ کثر کا فعل تحریم

للتحی بوجہ الحدیث بظاہر کیدل علی البیہود  
 لان العرفی القی مہرم لکن لہ انظر الی الاکل  
 وهو الکلب یدل علی عدم التحریج لا فعل  
 الکلب لا یوصف بالتحریج وعلی تفسیر الحنفیۃ  
 یدل الحدیث علی مسئلہ کلمہ عملیۃ یتصل  
 المحققون من الصوفیہ فی تربیۃ اصحابہم  
 وعلی انہم قد یتکلمون فی مخاطبات اصحابہم  
 بعبارة ہی موضوعہ لحقیقۃ لکن لہو ہدۃ  
 لحقیقۃ اخوی ہی غیر ملوہ ویریدون  
 ایحاط المخاطب لہذہ الحقیقۃ الاخری المصلحۃ  
 راجعۃ الی المخاطب من شرطہا کون ہذہ  
 المصلحۃ بحیث لو ارید تحصیلہا بطریقہا  
 الظاہر لساغ علی لکن ذلک الطریق کان صعبا  
 علیہ وھذا الطریق الموہوب کل علیہ منہ  
 ہذہ المسئلۃ جوابا لستادہ مولانا محمد  
 یعقوب رحمۃ اللہ تعالیٰ لبعض الذاکرین  
 شکا الیہ رحمۃ اللہ عدم المدۃ واما الذکر  
 فرای فیہ اثنا العشر عن المدۃ وراۃ انہ  
 لا یرضی بالعمل الخیر الدائم وانہ لولہ یتیسر  
 لہ المدۃ واما لاولہ العمل بالکلیۃ فاجاب  
 رحمۃ اللہ تعالیٰ ان العمل بتلۃ و ترکہ اخوی  
 نوع من المدۃ واما ایضا فانہ مدۃ علی  
 مجموع العمل والترك فحصل انشاد من

کیساتھ منسوب نہیں ہوتا دیہ تو اختلاف مذاہب کا بیان تھا آگے اس حدیث سے ایک  
 مسئلہ صوفیہ استنباط کا ذکر ہے اور وہ یہ کہ خفیہ کی تفسیر پر یہ حدیث ایک ضروری  
 عملی مسئلہ پر دل ہے جسکو صوفیہ محققین اپنے متعلقین کی تربیت میں استعمال میں لاتے  
 ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ یہ حضرات بعض اوقات اپنے متعلقین کو خطاب میں ایسی عبارت  
 کیساتھ تکلم کرتے ہیں کہ وہ موضوع تو ایک حقیقت کیلئے ہے لیکن مہم دوسری حقیقت  
 کیلئے ہے جو اس عبارت کا مدلل نہیں اور اس عبارت کے تکلم کو وقت مقصود نکال  
 مخاطب ہی کی مصلحت کیلئے اس کے ذہن کو اس دوسری حقیقت خفیہ مدلولہ کی  
 طرف منتقل کرنا ہوتا ہے اور اسکی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ مصلحت ایسی ہو کہ اگر اسکو  
 اس کے ظاہری طریق سے بھی حاصل کر لیا کہ اسلئے کہینا ہوا تو تکلم کیلئے جائز ہو لیکن یہ  
 ظاہری طریق اس مخاطب پر دشوار تھا اور یہ طریق مہم اس پر سہل تھا اور اس  
 مسئلہ کی مثالوں میں ایک مثال میرزا استاد حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ  
 تعالیٰ کا ایک جواب ہے جو بعض ذاکرین کو دیا تھا جس نے اسے ذکر پر ہدایت د  
 کر سکنے کی شکایت کی تھی اور انھوں نے اس ذاکر میں ذکر پر ہدایت کہ جسے عجز  
 کے آثار محسوس فرمائے اور یہ بھی محسوس کیا کہ یہ عمل غیر دائم پر ماضی نہ ہو گا اور  
 یہ بھی محسوس کیا کہ اگر اس کو دوام میسر نہ ہوا تو عمل کو بالکل ترک کرنے کا پس  
 انھوں نے اس کو یہ جواب دیا کہ کبھی عمل کرنا اور کبھی اسکا ترک کر دینا یہ بھی ایک  
 نوع کی مداومت ہے کیونکہ مجموعہ عمل و ترک پر ہدایت ہے تو اس جواب سے  
 اس شخص کو ایک طرح کا نشاط پیدا ہو گیا اور اس نے بالکل عمل کو ترک نہیں کیا پھر  
 اس نشاط اور اس عمل (غیر دائمی) کی برکت سے اس کو مداومت مطلوبہ حاصل ہو گئی  
 پس مولانا کے اس ارشاد سے کہ کبھی عمل کرنا اور کبھی ترک کر دینا یہ بھی ایک قسم کی مداومت  
 ہے مخاطب کے خیال میں یہ بات آگئی کہ یہ مداومت بھی مداومت مطلوبہ ہے اور  
 مولانا کی یہ مراد نہ تھی کیونکہ مداومت مطلوبہ تو وہی ہے جس کیساتھ بجز نشاد و نادر  
 کے ترک کبھی نہ ہو سوا اگر مولانا یہ جواب دیتے کہ کبھی عمل کرنا اور کبھی ترک کر دینا



هذا الجواب ولم يترك العمل راسا ثم بركة هذا  
النشاط وهذا العمل حصل المداومة المطلوبة  
فقوله ان العمل تارة وتركه اخرى نوع من المداومة  
او هو المداومة ان هذا مداومة مطلوبة ولو يكن  
مراد من لان المداومة المطلوبة هي التي لا يكون معها  
ترك الاماها فلا يجب بل ان العمل تارة وتركه اخرى  
وان لم يكن ملاهه لكن لا ينبغي تركه بالكلية وهو  
يكون سببا للمداومة المطلوبة انشاء الله تعالى  
لصعوبة العمل بهذا الجواب فانه المصلحة في  
هذا الطريق وبه سهل عليه العمل ثم وفق للمداومة  
عليه وجعل له الحديث عليا هو على مسلك الخفية  
فان قوله صلى الله عليه وسلم لمثل الكلب يعوف في قبي  
او هو المداومة بحرقته ومراد صلى الله عليه وسلم  
الاستفاح فقط فلو مر صلى الله عليه وسلم بعد تحريم  
لما تركه الخواص بعد عدم النص بغيره بل لما  
تحقق الشرط المذكور في قولي ومن شرطه ان يكون هذه  
المصلحة بحيث لو اريد تحصيلها بطريقها الظاهر لساغ  
لذلك المضيان ان صلى الله عليه وسلم لو عجز عن الخوف المحبة  
بدون هذا التمثيل لم يكن مباحا في نفسه لساغ له كما  
يدل عليه قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضوا الله  
درسونه امران يكونان في الجنة من امرهم حيث ان الله  
زينب عن نكاح زيد كان مباحا في نفسه لكنه صلى الله  
عليه وسلم لما امر بانكاح فخرج عن الابداء وجعل عليه الهمة  
في هذه المباح وكان هذا في حكم جزئي اما وجوب مثل  
هذا المباح في حكم كلي فيؤخذ على قول بعض العلماء  
قول صلى الله عليه وسلم من سال عن الخوف في كل عام لو قلت  
نعم لوجب لي النوى فيه ليل للذهاب الصحيح ان صلى الله  
عليه وسلم كان له ان يجتهد في الاحكام فلا يشترط في حكمة  
ان يكون بوحى اه فثبت انه جازل صلى الله عليه وسلم  
مباح لا تحريم عليه الا منتهى براه نفعه حكم هذا  
الاختلاف لا ينبغي فاما اخره قال المشرك في وجوب الحج  
بقعت قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجب لي استدلاله

اگر چه بد اومت نہیں ہے لیکن بالکلیہ ترک مناسب نہیں اور یہی انشاء  
تعالیٰ سبب ہو جاوے گا اومت مطلوبہ کہ تو اس مخاطب کے اس جواب پر  
عمل کرنا دشوار ہو جاتا پس اس مصلحت کیلئے اس طریق کو اختیار کیا اور  
اس اُس پر عمل سہل ہو گیا پھر اُس کو مداومت کی توفیق ہو اور اس مشق  
کی دلالت اس سلسلہ چرخہ کے مسلک پر ظاہر ہے کیونکہ حضور اقدس کا  
یہ ارشاد کہ اُس کی مثال کتے کی سی ہے جو اپنی تے میں عود کرتا ہے مخاطب  
میں حرکت خیال کو پیدا کرتا ہے اور حضور کی مراد صرف تغیر ہے سو آپ  
اگر عدم تحریم کی تصریح فرماتے تو ترک عود فی الہیۃ شوار ہو تا نفس میں  
بار بار یہی داعیہ پیدا ہوتا کہ حرام تو ہے ہی نہیں پھر نفع کو کیوں چھوڑیں  
اور جب عدم تحریم کی تصریح نہیں فرمائی تو اب ترک عود سہل ہو گیا۔  
کہ چونکہ نفس کو مایوسی ہو گئی کہ اب اس کی گنجائش نہیں رہی باقی اُس  
شرط کا تحقق جس کا ذکر میرے اس قول میں تھا کہ اس کی ایک شرط یہ  
بھی ہے کہ وہ مصلحت ایسی ہو کہ اگر اُس کو اُس کے ظاہری طریق سے بھی  
مائل کر نیکا ارادہ کیا جائے تو تکلم کیلئے جائز ہو الخ سو اس شرط کے  
تحقق کا بیان یہ ہے کہ اگر باوجود اس عود کے مباح فی نفسہ ہو نیے  
بھی بدون اس تمثیل کے اس عود سے منع فرماتے تو آپ کو اس لحق  
تھا میسلیت اس پر دلالت کرتی ہے کسی مومن مرد اور کسی مومن عورت  
کو یہ حق نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی بات کا حکم کر دیں تو پھر بھی  
ان کو اُس بات میں اختیار باقی رہے (گو وہ امر فی نفسہ محل اختیار تھا  
مگر اس حتمی حکم کے بعد محل اختیار باقی نہیں رہا) چنانچہ حضرت زینت  
کا زید کسبائتہ نکاح کر نیے انکار فی نفسہ مباح تھا لیکن جب حضور اقدس  
نکاح کا حکم فرمایا اور انکار منع فرمایا تو زینت پر اس مباح میں آپ کی  
اطاعت واجب ہو گئی اور یہ (وجوب اطاعت) ایک امر جزئی میں تھا

اهل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مفوض الی الاحکام  
 و فی ذلك خلاف مبسوط فی الاصول اھ و هذا  
 اقوی دلالة علی ما قلناه فی ان جازل صلی اللہ  
 علیہ وسلم تشریع حکم عام فحقق الشرط بان وجہ  
 و اوضح ولا یضرب الاختلاف فی امثالہ و لوضوح  
 لضم الدلیل الخاص غایتہ انتفاء الدلیل الخاص  
 و لا یستلزم انتفاء انتفاء المدلول لاحکام  
 اثبوتہ بدلیل انہ کون حدیث مسلمہ الا فی ہہنا و هو  
 النص فی یغضنا لان غرضنا هو الاستدلال علی  
 طریق الاصلاح الخاص لا التشریع العام الذی  
 کان فی حدیث الہبۃ و یکفی بہذا الغرض حدیث  
 مسلمہ کما ستعلم و هو ما فی قولہ فی الباب حدیث  
 الخاصہ فی الدلالة من حدیث المن و هو ما  
 فی صحیح مسلم باب صحۃ الاقرار بالقتل فی قولہ  
 استجاب طلب العفو منہ عن وائل فی قصۃ  
 تمکین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و الی القتل  
 من القصص انہ لما ولی قال صلی اللہ علیہ وسلم  
 ان قتلہ فهو مثلہ و فی طریق اخری لہ عن اہل قال  
 صلی اللہ علیہ وسلم القاتل والمقتول فی النار اھ  
 انما صلی اللہ علیہ وسلم طلب العفو منہ لمصلحة  
 یحصل و هو ما و هو ما کما امر بہ صریحاً لوجوب علیہ  
 نفع لو امر بہ صریحاً للفظ کما لایا نفع ان لو یقتل  
 فغرض صلی اللہ علیہ وسلم بقولہ فهو منہ الی طلب  
 ما یردہ صلی اللہ علیہ وسلم فان المعنی المراد لہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم مطلق المماثلۃ فحلاً لاحکام  
 و دخول بعض القاتل النار لا یضربہ ہذا القاتل  
 الذی یقتل الظالم قصاصاً و یتأید استدلالی  
 بالحديث علی المسئلة التصویف بما قال المنو فی شرح  
 الحدیث وان کان ما قال مجمل و ما قلنا مفصلاً  
 و نصیر انما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما قال ہذا  
 اللفظ الذی هو صادق فیہ و الایہام مقصود  
 صحیح و هو ان الولی یماخاف فضا و العفو مصلی  
 للولی المستول فی دینہا و فی مصلی الجانی و هو  
 انتقاؤہ من القتل فلما کان العفو مصلی توصل  
 الیہ بالتعویض قد قال الضمیری وغیرہ من علماء اہل  
 و غیرہ یستحب للمفتی اذا دای مصلی فی التعویض  
 للمستفتی ان یعرض تعریضاً یحصل بہ المقصود  
 مع انہ صادق فیہ الی قولہ کم یسأل عن الغیبة  
 فی الصیوہ یفطر ہا فیقول جاء فی الحدیث الغیبة  
 تعویضاً لہا و یتأید ما قلنا من انہ لو امرہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم بالعفو صریحاً لوجب

باقی ایہ مباح کا کسی حکم کلی میں واجب ہو جانا یعنی خوب آپ کے  
 ذہنی حکم کا تشریع عام بنجانا سو بعض علماء کے قول پر آپ کے اس  
 ارشاد سے ماخوذ ہوتا ہے جو آپ نے اس شخص سے فرمایا تھا جس نے حج  
 کے باب میں پوچھا تھا کہ کیا ہر سال میں حج واجب ہے تو آپ نے فرمایا  
 کہ اگر میں ہاں کہہ دیتا تو پھر ہر سال کیلئے واجب ہو جانا دیکھو  
 ہونے کی تقریر یہ ہے کہ نووی نے کہا ہے کہ اس حدیث میں مذہب  
 صحیح کی دلیل ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو احکام میں اجتہاد  
 فرانیکا اختیار تھا اور آپ کے حکم میں یہ شرط نہیں کہ وہ وحی ہی سے ہو  
 اس کے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی  
 رائے مبارک سے کسی مباح کے واجب فرمانے کا یا کسی مباح  
 کے حرام فرمانے کا حق تھا اس لئے اس سائل کے سوال کی وقت  
 اگر یہی رائے ہو جاتی کہ ہر سال کیلئے واجب کر دینا چاہئے تاکہ  
 سب کو بصیرت مل سکے کہ بے ضرورت سوال کرنا مضر ہے تو اس  
 رائے پر عمل کرنا آپ کو جائز تھا پھر اس حکم اجتہادی کا باقی رہنا  
 یا منسوخ ہو جانا سو یہ دوسری بات ہے اور شوکانی نے دلیل  
 الادھار میں باب وجوب حج میں اس ارشاد مذکور کے تحت میں  
 ذکر اگر میں ہاں کہہ دیتا تو ہر سال حج فرض ہو جاتا یہ کہا ہے کہ  
 اس ارشاد سے اس پر استدلال کیا گیا ہے (یعنی بعض علماء  
 نے استدلال کیا ہے) کہ آپ کو احکام کے شروع کر دینے کا بھی  
 اختیار و فوض کیا گیا ہے اور اس میں اختلاف بھی ہے جو اصول میں  
 بسط کیا تھا مذکور ہے اور یہ قول اس مضمون پر دلالت کرتا  
 میں اور زیادہ قوی ہے جو ہم نے کہا ہے کہ آپ کو حکم عام کی تشریع  
 بھی جائز ہے یہی وہ شرط مذکور بھی ہوہ اتم و اذہم متحقق ہو گئی



علیہ السلام عن اسمعیل بن سالم راوی حدیث  
 القاتل والمقتول فی النار قال فذكرت ذلك  
 لحبيب بن ابی ثابت فقال حدثني ابن اشوع  
 ان النبي صلى الله عليه وسلم انما سأل ان يفتو  
 عنه فاني اهل قتلت لعل مراد ابن اشوع ابداء  
 احتمال صحيح الحكم بدخول النار بالقتل فعلم  
 انه لو امر لوجب عليه امتثال امره صلى الله  
 عليه وسلم فثبت جميع ما قلنا باقوال علماء الظاهر  
 ايضا واما الاصل برفع جميع ما اشكل على قول  
 صلى الله عليه وسلم في عبد الله بن ابی حنيفة قال  
 صلى الله عليه وسلم ليصل عليه فقام عمر فقال  
 تصلي على ابن ابی وقدة قال بوءة كذا كذا فقام  
 صلى الله عليه وسلم الى خيرة فاحترق وفي رواية  
 قال ما زلت على سبعين والاشكال فيه من  
 وجهين احدهما ان قوله تعالى استغفر لي واولي  
 استغفر ليهم للتسوية لا للتجديد وانما ان قول  
 تعالى سبعين مرة محمول على التسوية فلا فرق  
 لهذا الحد وتخير في الجواب عن العلماء قدما و  
 حديثا واسهل الوجه في الحديث على ما قاله استاذنا  
 مولانا محمد يعقوب بناء على الاصل المذكور فصار  
 صلى الله عليه وسلم التمسك بحضرة الالفاظ من غير  
 التفات الى المراد بها كما قصده صلى الله عليه وسلم  
 فيما سبق من حديث الهبة وبحث القصاص ان  
 يتمسك المخاطب بحضرة الالفاظ من غير التفات  
 الى المراد بها وكان الفعل جائزا في نفسه بعدد  
 التمسك لغيره عن الصلوة والاستغفار وان كان عبثا  
 في نفسه من الاصل لكنه لما اراد صلى الله عليه وسلم  
 بعض الحكمة ما نقل في حاشية البخاري عن الكتب  
 المختلفة ما نصه ولكنه خيل بما قال الظاهر الغاية  
 ورافقة على من بعث اليه وروى ان قال صلى الله  
 عليه وسلم وما يغني عن فمضى صلاتي من ان الله  
 اني كنت ارجو ان يسلم به الف من قومه وروى ان  
 الف من قومه لما رآه يتبرك بقميص النبي صلى الله  
 عليه وسلم ام وهذا الرواية وان ارها منقولة لكنها ليست  
 دون من ابداء هذا قصده صلى الله عليه وسلم امتثال  
 الحكم التي فيها ما قاله استاذنا مولانا محمد يعقوب من انه  
 لم يصلي الله عليه وسلم بهذا الفعل ان التبركات لا  
 تقضي عن جدي شيئا اذ المكرم ومنا الله علم واد  
 ان الفتنة بهذه المسئلة بالقرين علم والناحية

اور دو علماء کا اس اختیار شریع عام میں اختلاف ہے مگر ایسے امور  
 میں اختلاف مضر نہیں کیونکہ اثر اختلاف کا دلیل بنی ہو جانا ہر دو میں  
 مسئلہ تصوف کو مستنبط کر رہے ہیں عمل کیلئے اس کا بھی نفع ہونا کافی ہے  
 پھر اگر اختلاف مضر بھی ہو تو دلیل خاص کو مضر ہو گا اور عایت اس  
 ضرر کی یہ ہوگی کہ وہ دلیل خاص منقلی ہو جائیگی اور دلیل خاص استدل  
 مدلول کے استفاء مستلزم نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ دوسری دلیل سے  
 ثابت ہو جائے جسے یہاں مسلم کی حدیث سے جو عنقریب آتی ہے اور وہ  
 ہر ایک کے مقصود کو زیادہ چسپاں ہے کیونکہ ہمارا مقصود اہل ارح خاص کے  
 طریق پر استدلال کرنا ہے نہ کہ شریع عام پر اور اس کے لئے مسلم کی  
 حدیث (آئندہ) کافی ہے جیسا عنقریب تم کو معلوم ہو جائیگا اور وہ  
 وہ حدیث سے جو میرے قول آئندہ پیش ہے (یعنی یہ سب بیان تھا اس  
 سلسلہ کہ حدیث میں سے ثابت کرنا) اور اس باب میں ایک دوسری  
 حدیث بھی ہے جو دلالت میں حدیث میں سے زیادہ صحیح ہے اور وہ  
 وہ حدیث ہے جو صحیح مسلم میں حضرت دائل سے اس قصہ میں مذکور ہے  
 جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لی نقول کو قصاص لینے  
 کا اختیار ظاہر فرمایا اور جب وہ واپس چلا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اگر میرے  
 اس کو قتل کر دے گا تو یہی اسی (قاتل اول) کے مثل ہو جائیگا اور مسلم  
 ہی کی دوسری روایت میں دائل سے آپ کا یہ ارشاد ہے کہ قاتل اور  
 مقتول دونوں دوزخ میں ہیں اور آپ کا مقصود کسی صلیحت سے قصاص  
 معاف کرنے کی درخواست تھی جس کی تعدد وجود ہو سکتی ہے اور یہ  
 مقصود معافی کا ایسا ہے کہ اگر آپ اس لی مقتول کو اس کا صحیح حکم فرماتے  
 تو اس پر واجب ہو جاتا لیکن آپ نے صریح الفاظ سے حکم نہیں دیا تاکہ  
 اگر وہ امتثال امر نہ کرے تو گناہ گار نہ ہو پس آپ نے تعریف (و ارشاد)

کے طور سے ایسی بات فرمادی کہ اُسے مخاطب ایسا مضمون سمجھا جو آپ کی مراد نہ تھی کیونکہ آپ کی مراد پہلے ارشاد میں مطلق تھا نہ فی الفعل تھی نہ فی الحكم یعنی یہ مطلب تھا کہ دونوں نفس فعل قتل میں یکساں ہو جائیں گے کیونکہ جیسا اصل مجرم قاتل تھا اس طرح وہی مقتول بھی قاتل ہو جائیگا۔ گو ہم دونوں قاتل کا جدا جدا ہے کہ مجرم کا فعل حرام تھا اور وہی مقتول کا فعل جائز ہی اسی طرح وہی مقتول آپ کی مراد بعض قاتل کا نام میں داخل ہوتا ہے (یعنی جو ظلم قتل کرے) نہ خاص اس قاتل کا جو ظلم کو قصاص میں قتل کر رہا ہے اور اس حدیث سے جو میں نے اس مسئلہ کو صوفیہ پر استدلال کیا ہے اُسکی تائید نووی کے قول سے بھی ہوئی ہے جو انصاری حدیث کی شریعت میں کہا ہے اگرچہ اُنکا قول محل ہے اور میرا قول مفصل ہے اور اس تائید کے لئے یہ فائدہ ہے کہ اکثر طبائع کو علماء ظاہر کے اقوال سے زیادہ قناعت ہوتی ہے اور صوفیہ کو مختصر سمجھتے ہیں اسی واسطے اس حدیث کے جزو عفو سے متعلق اور حدیث آئندہ واقعہ عبد اللہ بن ابی کبشہ سے متعلق بھی علماء ظاہر کے اقوال قتل کو مذکور اور نووی کو قتل کی عبارت سے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ایسے الفاظ سے فرمایا جس میں آپ صادق ہیں اور اس میں جو ابہام ہے وہ ایک مقصود صحیح کیلئے ہوا وہ مقصود یہ ہے کہ وہی قاتل (اس کہنے سے) ڈر جائیگا اور معاف کر دیگا اور معاف کر دینا وہی مقتول کی بھی اور اس مقتول کی بھی دینی مصلحت ہو دینی کی مصلحت تو ثواب عفو کا اور اصل مقتول کی مصلحت اُسکے اجر کا بڑھنا کیونکہ جس مظلوم کا انتقام نہ لیا جائے اُس کا اجر بڑھ جاتا ہے اور اس میں مجرم کی بھی مصلحت ہے کہ قتل سے اُس کی رہائی ہے پس جبکہ عفو دوسرا مصلحت تھی آپ نے تعریف سے اُس تک سائی حاصل کی اور ضروری وغیرہ نے جو ہماری جماعت اور دوسری جماعت کے بھی علماء ہیں یہ کہا ہے کہ مفتی حبیہ تعریف میں مستغنی کی مصلحت دیکھے تو اُس کے لئے مستحب ہے کہ ایسی تعریف کرے جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور اس کے ساتھ یہ بھی ہو کہ اُس (تعریفی قول میں) سچا ہو جائے مثال دی ہے کہ جیسے کوئی شخص روزہ میں غیبت کرنے کے متعلق پوچھے کیا اس روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور مفتی یہ کہہ دے کہ ایک حدیث میں آیا ہے کہ غیبت کے روزہ ٹوٹ جاتا ہے (پس نووی کی اس نقل میں میرا استدلال کی تائید ہو گئی) اور میں نے جو یہ کہا ہے کہ اگر آپ عفو کا صحیح امر فرماتے تو وہی مقتول پر معاف کر دینا واجب ہو جاتا اس کی تائید اُسے ہوتی ہے جو امام مسلم نے اسماعیل بن سالم سے جو اس حدیث کے راوی ہیں نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حبیب بن ابی ثاب سے اس کا ذکر کیا کہ وہی مقتول کی نسبت فی النار کیسے فرمایا انھوں نے جواب دیا کہ مجھ سے ابن اشوع نے روایت کیا ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس عفو کی درخواست کی تھی اُسے انکار کر دیا۔ اس لئے آپ نے ایسا فرمایا اسلئے کہ اس صورت میں وہ تارک واجب ہوا جو تھی وحید ہوتا ہے) میں کہتا ہوں شاید مراد ابن اشوع کی ایک ایسے احتمال کا پیدا کرنا جس سے قتل کرنے پر دخول ناکار کا حکم صحیح ہو جائے (کیونکہ ابن اشوع نے کوئی سند بیان نہیں کی) سو (اس جواب سے) آتا تو معلوم ہو گیا کہ اگر آپ اُس کو عفو کا حکم فرماتے تو اُس پر آپ کے حکم کا امتثال واجب ہو جاتا پس جانے سب دعویٰ علماء ظاہر کے اقوال سے بھی ثابت ہو گئے اور اس قاعدہ مذکور سے وہ سب شکالات بھی مریض ہو جاتے ہیں جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد پر واقع ہوتے ہیں جو آپ عبد اللہ بن ابی (منافق) کے باب میں فرمایا ہے جس وقت آپ اُس کے جنازہ کی نماز پڑھنے پہنچے ہوئے اور حضرت عمرؓ گھر سے ہو گئے اور عرض کیا کہ آپ عبد اللہ بن ابی پر نماز پڑھتے ہیں حالانکہ اُسے فلاں دن یوں کہا فلاں دن یوں کہا آپ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے (مجھ کو میری نہیں فرمائی بلکہ جمعہ کو) استغفر لھم اولاً استغفر لھم میں اختیار دیا ہے سو میں نے (استغفار کو) اختیار کر لیا اور ایک روایت میں ہے کہ (اللہ تعالیٰ نے ستر پر عدم مغفرت کی خبر دی ہے) میں ستر پر ہر حادثہ لگاؤں گا اور اگر شکال میرا دو جس سے ہے ایک یہ کہ حق تعالیٰ کا ارشاد (استغفر لھم اولاً استغفر لھم) تسبیح کیلئے ہے تاخیر کیلئے نہیں اور دوسرا یہ کہ حق تعالیٰ کا یہ ارشاد سبعین مرۃ مبالغہ پر محمول ہے (نہ کہ تحدید ہے) پس اس حدو کا منہم مخالف معتبر نہیں اور ان دونوں شکالوں کے جواب میں علماء و قدیماء حدیثاً تخریج سے ہیں اور سب سہل و جہل حدیث میں جیسا کہ قاعدہ مذکور کی بنا پر مولانا محمد یعقوب صاحب نے ارشاد فرمایا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محض الفاظ سے بدون التفات معانی کے تمسک فرمایا کہ قصہ فرمایا جیسا آپ نے سہل اور قصاص کی گتہ شدہ حدیثوں میں اس کا قصہ فرمایا کہ مخاطب محض الفاظ سے تمسک کرے اور اس طرف التفات نہ کرے کہ ان الفاظ سے مراد کیا ہے اور فعل (یعنی اُس پر



نماز جنازہ کی پڑھنا) فی نفسہ بآئینہ کیونکہ نماز واستغفار سے بھی صریح وارد نہ ہوئی تھی اگرچہ یہ نماز واستغفار فی حد ذاتہ اصل سے فعل غیر مفید تھا لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کچھ مکملوں کی بھی رعایت فرمائی تھی اس لئے وہ فعل عبث بھی نہ رہا اور شاید حکمت وہ ہو جو کما شیر بخاوی میں مختلف کتابوں سے نقل کیا ہے جسکی عبارت یہ ہے کہ آپ نے جو کچھ جواب میں فرمایا اس امت پر غایت رحمت و شفقت کے اظہار کو خیال میں ڈال دیا اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ ارشاد فرمایا کہ میرے پیسے اور میری نماز اس کو کیا نافع ہو سکتی ہے واللہ میں امید کرتا ہوں کہ اسکی قوم کے ایک ہزار آدمی اسلام لے آئیں در یہ بھی روایت ہے کہ اسکی قوم کے ایک ہزار آدمی اسلام لے آئے جب دیکھا کہ اس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض مبارک کا تبرک عطا ہوا۔ اور ان روایتوں کو میں نے کہیں منقول نہیں دیکھا لیکن یہ روایتیں اس احتمال سے تو گری ہوئی نہیں کہ شاید حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی حکمتوں کا قصد فرمایا جو نہیں ایک حکمت وہ کبھی ہے جو میرے استاذ مولانا محمد رفیع صاحب نے بیان فرمائی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افسل سے اس کو ظاہر فرمادیا کہ اگر کسی میں ایمان نہ ہو تو اس کو تبرکات بالکل کام نہیں دیتے (اس شخص کے برابر کسی تبرکات نصیب ہو سکتے ہیں مگر متناقض ہو چکی وہ جسے پھر بار کے درک اسفل کا مستحق رہا اور پہلی حکمتیں غیر مسلمین کے اعتبار سے تھیں کہ ان کا تالیف قلب کرنا مقصود تھا اور یہ اخیر کی حکمت مسلمین کے اعتبار سے ہے کہ ان کو مسئلہ کی تعلیم کرنا مقصود ہے) واللہ اعلم۔ اور میں مناسب سمجھتا ہوں کہ اس مسئلہ کی تقریر کو التعلیل علی صالِح التعلیل و ملقب کروں۔ یوم الخمیس ۱۳ ربيع الاول ۱۲۸۰ھ

## رسالہ الحصة فی حکم الوسوسة

حدیث۔ اللہ تعالیٰ نے میری امت کیلئے انکے خیالات سے تجاوز فرمایا ہے جسکی وہ اپنے جی سے باتیں کرتے ہیں جب تک کہ ان کو منہ سے نہ نکالیں یا انکو عمل میں نہ لادیں۔ عویری نے کہا ہے کہ ایک دوسری روایت میں ہے کہ ان کے سینہ میں جو سو سو پیدا ہوں خفی نے کہا ہے کہ (خیال کے) مراتب پانچ ہیں ایک ہا جس دوسرا خاطر تیسرا حدیث النفس جو تھا ہم پانچواں عزم پس جب کوئی بات قلب میں بتا دو واقع ہوئی اور اس نے نفس میں کوئی حرکت نہیں کی اس کو ہا جس کہتے ہیں پھر اگر اس شخص کو توفیق ہوئی اور اول ہی ہے اس کو دفع کر دیا تو وہ مابعد کے مراتب (کی تحقیق) کا محتاج نہ ہوگا اور اگر وہ نفس میں دورہ کرنے لگے یعنی وقوع ابتدائی کے بعد اس کے نفس میں اسکی آمد و رفت ہونے لگے مگر اس کے نہ کرنے کا کوئی منصوبہ نفس سے نہیں باندھا اس کو خاطر کہا جاتا ہے جب نفس کرنے نہ کرے یا برابر درجہ میں منصوبہ باندھے لگا اودان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی اس کو حدیث نفس کہتے ہیں سو یہ تین دورہ ایسے ہیں کہ ان پر نہ عقاب ہے اگر یہ شر میں ہے اور نہ ثواب ہے اگر خیر میں ہو پھر جب اس فعل کو کر لیا تب اس فعل پر عقاب یا ثواب ہوگا اور ہا جس اور خاطر اور حدیث النفس پر نہ ہوگا (بعض بعض علماء اس طرف بھی گئے ہیں) پھر جب نفس میں فعل یا عدم فعل کو منصوبہ ترجیح فعل کیسا نہ ہونے لگا لیکن وہ ترجیح قوی نہیں ہے بلکہ ترجیح ہے جیسا وہم ہوتا ہے اسکو ہم کہتے ہیں اس پر ثواب بھی ہوتا ہے اگر وہ خیر میں ہے

الحدیث ان الله تعالى تجاوز دلائق عما  
حدیث بہا نفسہ ہا لم تتکلم بہ او تعلم بہ (ق ۴)  
عن ابی ہریرۃ (طب) عن عمران ابن حصین  
(صح) قال لعزیزی فی روایۃ اخوی ما وسوست  
بہ صد ورھا قال الخلیلان المراتب خمسۃ ھن  
و خاطر و حدیث نفس و ہم و عزم و الشؤ اذا  
وقع فی القلب ابتداء و لم یجعل فی النفس  
سمی ھا جسا فاذا کان موفقا و دفع من اول  
الامر لم یجئ الی المراتب بعدہ فاذا بجال  
ای تردد فی نفس بعد وقوعہ ابتداء و لم یجد  
بہ فعل ولا عزم سمی خاطر فاذا احدثہ نفسہ  
بان یفعل بہ او لا یفعل علی حد سواء من غیر  
ترجیح احد ھا علی الاخر سمی حدیث نفس

فہذہ الثلاثة لا عقاب علیہا ان کانت فی الشر  
ولا ثواب علیہا ان کانت فی الخیر فاذا فعل خلاف  
عوقب او اثیب علی الفعل الہاجس والمخاطر  
وحديث النفس فاذا حدثتہ بالفعل وعد  
مع ترجیح الفعل لکن لیس ترجیحا قویا بل  
موجود کالوہم سیمما فہذا ینتاب علیہ ان  
کان فی الخیر ولا یعاقب علیہ ان کان فی  
الشر کما فی الحدیث فاذا قوی ترجیح الفعل  
حتی صار جازعا مہمما لا یقدر علی التزلزل سیمما  
عزما فہذا ینتاب علیہ ان کان فی الخیر ویعاقب  
علیہ ان کان فی الشر قلت الوست عام لجمیع  
المراتب الثلاثة الہاجس والمخاطر وحديث  
النفس فجمیع اقسامہا غیر موافقہ عدم الخیر  
علی حدیث النفس بالحدیث الصحیح علی الباقی  
بالاولی لانہ اذا ارتفع حدیث النفس ارتفع ما  
بالاولی وانما الحکم ان الحکم بالارتقاء حدیث  
النفس بالحدیث یتوقف علی کون المراد فی  
الحدیث ما اصطلاحیہ علیہ فما الدلیل علیہ  
فازحہ بازہذا الاصطلاح عین اللغۃ والنحو  
محمولہ علی اللغۃ فالمریطہ علیہ اصطلاح  
شرعی والحدیث فیحمل علی اللغۃ وهو ما ذکرنا  
فافہم والمعرفی عدم الماخذ علی الہاجس  
لانہ لیس من فطرہ وانما ہوشی ورد علیہ قد

اور عقاب بھی ہوتا ہے اگر شر میں ہے پھر جب فعل کار حجاب قوی ہو گیا پہلے  
تک کہ جائز سمجھا گیا کہ ترک پر قابو نہیں رہا اسکو عزم کہتے ہیں اس پر بھی  
ثواب ہوتا ہے اگر اخیر میں ہے اور عقاب ہوتا ہے اگر شر میں ہے پھر جب  
ہوں کہ لفظ دوسو تینوں مرتبوں کو عام ہے۔ یعنی ہاجس اور خاطر اور  
حدیث النفس دوسو سوسہ کی ان تینوں قسموں پر مواخذہ نہیں ہے اور دونوں  
ماتوں میں حکم معافی کا مختلف نہیں ہوتا اور حدیث النفس پر مواخذہ نہ ہونا  
تو حدیث صحیح سے ہے (جو اوپر مذکور ہوئی) اور بقیہ دو پر (یعنی ہاجس خاطر  
عدم مواخذہ بالاولی ہے۔ کیونکہ جب حدیث النفس معافی ہے تو اس کے  
قبل کے درمیان یعنی ہاجس و خاطر جو کہ اس سے پہلے (دونوں میں) بدرجہ  
اولی معاف ہوں گے اور اگر تمکو یہ ظن ہو کہ حدیث کی بنا پر حدیث النفس  
کی معافی کا حکم اس پر موقوف ہے کہ حدیث میں حدیث النفس کے  
اصطلاحی معنی مراد ہوں سوا سکی کیا دلیل ہے پس اس ظن کا اس طرح دفع  
کر دو کہ یہ اصطلاح عین نعت ہے اور نصوص معنی لغویہ ہی پر محمول ہوتے ہیں  
جب تک معافی لغویہ پر کوئی شرعی اصطلاح طاری نہ ہو جائے اور یہاں  
طاری نہیں ہوئی۔ پس لغوی معنی ہی مراد ہوں گے۔ اور لغوی معنی حدیث  
النفس وہی ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کیا خوب سمجھ لو۔ اور ہاجس پر عدم مواخذہ  
کار از یہ ہے کہ یہ اس کا فعل نہیں صرف اس پر ایک ایسی شئی وارد ہو گئی  
جس پر اس کو نہ قدرت ہے نہ اس کا کوئی تصرف ہے اور خاطر کا درجہ جو اس کے بعد ہے  
اگرچہ یہ شخص کے دفع پر اس طرح قادر ہے کہ ہاجس کے اول ہی وارد ہونے کے وقت  
اسکو ہٹائے (مثلاً کسی دوسری جانب میں لگ جائے) لیکن چونکہ یہ خاطر  
حدیث النفس سے ہے اور حدیث النفس حدیث کی رو سے معاف ہے اس لئے  
یہ خاطر بدرجہ اولی معاف ہے اور اس (تحقیق) سے ایک سخت اشکال حل  
ہو گیا اور وہ اشکال یہ ہے کہ کلیات شرعیہ اور قواعد عقلیہ کا مقتضایہ ہے  
کہ اختیاری پر مواخذہ ہو اور غیر اختیاری پر مواخذہ نہ ہو (یہ تو مقدم ہے  
اگے اشکال جو کہ پھر امت مرحومہ کا دیر (اختصاص ذکر و دسوس پر مواخذہ  
نہیں ہوتا) اگر مراتب مذکورہ میں غیر اختیاری کے اعتبار سے ہو کہ غیر  
اختیاری پر اس سے مواخذہ نہیں ہوتا اور دوسری اہم ہے ہوتا تھا تب تو  
اہم سابقہ کا امور غیر اختیاریہ کیساتھ مکلف ہونا لازم آتا ہے اور یہ کلیات  
شرعیہ منافی ہوتا ہے لایکلف اللہ نفسا الا وسعھا کہ ظاہر اس میں  
نفس عام ہے لاحق اور سابق کی اور اختیاری کے اعتبار سے تو خود ایک



لہ علیہ لا صنع والمخاطب الذی بعدہ وان کان قادرا علی دفعه بغير ما جبر اول مرود لکن لما کان دون حد النفس هو مرفوع بالحد کا مرفوع بالاولیٰ کہا ذکر انفا و هذا الخلل اشکل ویضوہ ان الکلیات الشرعیۃ والقواعد العقلیۃ تقضی المواخذۃ علی الاختیار و علی ما علی غیر الاختیار فی اختصاص لافۃ المرحومۃ من بین الامران کان باعتبار غیر الاختیار من المراتب المذکورۃ ینزہ تکلیفہ لافۃ المرحومۃ بغير الاختیار و هو ینافی الکلیات الشرعیۃ وان کان باعتبار الاختیار فیما الفرق بین اختیاری واختیاری حیث یواخذ علی العزم ولا یواخذ علی حد النفس مع اشتراط کما فی کوفہا اختیارین وجہ الاخلال ذل الاختصاص باعتبار الاختیار فی الفرق بین العزم و بین المخاطب و حد النفس ان المخاطب و کذا حدیث النفس وان کان دفعہ اختیار بالکفۃ یمتدح الی قصدا لدفع و کثیرا ما یقع الذہول عن هذا المقصد فیصل الاول الی الثانی والثالث فالمراد اخذہ علیہ ینافی الکلیات الشرعیۃ لکن المرحومۃ اللفظیۃ قد خصت هذه الافعال العفو عنہ کوضع الاصر والاخلال اللو کان علی الساکین عن هذه الافعال فہذا المرتبۃ اختیاریۃ لکن فیما شدد فکان دفع الاصر والاخلال اما العزم فلا ینحل لها جبر علیہ کذلک وانما یحذف بقصد مستقل فہذا هو الفرق بین حد النفس العزم من العفو هو الاقصا الذی یحل من المواخذۃ هو العزم المستقل فلو حد نفسه بالمعصیۃ بعزم مستقل از العزم فکان المعصیۃ کلا التذات بصورۃ الاجنبیۃ قصدا فالظاهر ان یواخذ علیہ هذا التذات داخل عندی فی عموم حد النفس تمویذی فی روایۃ والقلب تمویذی فی روایۃ الاول المشہور والثانی مشہور واستحضار هذا الحد علاج عظیم للوساوس و اول المشاغل و بعض الاکارہ و هذا کلام غیر ذلک لکن لا یجوز ان یقتصر

اختیاری اور دوسری اختیاری میں کیا فرق ہے کہ عزم پر تو مواخذہ ہوتا ہے اور حدیث النفس پر مواخذہ نہیں ہوتا باوجودیکہ اختیاری ہونے میں دونوں شریک ہیں وجہ عمل ہونے کی یہ ہے کہ اختصاص مرتبہ اختیاری ہی کے اعتبار سے ہے اور فرق درمیان خاطر وحدیث النفس کے اور درمیان عزم کے یہ ہے کہ خاطر وحدیث النفس کا دفع اگرچہ اختیاری ہے مگر اس کے لئے قصد کی ضرورت ہے اور اس قصد سے اکثر ذہول ہو جاتا ہے پس ہا جس (اس ذہول کی حالت میں) اکثر خاطر اور حدیث النفس کی طرف (بلا قصد) منجر ہو جاتا ہے سو اس خاطر اور حدیث النفس پر مواخذہ ہونا کلیات شرعیہ خلاف نہیں بلکہ یہ بایں معنی اختیاری ہو کہ اس کا دفع اختیاری تھا جب تک نہ کیا تو بقا اختیار کیا ہوا۔ اور اس بنا پر کسی امت کا اس کا مکلف ہونا کلیات شرعیہ خلاف نہ تھا لیکن رحمت الہیہ نے اس امت کو یہ خصوصیت عطا فرمائی کہ اس درجہ کو معاف کر دیا جیسے امر و اخلال (بوجہ اور طوق یعنی احکام شدیدہ) کو جو اہم سابقہ پر تھے اس امت سے ہٹا کر دیا پس یہ مرتبہ اختیاری ہے لیکن اس میں شدت تھی اسلئے یہ امر و اخلال کی ایک فروغی۔ باقی رہا عزم تو ہا جس کی طرف اس طرح کو غرض نہیں ہوتا بلکہ وہ قصد مستقل سے پیدا ہوتا ہے پس یہ فرق ہے عزم میں اور حدیث النفس میں تو مدار عفوہ انقضاء ہوا جو ذہول کے سبب ہوا اور مدار مواخذہ عزم مستقل ہوا جب یہ بات ہی تو اگر گناہ کا حدیث النفس بھی عزم مستقل سے ہوا اگرچہ عزم معصیت نہ ہو جیسے کسی نامحرم عورت کے تصور سے (قصدا) لذت حاصل کرنا سو ظاہر ہے کہ اس پر مواخذہ ہوگا اور ایسا التذات میرے نزدیک اس حدیث کے عموم میں داخل ہوگا کہ نفس مجھ زنا کرتا ہے اور اس کا زنا یہ ہو کہ وہ تمنا کرتا ہے اور اشتہا کرتا ہے اور ایک تذات میں ہو کہ قلب میلان کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ التذات بدون اشتہار و میلان کے نہیں سکتا پس یہ التذات بھی زنا ہوا اور اس حدیث کا تنہا رکھنا و اس کا علاج عظیم ہے جس کا مشلح استعمال کرتے ہیں راہ اسی حدیث کے اس سبب میں یہ حدیث لائی گئی ہے، اور بعض اکابر (جیسے غزالی) کا کلام اس مقام پر اور طرح ہے لیکن اصل مقصود نہیں بدلتا یعنی اختیاری پر مواخذہ اور غیر اختیاری پر عدم مواخذہ خواہ حقیقتہ غیر اختیاری ہو خواہ ممکن، ویلقب بیان هذا الحدیث بالخصصۃ فی حکم الوسوسۃ، التذات داخل عندی فی عموم حد النفس تمویذی فی روایۃ والقلب تمویذی فی روایۃ الاول المشہور والثانی مشہور واستحضار هذا الحد علاج عظیم للوساوس و اول المشاغل و بعض الاکارہ و هذا کلام غیر ذلک لکن لا یجوز ان یقتصر





نمبر شمار	اقوال قاریانی بالاختصاص مع حوالہ کتاب قاریانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقول اعداء کلیہ یا بجوہ جزئیہ
	جاری ہے گا اسی طرح آں حضرت علی اللہ علیہ وسلم کی امت میں بھی سلسلہ نبوت جاری ہے گا	مع جواب استدلال	رفض خاتم النبیین سے اس کا بطران ظاہر ہے۔
۴	نوفی کو موت ہی کے منہ میں ٹھہر چکا۔	ایضاً ۵	تفسیر کہیں میں ہے کہ توفی جس سے ہے۔ اس کے تحت میں انواع ہیں۔ موت اور آسمان پر اٹھایا جانا را فعلت الخ زمانا تبعین نوع کی ہے اس میں تکرار نہیں۔ صحیفہ جہانگیرہ ص ۱۱۷ خود قرآن مجید کی آیت وهو الذی یتوفیکم باللیل میں اس کے منہ سے سلا دیا ہے خود مرزا صاحب از الہ الامام ص ۱۱۷ جلد دوم میں لکھتے ہیں کہ مات کے منہ لغت میں مام کے ہیں۔ آیت کا یہ مطلب ہوا کہ میں آپ کو سلا دینے والا ہوں پھر انہی طرف اٹھائیے والا ہوں۔ چنانچہ فائز میں ہے کہ نیند کی حالت میں اٹھالیا تاکہ خوف لاحق نہ ہو در صحیفہ ص ۱۱۷ و ۱۱۸ اور یہ بات کہ شریعت سے جس معنی میں ہو یہ جہاں اسی پر محمول کرینگے خود ہی قاعدہ غلط ہے۔ اصحاب النار کا لفظ قرآن میں بہ کثرت مسند بنی بالنار کے معنی میں جو کہ سورہ مدثر میں ملائکہ کو اصحاب النار

مذہب شمار	اقوال قادیانی باختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	مذاہقر	کیفیت قول بقول عدلیہ یا بحوالہ مجذبیہ
مذہب شمر	حضرت ابن عباسؓ نے متوفی کی تفسیر میریت فرمائی ہے۔	ایضاً	در مشور میں بعد ایت صحیح حضرت ابن عباسؓ سے ثابت ہے کہ اس آیت میں تقدیم و تاخیر کے قائل ہیں آپؓ فرماتے ہیں لا فاعل الخ موقوفیۃ فی اخرا الوفا ان صحیحہ رحمانیہ ص ۵۷۔
مذہب نہر	خدا نے اس امت میں مسیح موعود بھیجا جو اس پہلے مسیح سے اپنی تمام شان میں بہت بڑھ کر ہے (دافع البلاء، مسئلہ) پھر اسی رسالہ کے آخر میں لکھتے ہیں بلکہ تجی بی کو اس پر ایک فضیلت ہے کہ چونکہ وہ شراب نہیں پیتا تھا اور کبھی نہیں سنا گیا کسی فاحشہ عورت نے اگر اپنی کمائی کے مال سے اسکے سر پر عطر ملا تھا یا با نقوں اور لٹے سر کے بالوں سے اُسکے بدن کو چھو تھا یا کوئی بے تعلق جو ان عورت اُسکی خدمت کرتی تھی اسی وجہ سے خدا نے قرآن میں کئی کاناام حضور رکھا مگر مسیح کا یہ نام نہ رکھا کیونکہ ایسے فتنے اس نام کے رکھنے سے ملنے لگتے تھے۔	صحیفہ رحمانیہ نہر ص ۵۷	اس میں حضرت مسیح علیہ السلام کی سخت اہانت ہے کہ ان کو پاک و امین نہ سمجھا اور یہ کفر ہے۔
مذہب نہر	ہر ایک شخص جس کو دیر ہی دعوت پہونچی ہے اللہ اُس نے مجھے قبول نہیں کیا وہ مسلمان نہیں ہے (حقیقتہ الوحی ص ۱۲۱) اور اسی صفحہ میں ہے علاوہ اس کے جو مجھے نہیں مانتا وہ خدا اور رسول کو بھی نہیں مانتا اور۔	صحیفہ رحمانیہ نہر ص ۵۷	یہ بالکل نبوت مستحکم کا دعویٰ ہے پس تو جہیہ ظلی اور بروری کی محض آڑ اور جلیس ہے۔



نہایت قول بقول	کیفیت قول بقول	ماخذ احقر	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب تفادینی۔	نہایت
کتنا بڑا باطل اور بلا دلیل بلکہ خلاف دلیل دعویٰ ہے کیا بجز صاحب حجی کے ایسا دعویٰ کوئی کر سکتا ہے پس ایسا دعویٰ قطعی کامی ہے۔	ص ۷۷	صحیفہ رحمانیہ	دران مجید کے وہی معنی لائق اعتبار میں جو میں بیان کروں اور حدیث وہی لائق اعتبار ہے جسے میں صحیح کہوں ورنہ وہی میں پھینک دیتے کے لائق ہے۔ حاشیہ میں ہے کہ حدیث کاروری کی طرح چھیننا اور بغیر حق ہونا اسلام العجاہ احمدی کے صفحہ ۳۰ و ۳۱ و صفحہ ۶۵ سطر اخیر صفحہ ۷۵ سطر اوّل وغیرہ اور تفسیر تحفہ گوشتیہ حاشیہ صفحہ ۱۱ میں مرقوم ہے۔	نہایت
مشکل خانہ نمبر ۱۷	صحیفہ رحمانیہ ص ۷۷	صحیفہ رحمانیہ نمبر ۱۷	کہتے ہیں کہ میرے انکار سے کافر و جانا ہے۔ صفحہ ۱۲ حقیقتہ الودی۔ خدا نے تجھے اطلاع دی ہے کہ تمہارے پرورام ہے اور طبعی حرام ہو کر کسی کفر یا مذہب یا متروک کے پیچھے نماز پڑھو بلکہ تمہارا وہی امام ہو جو تم میں سے ہو۔ حاشیہ اربعین ص ۲۵۔	نہایت
ایضاً	ایضاً	ایضاً	سوال ہوا اگر کسی جگہ امام نماز حضور کے حالات سے واقف نہیں تو اس کے پیچھے نماز پڑھیں یا نہ پڑھیں۔ فرمایا ایسا کہنا اذنی سے نہ کہ سے واقف کر دیکھ اگر تصدیق کرے تو بہتر ورنہ اس کے پیچھے اپنی نماز مضائع نہ کرے اور اگر کوئی خاموش ہے نہ تصدیق کرے نہ تکذیب تو وہ بھی منافق ہے اس کے پیچھے نماز نہ پڑھو۔ فتاویٰ احمدیہ ج ۱ ص ۱۷۔	نہایت
ان سب اقوال میں رسالت کا دعویٰ و جو صریح آئینہ شریعت کے خلاف ہے اور بعض میں رسالت مستقر تشریعیہ کا دعویٰ جو تاویلی ظہیریت اور برزیت			دعویٰ نبوت کے متعلق مرزا کے بعض ابہامات اقوال (۱) فارسلنا الیکم رسوہ لاشاھدا علیکم لکما اسلامنا الی فرعون و رسوہ لاجتہد الودی ص ۱۷ (۲) لیسول ملک لمن المرسلین علی طہ مستقیم کا	نہایت

تَنْزِيلِ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ ص ۱۰۰ (۱) اِنَّا ارسلنا احمدا لی قومہ فاعرضوا وارقوا  
 کذب ابشر - اربعین ص ۱۰۰ (۲) فکلمنی وناذانی وقلانی مرسلک الی قوم مفسدین  
 وارجع اهلک للناس اماما - (۳) مستنسخ غلک اکراما - کما جرت هستی فی الاولین وعلی الاولین  
 (۴) الامامات میں میری نسبت بار بار بیان کیا گیا ہے کہ یہ خدا کا فرستادہ خدا کا امام اور  
 خدا کا امین اور خدا کی طرف سے آیا ہے جو کچھ کہتا ہے اس پر ایسا کرنا اور اس کا دشمن  
 جنہی سے ص ۱۰۰ (۵) انجام آتم مطبوعہ ضیاء الاسلام قادیان (۶) پچا خدا ہی ہے جس کا قادیان  
 میں اپنا رسول بھی (۷) واقع البلاء ص ۱۰۰ (۸) تبصری بات جو اس وحی سے ثابت ہوتی ہے وہ  
 یہ ہے کہ خدا تعالیٰ ہر حال جب تک کہ ظالموں دنیا میں سے گوشت بریں نکالے گا قادیان  
 کو اس کی خوفناک تباہی سے محفوظ رکھے گا کیونکہ یہ اس کے رسول کا تخت گاہ ہے ص ۱۰۰  
 دافع البلاء ص ۱۰۰ (۹) مجھے بتلایا تھا کہ تیری خبر قرآن وحدیث میں موجود ہے اور تو ہی اس آیت  
 کا مصداق ہے کہ ہوا ندی ارسل رسولہ بالہدی ویرین الحقین بلہرہ علی الدین کلہ ص ۱۰۰  
 احمدی ص ۱۰۰ (۱۰) خدا ہی خدا ہے جس نے اپنے رسول یعنی اس عاجز کو ہدایت اور دین حق اور  
 تہذیب اخلاق کے ساتھ بھی ص ۱۰۰ (۱۱) اربعین ص ۱۰۰

صغیرہ ص ۱۰۰ (۱۲) ص ۱۰۰ (۱۳) ص ۱۰۰ (۱۴) ص ۱۰۰ (۱۵) ص ۱۰۰ (۱۶) ص ۱۰۰ (۱۷) ص ۱۰۰ (۱۸) ص ۱۰۰ (۱۹) ص ۱۰۰ (۲۰) ص ۱۰۰

کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جرنیر

کو باطل کرتا ہے جیسے قول ۱۰۰ میں ہے اور بعض میں مزید تحریر ہے  
 بھی ہے جیسے قول ۸ میں ہے کہ بجائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
 وسلم کے خود کو مصداق بتایا ہے اور چونکہ قول ۷ کی تفسیر  
 قادیان میں ظالموں کے آجانے سے ہو گئی چنانچہ ۱۰۰ میں قادیان  
 میں ظالموں آیا اور ۲۰۰ کی آبادی میں سے ۳۱۲ مرے جن میں  
 ان کے خاص مرید عبدالکریم سیالکوٹی بھی تھے اور صدق نور انور  
 روحی سے ہے اور لازم کی نفی سے ملزم کا انتفا رقیبی ہے تو عسلا و  
 انصوح شریعہ کے خود ان کا یہ قول بالانعام واقعہ ظالموں ان کے  
 کاذب ہونے کی کافی دلیل ہے اور اگر ظالموں کی پیشین گوئی میں کوئی  
 قید ہے جو معلوم نہیں تو ظہور کسبج مرکان کے لئے چندہ کیوں نکلا  
 ممکن ہے کہ اس مکان میں رہنے کے بعد بھی اس وجہ فیہ معلوم سے بتائے  
 ظالموں ہو چندہ دینی بر باد کیا اور یہ صریح دعو کہ یہ کید نہ دے  
 والا تو اسی چیر سال سے دے رہا ہے کہ محفوظ رہیں گے۔



کیفیت قول بقول امد کلیر یا بحوالہ حجبہ

ماذا حقہ

اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی۔

نمبر شمار

توجہ دہ کی ترغیب کے وقت اس کو کیوں نہیں ظاہر کیا صفحہ ۱۷۱ کشتی لاری  
لاحظہ ہو دادرہ عثانیہ ص ۱۷۱۔

مجھ کو شریعت کیا چیز ہے جس نے اپنی وحی کے ذریعہ سے چند امر و نہی بیان کئے اھ اپنی  
امت کے لئے ایک قانون مقرر کیا وہی صاحب شریعت ہو گا پس اس تعریف کی روش سے  
بھی حکماء مخالف ملزم ہیں کیونکہ میری وحی میں امر و نہی اور نہی بھی ص ۱۷۱ اربعین ۱۷۱  
ص ۱۷۱ شریعت نبی ہوں ۱۷۱ اربعین ۱۷۱

ان سب اقوال میں مضنون مشترک دعویٰ ہے نبوتہ مستقلہ تفسیر لاجو  
تاویل بغیریت و ظہریت کا مطلق ہے کیونکہ اس تاویل سے تو درمیر  
بند گلوں کے لئے بھی ثابت ہو سکتی ہے جس کی لغوی قول (۳۱) میں کی ہے  
اور قول (۳۲) میں دعویٰ انصافیت کا ہے حضرت مسیح علیہ السلام سے جو کہ  
نبی مستقل ہیں افضل نہیں ہو سکتا اور دعویٰ انصافیت کے ساتھ ان کی  
تحقیق و تحقیق بھی ہے اور قول (۳۳) میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
وسلم پر انصافیت کا دعویٰ ہے اسی طرح قول (۳۴) میں کہ رسول  
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ جامع کمالات اپنے کو بتا یا ہے  
اور اس سے بڑھ کر قول (۳۵) و (۳۶) و (۳۷) میں حضور صلی اللہ علیہ

میں حضور کا نہ

تسمر خانہ ۱۲ (۱) مجھے اپنی وحی پر ایسا ہی ایمان ہے جیسا کہ توریت و انجیل و قرآن کریم پر  
ص ۱۷۱ اربعین ۱۷۱ (۲) میں خدا تعالیٰ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ میں ان الہامات پر اسطیج  
ایمان لاتا ہوں جیسا کہ قرآن شریف اور خدا تعالیٰ کا کلام جانتا ہوں اسی طرح اس کلام کو بھی جو میرے  
شریعت کو یقینی اور قطعی طور پر خدا تعالیٰ کا کلام جانتا ہوں اسی طرح اس کلام کو بھی جو میرے  
پر مازل متا ہے ص ۱۷۱ حقیقتہً الوحی (۳) اور جس قدر کچھ سے پہلے اولیاء اور ابدال  
اقتطاب اس امت میں گزریئے ہیں ان کو یہ حصہ کثیر اس نعمت کا نہیں دیا گیا پس اس وجہ سے  
نبی کا نام لے کے نہیں ہی مخصوص کیا گیا اور دوسرے تمام لوگ اس نام کے مستحق نہیں۔  
ص ۱۷۱ حقیقتہً الوحی (۴) خدا تعالیٰ نے اس امت میں مسیح و عیسیٰ جو اس پہلے مسیح سے اپنی تمام  
شان میں بڑھ کر ہے مجھے قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ اگر مسیح ابن مریم

نمبر شمار

## کیفیت قول بقول اعلیٰ کیر یا بحوالہ خزینہ

وسلمہ پر اس طرح تفصیلات کا دعویٰ ہے کہ یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے باب میں مغلطاً تو غیر ثابت اور معنی ثابت مگر ٹخنی اور مرزا کے حق میں الہامی جو کہ ان کے نزدیک قطعی ہے اور ظاہر ہے کہ تفصیلات قطعیہ والا افضل ہو گا تفصیلات ظنیہ والے سے اور سبک بڑھ کر قول (۱) میں تو معراج ترقی انتہا تک پہنچ گئی کہ حق تعالیٰ کی خاص صفت میں شریک ہو گئے اور جو خدا کا مساوی ہو گا وہ نبی کا ظل کیوں ہو گا۔

## ماذا حق

## اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی

## نہجہ شیعہ

بیرے زمانہ میں ہوتا تو وہ کام جو میں کر سکتا ہوں وہ ہرگز نہ کر سکتا اور وہ نشان جمع کچھ سے ظاہر ہوئے ہیں وہ ہرگز نہ دیکھا سکتا حدیث حقیقۃ الوحی (۵) اُس نے میری تائید کیا ہے بڑے بڑے نشان ظاہر کئے جو تین لاکھ تک پہنچتے ہیں حدیث متبرعہ حقیقۃ الوحی اور رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے بقول مرزا صاحب تین ہزار معجزے ظاہر ہوئے۔ صحیفہ ص ۷۷ حاشیہ تحفہ گوڑ ویہ ص ۷۷ وحاشیہ حصہ سوم فیصلہ آسمانی ص ۵۵ از تحفہ گوڑ ویہ ص ۷۳ (۶) لیکن پھر بھی درنام و زنبیروں سے کچھ خصوصیت رکھتے ہیں۔ یعنی مہدی کا نام ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خاص ہے اور کچھ یعنی مؤید و مرجع القدس کا نام حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے کچھ خصوصیت رکھتا ہے اور نبیوں کی پیشین گوئیوں میں یہ بھی تھا کہ امام آخر الزما میں یہ دونوں ہیں اکٹھا ہو جائیں گی۔ ص ۷۷ البعین ص ۷۷ (۷) لہ خشف العثر المنیر و ازلے۔ خشف العثران المشرقان اتفق در جہانہ زما اسکے لئے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے۔ ذرا ترجمہ کا ادب قابل لحاظ ہے چنانکہ کلامہ ظاہر ہوا اور میرے لئے چاند اور سورج دونوں کا۔ اب کیا تو انکار کر لگا ص ۷۷ قصیدہ اعجازیہ (۸) اور ظاہر ہے کہ فتح مہین کا وقت ہمارے نبی کریم کے زمانہ میں گزر گیا اور دوسری



نہایت	اقوال قادیانی باختصار مع حوالہ قادیانی	ماذا حق	کیفیت قول بقول اعداء کلیہ یا بحوالہ خبریہ
نہایت	فتح باقی رہی کہ پہلے غلبہ سے بہت بڑی اور زیادہ طاہر ہے اور تفسیر تھا کہ اس کا وقت مسیح موعود کا وقت ہوا اور اسی کی طرف خدا تعالیٰ کے اس قول میں اشارہ ہو سچا جان الہی اس میں الخیر ص ۱۹۱ سیرۃ الابدال ۹۱ لولائک لصا خلقت الالف لک مہم استقام (۱۰) اتھا امر اک اند اس را دست شیتما ان تقول لہ کن فیہ کون۔	ص ۱۱۱	چونکہ کوئی نائب رب رسول کسی ادنیٰ نبی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا چہ جائے کہ ایک ادا الخرم رسول سے افضل ہو جائے تو اس میں صاف نبوت مستغنیہ ظنیہ وغیرہ بر ذنیہ کا دعویٰ ہے۔
نہایت	تتمہ خانہ نمبر ۱۲ پھر جب کہ خدا نے اور اس کے رسول نے اور تمام نبیوں نے آخر زمانہ کے مسیح کو اس کے کارناموں کی وجہ سے افضل قرار دیا ہے تو پھر شیطانی وسوسہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ کیوں تم مسیح بن مریم سے اپنے میں افضل قرار دیتے ہو ص ۱۵۵ حقیقتہ الوحی۔	ص ۱۱۱	اس سبب کیونکہ کاذب ہونا الہامین اللہ میں ہے چنانچہ ص ۱۱۱ میں اس کا نکاح ہوا اور اوستہ میں مرزا صاحب مرے اور وہ دونوں میاں بی بی ہونے کی حالت پر زندہ ہے اور کاذب ہونے کا نتیجہ وہ خود انجام آتھم ص ۱۱۱ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں یہی بار بار کہتا ہوں کہ نفس پیشین گوئی واما و احمد گیک کی تصدیق میرم ہے اس کی انتظاں کر کرو
نہایت	ص ۱۱۱ کے اشتہار میں لکھتے ہیں کہ ہر ایک مانع کے دور ہونے کے بعد انجام کام کر اس عاجز کے نکاح میں لائے گا۔ ازالۃ الالہام میں لکھا ہے کہ خدا تعالیٰ نے ظاہر فرمایا کہ احمد گیک کی دختر کلاں انجام کار تمہارے نکاح میں لائے گی اور آخر کار ایسا ہی ہو گا۔ شہادت القرآن ص ۱۱۱ میں لکھتے ہیں ان میں سے وہ پیشین گوئی جو سہ ماہیوں کی قوم سے تعلق رکھتی ہے بہت ہی عظیم الشان ہے۔ کیونکہ اس کے اجزاء یہ ہیں دلائل ص ۱۱۱	ص ۱۱۱	اس سبب کیونکہ کاذب ہونا الہامین اللہ میں ہے چنانچہ ص ۱۱۱ میں اس کا نکاح ہوا اور اوستہ میں مرزا صاحب مرے اور وہ دونوں میاں بی بی ہونے کی حالت پر زندہ ہے اور کاذب ہونے کا نتیجہ وہ خود انجام آتھم ص ۱۱۱ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں یہی بار بار کہتا ہوں کہ نفس پیشین گوئی واما و احمد گیک کی تصدیق میرم ہے اس کی انتظاں کر کرو

نہایت	اقوال قادیانی بالاختصاص حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ اہقر	کیفیت قول بقواعد کیریا بجا الہ حمزہ
	<p>احمد بیگ ہو شیا پر پوری تین سال کی میعاد کے اندر فوت ہو (۲۲) اور پھر داماد اس جو اس کی دختر کلاں کا شوہر ہے اڑھائی سال کے اندر فوت ہو (۲۳) اور پھر یہ کہ مرزا احمد بیگ تار فور شادی دختر کلاں فوت نہ ہو (۲۴) اور پھر یہ کہ وہ دختر بھی تانکلاچ اور تالیام بیوہ ہوئے اور نکلاچ بتائی کے فوت نہ ہو (۲۵) اور پھر یہ کہ مہاجر بھی ان تمام واقعات کے پورے ہوئے تک فوت نہ ہو (۲۶) اور پھر یہ کہ اس عاجز نے نکلاچ ہو جانے اور ظاہر ہے کہ یہ تمام واقعات انسان کے اختیار میں نہیں (۱۵)</p>		<p>اور اگر میں جھوٹا ہوں تو یہ شہینگوئی پوری نہیں ہوگی۔ اور میری موت آجانی ہوگی۔ اور احمد بیگ کے مرنے سے دوسرے نہ کیا جائے کیونکہ مرکب صادق و کاذب ہے اور یوں تو کبھی اتفاق کوئی شخص دس شہینگوئی کرنے تو کسی نہ کسی کا واقع ہو جانا اتفاق بات ہے دلیل صدق نہیں۔</p>
۱۶ و	<p>اعجاز احمدی میں شہینگوئی ہے کہ مولوی ثناء اللہ صاحب قادیان میں تمام شہینگوئیوں کی پڑتال کے لئے میرے پاس ہرگز نہ آئیں گے۔ اور مرزا صاحب نے میرے علی شاہ صاحب منظرہ کا اشتہار دیا اور مجھے بھی لکھ دیا کہ اگر میں میرا صاحب اور علماء کے مقابلہ پر لا ہو نہ جاؤں تو پھر میری مردود و چھوٹا ملعون ہوں۔</p>	فیصلہ آسمانی	مگر مولوی صاحب ۱۰ جنوری ۱۹۱۰ء کو قادیان پہنچے۔ اور مرزا صاحب نے بجز اظہار غیظ و غضب اور زبردستی کی باتوں کے اور کچھ نہیں کیا صلا و صلا۔ البہامات مرزا۔ اسی طرح میرا صاحب تاریخ مناظرہ سے ایک روز پہلے ۲۴ اگست ۱۹۱۰ء کو لاہور پہنچے اور ۲۹ ستمبر کو مرزا صاحب کے لئے مگر مرزا صاحب گھر سے نکلے رحاشیہ فیصلہ آسمانی
۱۷ و		حصہ دوم حصہ	
۱۸ و		دفعہ آسمانی	
		حصہ سوم حصہ	
		دفعہ ششمانیہ	
		۲۵ حصہ	





نمبر شمارہ	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی -	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ حسب ترتیب
	سیرۃ الابرار -		کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شرب معراج میں قلع و دیان کی وجہ میں تشریف لائے تھے جس کا نام و نشان بھی نہ تھا
۲۱	حبیب احمد بیگ کے مرنے کی پیشین گوئی میعاد کے اندر پوری نہ ہوئی تو مرزا کو اقرار کرنا پڑا کہ اس وعید کی میعاد میں مختلف ہو گیا (انجام آتھم ص ۱۲)	تذکرہ یونس ص ۱۱	صریح نصوص کے خلاف ہے -
۲۲	(۱) انت نبی وانا منک (حقیقتہ الوحی ص ۱۱) (۲) ظہورک ظہوری (حقیقتہ الوحی ص ۱۳) انت منی بمنزلہ توحیدی و تفریدی (حقیقتہ الوحی ص ۱۴) انت منی بمنزلہ ولدی (حقیقتہ الوحی ص ۱۵) (۵) میں نے اپنے شرف میں دیکھا کہ خود خدا ہوں اور یقین کیا کہ خود ہی ہوں (کتاب البریہ ص ۱)	محکمات ربانی ص ۶۹	خدا ہونا یا خدا کا بیٹا ہونا یا خدا کے ساتھ اتحاد و شریکاً و معللاً ہر شخص جانتا ہے کہ باطل ہے -
۲۳	تمہر خانہ ص ۱۱ و ص ۱۲ یا قاتی قمر الانبیا (حقیقتہ الوحی ص ۱۱) یا نبی اللہ کرنت لا عوفک (المنیۃ ص ۱۵) (۳) خدا نے مجھے اطلاع دی ہے کہ یہ تمام حدیثیں جو پیش کرتے ہیں تحریف معنوی اور لفظی سے آلودہ ہیں یا سرسے موضوع ہیں اور جو شخص جس حکم ہو کہ	محکمات ربانی	مشل خانہ ص ۱۲ و ص ۱۳ -



کیفیت قول بقواعد کلیہ یا مجملہ حسب ترتیب	ماخذ احقر	اقوال قادیانی بالاختصاص مع حوالہ کتاب قادیانی	ترتیب
		آیا ہے اُس کو اختیار ہے کہ حدیثوں کے ذخیرہ میں سے جس انباء کو خدا سے علم پا کر چاہے ہر ذکر سے فضیلت کو لے کر وہی صحت (مست) ہم اب تک سمجھتے ہیں کہ حکم اُس کو کہتے ہیں کہ اُس کا حکم قبول کیا جائے۔ اور اُس کا فیصلہ گو وہ ہر اہل حدیث کو موضوع لے نا ملے سمجھا جائے (راحمہما اللہ ص ۱۷۷)	
جس کو کوئی عند شرعی نہ ہو وہ بلا تاویل ایسا دعویٰ کرے اس کا جو شرعاً حکم ہے ظاہر ہے۔	قادیانی مبہلہ کی داستان ص ۷	میں نے اپنے ایک کشف میں دیکھا کہ میں خود خدا ہوں اور یقین کیا کہ وہی ہوں اس حالت میں میں یوں کہہ رہا تھا کہ ہم ایک نیا نظام اور نیا آسمان اور نئی زمین چاہتے ہیں۔ یوں کہ میں نے تو پہلے آسمان اور زمین کو خیالی صورت میں پیدا کیا جس میں کوئی ترتیب اور تفریق نہ تھی۔ کتاب الریہ ص ۷۷ (۱)	۲۴
خیاں راجحہ بیاں اور جواب الزامی میں بھی اس عنوان کا اختیار کرنا خلاف ایمان ہے۔ اس کا عنوان یہ ہے کہ اگر تمہارا قول مان لیا جائے تو یہ یہ امور لازم آویں گے۔ نعوذ باللہ منہ اھ خصوص جب کہ انجام آہم کے ماحشرہ ص ۷ میں یہ لکھتے ہیں کہ غیبی امور	تیسرا خواہی ص ۷ و اشتہا ص ۷ مستحق قادیان اور توہین انبیاء و ریشیان	(۱) آپ کے حضرت عیسیٰ کے ہاتھ میں سوائے مکر و فریب کے اور کچھ نہ تھا۔ (۲) یہ بھی یاد ہے کہ آپ کو یعنی حضرت عیسیٰ کو جھوٹ بولنے کی بھی عادت تھی۔ (۳) آپ کا حضرت مسیح کا (خاندان بھی نہایت پاک اور مہر ہے۔ تین دایاں اور تانیاں کی بنا کا اور بری توڑی یہ تھیں جو خود آپ کا وجود لکھ کر پیر ہوا۔	۲۵

کیفیت قول بقول اعلیٰ کبریا بحوالہ تفسیر

ماخذ احقر

اقوال قاریانی بالاختصار و معاد القاریانی کتاب

نہجہ

نے بہت سے آپ کے مجھے لکھے ہیں مگر قیامت یہ ہے کہ آپ سے کوئی مجزہ نہیں ہوا پھر صفحہ ۷ میں لکھتے ہیں کہ میں ہوں کہ اپنی معمولی تدبیر سے کسی شک و شبہ کو اچھا کیا ہو اور اسی صفحہ میں ہے کہ آپ کا تھ میں سوائے مکر و فریب کے الخ :- از اشتہار مسیح قادیان اور تو میں انبیاء ذی شان میں صحیح ہے کہ یہ الزام انہیں بلکہ اسی کو حق سمجھ کر لکھا ہے۔ نیز ذائقہ اللہ کی عبارت جو فائدہ (۶) میں ہے جس میں یہ قے نقل کر کے لکھا ہے کہ اسی وجہ سے خدا نے قرآن میں یہی کا نام حضور رکھا مگر مسیح کا یہ نام نہ رکھا کیونکہ اسے قے اس نام کے رکھنے سے مانع تھے لہذا اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ الزام نہیں کیونکہ بلکہ یوں پڑا قرآن حوالہ حجت نہیں بلکہ خود اپنی تحقیق ہے۔ قرآن سوا بنیاد علم ہے

(۴) آپ کا حضرت عیسیٰ کا کج رویوں (کسیوں) سے مناسبت اور صحبت بھی ایسا جوہ سے ہو کہ جدی مناسبت درمیان میں ہے ورنہ کوئی پیر گارا انسان ایک جوان کج روی (کسی) کو ایسا موقع نہیں دے سکتا کہ وہ اس کے سر پر لپے نا پاک ہاتھ لگائے اور زنا کاری کا خطر اس کے سر پر لے اور لپے بالوں کو اس کے پیر دیں پرے۔ سمجھنے والے سمجھ لیں کہ ایسا انسان کس حیلن کا آدمی ہو سکتا ہے؟ نہیںہم انجام آدم (۵) یسوع یعنی حضرت عیسیٰ کے داد ادا صاحب داور نے تو سائے قبر سے کام لے۔ ایک بے گناہ کو اپنی ہمت رانی کے لئے فریب سے قتل کر دیا اور دارالحدیث بھی کج رویوں کی جو روک ٹوک لایا اور اس کو شراب پلائی اور اس کے زنا کیا۔ اور بہت سال زنا کاری میں ضائع کیا اتنی مہیا لہذا نہ سب۔

تہ الفہم المختصر الکاشف عن عقائد القاریانی حفظہ اللہ تعالیٰ جمیع المسلمین عن امثال ہذا الفلانی الشیطانی، وان استنقت الی البسط فی الاطلاع علیہا و علی جوہا فانظر ما فی الفصل الثانی۔

(نوٹ) الامداد جہادی الاولی و ثانیہ ۱۳۴۲ھ و ۱۳۴۳ھ و یکینا مزید معلومات کے لئے مفید ہے۔



## رسالہ الحکم الحنفی فی حرب الافغانی

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین صورت مسئلہ میں کہ ہمارے شہر کٹک میں ایک شخص اطراف بمبئی کا باشندہ قوم سے خوبہ سوداگر رہتا ہے اپنے آپ کو سرآغا خاں کا مرید اور پیر و ظاہر کرتا ہے۔ اتفاق سے اس کے ہاں ایک میت ہو گئی تاجر مذکور نے اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنا چاہا۔ اس پر یہاں کے مسلمانوں میں کچھ کشمکش پیدا ہو گئی ہے ایک فریق کی رائے ہے کہ اُس کو مسلمانوں کے قبرستان میں ہرگز دفن نہ کیا جائے کیونکہ سرآغا خاں دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ اور اپنی رائے کی تائید میں امور ذیل پیش کرتا ہے۔

۱۔ سرآغا خاں کی تصویر کی پرستش کرتا ہے ۲۔ ہندوؤں کے مشہور اوتار کرشن کی مورت اپنے عبادت خانہ میں رکھ چھوڑی ہے ۳۔ دیوالی جو ہندوؤں کا مشہور تیوہار ہے اس میں اپنے حساب کا بھی کھاتہ تبدیل کرتا ہے۔ علاوہ اس کے اور بھی بعض مراسم مشرکانہ ادا کرتا ہے۔ ۴۔ مثلاً اپنے کھاتہ کے ابتداء میں بجلے لسم اللہ الخ کے لفظ آوم لکھتا ہے۔ ۵۔ سرآغا خاں کے اندر خدائی حلول کا معتقد ہے۔ مسلمانوں کا وہ سرافرقی کہتا ہے کہ وہ کلمہ گو ہے اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہے۔ اُس کو کسی طرح کافر نہیں کہہ سکتے خود تاجر صاحب جو دریافت کیا گیا تو اُس نے بھی بیان کیا کہ میں مسلمان ہوں۔ کلمہ پڑھتا ہوں۔ عیدین کی نماز تم لوگوں کے ساتھ ملکر ادا کرتا ہوں۔ مسلمانوں کی ضروریات میں چندہ دیتا ہوں۔ فرق صرف یہ ہے کہ میں سرآغا خاں کو اپنا رہنما اور مرشد سمجھتا ہوں جیسے عام طور پر مسلمان کسی نہ کسی پیر کے مرید ہو کر رہتے ہیں فریق اول۔ اس تمام بیان کو تاجر مذکور کی ضرورت اور مصلحت وقت پر محمول کرتا ہے۔ اب حضور سے چند امور دریافت طلب ہیں۔

(سوال اول)۔ سرآغا خانیوں کے متعلق حضور کی کیا تحقیق ہے ان کو شرعاً مسلمان کہیں یا کافر۔  
(سوال دوم)۔ اگر کافر ہیں تو تاجر مذکور کا اپنی صفائی میں یہ پیش کرنا کہ میں مسلمان ہوں کلمہ گو ہوں وغیرہ وغیرہ اس بیان سے اُس کو مسلمان سمجھا جائیگا یا نہیں۔

(سوال سوم)۔ اگر نہیں تو ایک مدعی اسلام کی تکفیر کیسے ہو سکتی ہے۔ کافر اور مسلمان ہونے کا آخر معیار کیا ہے۔  
(سوال چہارم)۔ بعض ہی خواہاں قوم کا خیال ہے کہ تاجر مذکور شرعی نقطہ نگاہ اسلام سے خارج ہوا لیکن

اس وقت ہم مسلمانوں کو اتحاد قومی اور ترقی کی ضرورت ہے۔ لہذا ایسے جھگڑے بکھیر دوں کو نکالنا مناسب نہیں یہ وقت نازک ہے۔ سب مدعیان اسلام کو مسلمان کہنا اور سمجھنا چاہئے ان کو اسلام سے خارج کر کے اپنی تعداد اور مردم شماری کو گھٹانا نہیں چاہئے۔ یہی خواہان قوم اور سہروردان اسلام کا یہ خیال شرعاً کفر و قعت رکھتا ہے (سوال پنجم) سرآغا خانیوں کے معتقدات کا خواہ اسلام روادار ہو یا نہ ہو مسروست یہ امر حل طلب ہے کہ خصوصیت کے ساتھ تاجر موصوف کا بیان اور دعویٰ اسلام کو ملحوظ رکھتے ہوئے اُس کو کافر کہیں گے یا مسلمان سمجھیں گے۔ اور اُن کو مسلمانوں کے قبرستان میں جگہ دی جائے کیا معاملہ کرنا چاہئے۔

(سوال ششم) جو نام نہاد مولوی تاجر مذکور کے میت کی نماز جنازہ پڑھتے اور اس کو مسلمان کہتے اور کھلواتے ہیں اور اس میں کوشش کرتے ہیں اُن کا کیا حکم ہے۔  
(نوٹ) اسی اثنا میں گجراتی زبان میں ایک استفتاء دستیاب ہو گیا جس میں اُن کے عقائد اور طریقہ نماز کا تذکرہ موجود ہے۔ مزید بصیرت کے لئے منسلک لفاظہ پڑا ہے۔

## طریقہ نماز یا اصول دعا تعلیم کردہ آغا خان

نماز پڑھو۔ نماز پڑھو۔ نماز پڑھو۔ خدا تم کو برکت دے۔ خدا کا نام لو۔ خداوند شاہ علی تم کو ایمان اور اخلاق دے۔ یا شاہ میری شام کی نماز اور دعا قبول کر۔ جو حق تم کو ملا میں اس کا واسطہ دیتا ہوں اے ہمارے آقا آغا سلطان محمد شاہ اس کے بعد سجدہ کرو۔ اور اگر رات کی نماز ہو تو اس طرح کہو۔ میری شام کی اور رات کی دعائیں۔ اگر صبح کی نماز ہو تو اس طرح کہو میری شام کی۔ رات کی اور صبح کی دعائیں۔ اس کے بعد سجدہ کرو۔ اور تسبیح پڑھو۔ اور حسب ذیل طریقہ پر دعا اور دود پڑھو۔

صبح۔ میں اپنے گناہوں پر پختا پتا ہوں۔ دو مرتبہ۔ میں سر سے پاؤں تک تیرا قصور وار اور گنہگار ہوں اے غفور رحیم شاہ میرا گناہ معاف کر۔ پیر تیری ہی عبادت کرتے ہیں۔ بندہ دعا مانگتا ہے اے سچے شاہ تو منظور رکھنے والا ہے۔ میں شاہ کے اس فرمان کو سر اور آنکھوں پر رکھتا ہوں جو پیر کے ذریعہ مجھ کو ملا ہے یہ کہہ کر تسبیح زمین پر رکھ دو۔ اور نیچے بتایا ہو اور کرو۔

شہد۔ سبحان اللہ۔ الحمد للہ۔ لا الہ الا اللہ۔ اللہ اکبر۔ لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم۔ الرحمن ذی الجلال والاکرام۔ ان تمام صفتوں سے بنا ہوا قدوس۔ سب پر طاقتور خدا۔ امیر ان کے ضلع چال دیامین نسلان



جسم بیکر شراب کی پیٹھی سے نکلا۔ اُنہتر خدا ہو جانے کے بعد ستر ہویں اوتار کے لطف سے۔ اڑتالیسواں امام۔ دسواں بے عیب اوتار ہمارا خداوند آغا سلطان محمد شاہ داتا۔ اس کے بعد سجدہ کرو۔ حق شاہ اچھا۔ دنیا اور زمین کا شاہ خلیفہ اور، اور گدی کے جانشینوں کے نام کا وظیفہ کرو۔ دنیا اور زمین کے اچھوں کا نام یہ ہے۔ شاہ کے خلیفہ ابو طالب ولی کا نام حسب ذیل۔

۱۔ ہمارا سچا خداوند شاہ علی ۱۔ ہمارا سچا خداوند شاہ حسین ۲۔ ہمارا سچا خداوند شاہ زین العابدین۔ ۳۔ ہمارا سچا خداوند شاہ محمد باقر ۴۔ ہمارا سچا خداوند شاہ جعفر صادق ۵۔ ہمارا سچا خداوند شاہ اسماعیل ۶۔ ہمارا سچا خداوند شاہ محمد الی اسماعیل ۷۔ ہمارا سچا خداوند شاہ رفیع احمد۔ ہذا الی ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔

اور اس وقت کی امامت کا مالک خداوند زماں۔ امام شیخ المشائخ۔ امامت کی طاقت رکھنے والا مانو۔ آغا سلطان محمد شاہ داتا۔ بیشمار کروڑوں آدمیوں کا دستگیر۔ اس وقت کی امامت کا مالک۔ اے شاہ جو حق تم کو ملا ہے۔ بطفیل اس کے اپنے حضور میں میری دعا منظور کر لے ہمارے خداوند آغا سلطان محمد شاہ۔ منقول از رسالہ تقویۃ الایمان بزبان گجراتی۔

(الجواب) اول چند مقدمات مہد کرتا ہوں الف قال اللہ تعالیٰ۔ لقد کفر الذین قالوا ان اللہ هو المسیح بن مریم (ب) قال اللہ تعالیٰ ما جعل اللہ من بحیرۃ ولا سائبۃ ولا وصیلۃ ولا حام ولکن الذین کفروا یفتنون علی اللہ الذباب (ج) قال اللہ تعالیٰ ولا ترون الی الذین ظلموا فتمسکوا بالنار (د) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی صلوٰتہ واستقبل قبلتہ اکل ذبیبہ من اکل المسلم رواہ البخاری (هـ) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایۃ المنافق ثلاث رواہ الشیخان۔ زاد مسلم وان صام وصلى ورحم انہ مسلم (و) عن حذیفۃ قال انہ التفاق کان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاما الیوم فانما هو الکفر والایمان رواہ البخاری (ز) فی اللغات فی شرح الحدیث ای حکمہ بعدم التعرض لبقولہ والستر علیہم کان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لمصالح کان مقتصرۃ علی ذلک الزمان اما الیوم فلم یبق تلک المصالح فحن ان علمنا انہ کافر سراً قتلناہ حتی یومن اھ (ح) فی رد المحتار احکام المرتد تحت قول رد المحتار لان التلغظ بها صار علامۃ علی الاسلام مانصبہ افاد بقولہ صار الی ان ما کان فی زمنہ لامام محمد تغیر لافہم فی زمنہ ما کانوا یمتنعون عن النطق بها فلم تکن علامۃ الاسلام فلذا

اشروطا معها التبری لہذا فی زمقاری لہذا یہ فقد صارت علاقة الاسلام لانی بھا الا المسلم الخ (ط)  
 فی اللان المختار احکام غسل میت محل فہم کد فہم جہل من سلم الخ (ی) فی مختصر المطاف بحث الاسناد ما  
 وقولنا فی التعریف بتاول یخرج نحو ما مر من قول الجاہل بنت الربیع البقل اثباتا لانی الباقی من الربیع الخ وفيہ  
 بحث وجوب القرینۃ للاسناد المجازی مانصہ وصدورہ عطف علی استحالة ای وکصدورہ عن  
 الموحد فی مثل اشباب الصغیر الخ۔ آیات وروایات وعبارات بالاسانید مستفاد ہوئے۔  
 اول۔ طول کا قائل ہونا کفر ہے (آیت الف) ثانی جو رسوم اور عادات کفار کے ساتھ ایسی خصوصیت  
 رکھتے ہوں کہ بنزلہ ان کے شعار کے ہو گئے ہوں اگر عرفادہ شعار مذہبی سمجھے جاتے ہوں وہ بھی کفر میں۔  
 (آیت ب) اسی اصل پر فقہاء نے شد زتا کو کفر فرمایا ہے۔ ورنہ تشبہ بالکفار میں جو مستلزم ركون الى الکفار  
 ہونیکے سبب معصیت حرام ہے (آیت ج) جس طرح عادات مخصوصہ بالمسلمین دلیل اسلام ہیں۔  
 (روایت د) بشرطیکہ کوئی یقینی دلیل کفر کی نہ ہو۔ ورنہ کفر ہی کا حکم کیا جائیگا لقولہ تعالیٰ ان الذین یکفرون  
 باللہ ورسلہ ویریدون ان یفرقوا بین اللہ ورسلہ وبقیون ذنوب من یبغضون کفر بعض ویریدون ان یتخذوا  
 بین ذلک سبیلا۔ اولئک ہم الکفرون حقا۔ اور اسلام کی وجہ واحد کو کفر کی وجہ متعددہ پر ترجیح اسی وقت  
 ہے جبکہ وہ وجہ کفر محتمل ہوں تبیین نہ ہوں (ثالث) موجبات کفر کے ہوتے ہوئے محض دعویٰ اسلام و صلوة  
 وصیام واستقبال بیت الحرام ترتیب احکام اسلام کے لئے کافی نہیں۔ جب تک ان موجبات سے تائب نہ ہو  
 جائے۔ (روایت ہ) (رابع) باوجود ثبوت کفر کے اسلام ظاہر کر نیوالوں کیساتھ بنا بر مصالح اسلامیہ مسلمانوں  
 کا سا برتاؤ کرنا گویا بعض اوقات ان کے کفر کا بھی ظہور ہو جاتا تھا کما نقل عنہم وطمعوا من کما امن السفهاء  
 ونحو مخصوص تھا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک کے ساتھ۔ اب وہ حکم باقی نہیں رہا۔ (روایت  
 و عبارات نر) بلکہ بعض احکام کے اعتبار سے خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اخیر عہد میں معاملہ بالمسلمین میں  
 تغیر ہو گیا تھا چنانچہ آیت ولا تصل علی احد منہم مات ابدالا تقم علی قبرہ میں مصرح ہے والنھی عن المزیارۃ  
 یستلزم النھی عن الدفن فی مقابر المسلمین لان الدفن یستلزم المزیارۃ عادة۔ البتہ تعرض بالقفل والنہب  
 کی ممانعت باقی رہ گئی تھی۔ خاص اس جو کافر اصول اسلامیہ کا بھی مقرر ہو اس کے حکم بالاسلام کیلئے محض  
 لفظ بکلتی الشہادہ کافی نہیں جب تک اپنی کفریات سے تبری کا اعلان نہ کرے۔ (عبارت ح) سادس کافر  
 کا مقابر مسلمین میں دفن کرنا جائز نہیں (عبارت ط) سابع جس شخص کا کفر ثابت ہو جائے اس کے اقوال و



انسان تحملہ الکفر والا سلام میں تاویل کرنی ہے اس کا کفر مانع ہوگا (عبارت سی) اب مقدمات کے بعد سب سوالات کا جواب ظاہر ہے مگر تبرعاً جدا جدا بھی عرض کرتا ہوں۔ سوال میں دو قسم کے امور مذکور ہیں۔ ایک قسم وہ جو یقیناً موجب کفر ہیں جیسے تصویر کی پرستش کرنا یا کرشن کی تصویر عبادت خانہ میں رکھنا جو شعار کفار کا ہے۔ یا بجائے بسم اللہ کے لفظ اوم لکھنا کہ یہ بھی اُن کا شعار ہے۔ یا حلول کا قائل ہونا جو سوال کی تمہید اور ترکیب نماز کے آغاز میں مذکور ہے۔ اور دوسری قسم وہ جو صرف محتمل کفر ہیں جیسے دیوالی سے بھی کھاتم کا حساب شروع کرنا یا مقتداؤں کو لفظ خداوند سے خطاب کرنا یا اُن سے دعائیں مانگنا۔ بس قسم اول پر تو حکم بالکفر ظاہر ہے (للامر الاول والثانی اور قسم ثانی کا صدور اگر مسلمان سے ہوتا تو اس میں تاویل کر کے مباح یا معصیت پر محمول کیا جاتا مگر جب اس کا صدور کافر سے ہے تو تاویل کی ضرورت نہیں (للامر السابع) اور ان کفریات کے ہوتے ہوئے کہ ایسے شخص کو دعویٰ اسلام کافی ہے نہ اس کا نمازی اور روزہ دار ہونا کافی ہے نہ اُس پر نماز جنازہ جائز ہے نہ مقابر مسلمین میں دفن کرنا جائز ہے (للامر الثالث والسادس) اور نہ صلیت کے سبب کافر کو مسلمان کہنا یا اسکے ساتھ مسلمانوں کا سامعہ کرنا جائز ہے (للامر الرابع والخامس) البتہ بلا ضرورت کسی سے لڑائی جھگڑا کرنا بھی نہ چاہئے۔ اور ایسے مصلح کی بنا پر ایسی رعایت کرنا اُن مصلح سے زیادہ مفاسد کا موجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ مصلح تو محض دنیوی ہیں۔ اور مفاسد دینیہ۔ اُن مفاسد کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ان کفریات کے ہوتے ہوئے کسی کو مسلمان کہا جائے گا تو ناواقف مسلمانوں کی نظر میں ان کفریات کا قبح خفیف ہو جائے گا اور وہ آسانی سے ایسے گمراہوں کے شرکار ہو سکیں گے تو کافروں کو اسلام میں داخل کہنے کا انجام یہ ہوگا کہ بہت سی مسلمان اسلام سے خارج ہو جائیں گے کیا کوئی مصلحت اس مفاسد کی مقاومت کر سکے گی ایسے ہی مصلح و مضار کے اجتماع کا یہ فیصلہ فرمایا گیا ہے۔ قال تعالیٰ قل یتھما اثمہ کبیر و منافع للناس و اثمھما اکبر من نفعھما۔ قال تعالیٰ یدعو لمن ضرہ اقرب من نفعہ۔ واللہ اعلم۔

تمت رسالۃ الحکم الحقانی۔ ذی الحجہ ۱۳۵۱ھ

## رسالۃ الشق الجیب عن حق الغیب

سوال۔ حضرت دام برکاتہم آمین۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ اس پرچہ میں جو عبارات درج ہیں اس سے بھی بدعتی نے حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم کا علم محیط ثابت کیا ہے۔

(۱) لقد تركنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يحرك طائر جناحيه الا ذكر لنا منه علما هذا تمثيل لبيان كل شئ مفصلا تامة واجمالا اخرى.

طبرانی میں لکھا ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان اللہ برفعہ الی النبیانا فانما انظر الیہما والی ما ہو کما ان فیہما الخیوم القیمة کما انما انظر الی کفی ہذہ ان اللہ قد رفعہ اى اظہر وکشف الی النبیان بحیث احطت بجمعہما یہ سب عبارتیں زر قافی شرح مواہب جلد سابع مسئلہ غیب ماوراء القرآن میں مذکور ہیں۔

(۲) کتاب الابریز ص ۲۹ مطبوعہ مصر وعندنا علم صلی اللہ علیہ وسلم من العرش الی الفرش ویطلم علی جمیع ما فیہ ما فوقہ احد۔

(۳) ملا علی قاری حنفی کی شرح قصیدہ بردہ قلمی میں ہے تحت شعر ۵ ومن علومک علم اللوح والقلم وکون علومک من علومہ صلی اللہ علیہ وسلم ان علومہ تنوع الی کلیات والجزئیات وحقائق ومعارف وعوارف متعلق بالذات والصفات وعلمہما یکون مخفوا من بحور علومہ وحرفا من سطور علمہ اور حالانکہ لوح محفوظ میں کل کائنات ذرہ ذرہ کا علم مذکور ہے۔

(۴) اور کیا آدم علیہ الصلوۃ والسلام کو کل کائنات عالم ماضویہ واستقبالیہ کلیات وجزئیات کا علم تھا جو کہ بظاہر و علم ادم الاسماء کہ اسے استغراق تام حقیقی مفہوم ہوتا ہے۔

(۵) قال فی کتاب الابریز ثم الارواح مختلفہ فی هذا التمزیز علی قدر الاطلاع فمن الارواح من هو اقوی فی الاطلاع ومنها من هو ضعیف واقوی الارواح فی ذلك روحہ صلی اللہ علیہ وسلم فانما المرء یجب عنہ ما شئ من العالم فہی مطلعة علی عرشہ وعلوہ وسفلہ ودینارہ واخرتہ ونارہ وجنتہ لان جمیع ذلك خلق لاجلہ صلی اللہ علیہ وسلم فتمیزہ علیہ السلام خارق بحدۃ العوالم باسرها فعدۃ تمیز فی جوامع السموات من این خلقت ومتی خلقت ولم خلقت والی این تصیر فی جرم کل سماء وکذا ما بقی من العوالم ولیس فی هذا مزاحمة للعلم القدیم الا فی الذی لا نہایہ لمعلوۃ وذلک لان علو العلم القدیم لم ینفصل فی هذا العالم فان اسرار الربوبیۃ واوصاف اللوہیۃ الی لا نہایہ لہا لیس من هذا العالم فی شئ ثم الروح اذا حبت الذات امدتہا بهذا التمزیز فلذلک كانت ذاتہ الطاہرۃ صلی اللہ علیہ وسلم تمیز ذلک التمزیز السابق وتخرق بہ العوالم کلھا فنبحان من شرفہا وکرمہا واقدارہا علی ذلک۔



۶۱) قال فی موضع اخرنا قلا عن شیخ عبدالعزیز قدس سرہ ولقد رأیت ولایا بلغ مقام اعظما وهو  
 انہ یشاہدا المخلوقات الناطقة والصامتة والوحوش والحشرات والسموات ونجومها والارضین  
 وما فیہا وکرة العالم تستمد منه ویسمع اصواتها وکلامها فی لحظة واحدة ویمد کل واحد بما یمتلجہ و  
 یعطیہ ویصلح من غیر ان یشغل هذا من هذا بل اعلى العالم واسفله بمنزلة من هو فی حیز واحد  
 عنده ثم یرحم هذا لولی فینظر فیرى مددہ من غیرہ وهو النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویرى مدد  
 النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الحق سبحانه فیرى کل منہ تعالیٰ۔

(۷۴) فی موضع اخر و اعظم الارواح علما و اقواها نظار روح علیہ الصلوٰۃ والسلام لانہا یعسوب الارواح  
 فہی مطلعة علی جمیع ما فی العوالم کما سبق دفعة واحدة من غیر ترتیب ولا تدریج ثم لما وقع الاحتكاك  
 بینہا و بین ذاتہ الطاهرة صلی اللہ علیہ وسلم امدتھا بعدم الغفلة حتی صارت الذات مطلعة علی جمیع  
 ما فی العالم مع عدم طوق الغفلة لهذا لکن الاطلاع لیس مثل الاطلاع فان اطلاع الروح دفعة واحدة  
 من غیر ترتیب و اطلاع الذات علی سبیل التدریج والترتیب بمحض انہا ما من شئی تتوجہ الیہ فی العالم  
 الا لتعلمہ لکن علمہ لا یحصل الا بالتوجہ فاذا توجهت الی شئی اخر علمتہ وهكذا حتی تأتی علم ما فی العالم  
 فلہا التسلسل فی العلم علی ما فی العالم و لکن یتوجہ بعد توجہ ولا تطبق الذات ما تطبق الروح من حصول  
 ذلک دفعة واحدة و کذا یختلفان فی عدم الغفلة فان فی الروح علی نحو ما سبق تفسیرہ و اما فی الذات <sup>لنسبہ</sup> فہی  
 الی توجہہا بمعنی انہا اذا توجهت الی شئی لا یفوتھا ولا یلحقھا فی توجہہا الیہ سہو ولا غفلة ولا نسیان و اما اذا  
 لم تتوجہ الیہ فالتفقد تفعل عند و یقع لها فیه السہو والنسیان ولهذا قال صلی اللہ علیہ وسلم کما فی  
 صحیح البخاری انما انابشر انسی کما تنسون فاذا نسیت تذکرونی قال ذلک صلی اللہ علیہ وسلم حیث  
 وقع السہو ولم ینبوء۔

## الجواب

اصول موضوعہ اعتقاد قطعیہ کیلئے ضرورت ہو دلیل قطعی کی جو ثبوتاً بھی قطعی ہو اور دلالت بھی قطعی ہو۔  
 ۱۔ اعتقاد ظنیہ کیلئے دلیل ظنی کافی ہے بشرطیکہ اپنے مافوق کیساتھ معارض نہ ہو ورنہ دلیل مافوق مانع ہوگی اور  
 یہ دلیل متروک ہوگی اور اگر مائل کیساتھ معارض ہوگی تو دلائل مابعد کی طرف رجوع کرنیگی۔ اگر دلائل مابعد بھی  
 معارض ہوں گے دونوں شکوں کے قائل ہونے کی گنجائش ہوگی۔ ۲۔ اعتقاد قطعیہ میں تو کسی غیر مضموم کا

کلام حجت نہ ہوگا اور عقائد ظنیہ میں غیر مجتہد کا کلام حجت نہ ہوگا بلکہ خلاف دلیل ہونے کی صورت میں وہ غیر مجتہد اگر مقبول ہے تو اس کے کلام میں تاویل کی جائے گی ورنہ رد کر دیا جائے گا ان مقدمات کے بعد عرض ہے کہ علم غیب بلا واسطہ کا یا علم غیب غیر متناہی کا کو بواسطہ ہو خواص یا ربی تعالیٰ سے ہونا عقیدہ قطعیہ اور خصوصاً قطعیہ سے ثابت ہے غیر باری تعالیٰ کیلئے اس کا قائل ہونا کفر و شرک ہے اور کوئی مسلم اس کا قائل نہیں اور علم غیب متناہی اور بواسطہ ممکن کیلئے ممکن الثبوت اور ثابت بھی ہے پھر اس میں مطلق کا درجہ تو ہر ذی شعور کیلئے مشاہدہ سے ثابت ہے اور اس میں بھی کسی کو کلام نہیں اور اس میں خاص مقدار کے درجہ کا ثبوت محتاج نقل ہے پھر وہ نقل اگر قطعی ہے تو اس کا ثبوت قطعی ہے اور اگر ظنی ہے تو اس کا ثبوت ظنی ہے اس ہی تفصیل کیساتھ جو مقدمہ ۲ میں مذکور ہوئی ہے اب عبارات منقولہ سوال میں نظر کرنا چاہئے۔ اور میرے پاس اس وقت کتابیں نہیں ورنہ اس سے زیادہ لکھنے کا بھی احتمال تھا۔

عبارت اولیٰ۔ اس کا حصہ اولیٰ معلوم نہیں کس کا قول ہے اور بدون تعیین قابل حجت نہیں۔ مقدمہ ۱ دوسرا حصہ طبرانی کی روایت ہے اس سے صرف علم متناہی محدود ولی یوم القیمہ ثابت ہوتا ہے سب سے پہلے اس کے رجال کی تحقیق کی ضرورت ہے بدون اس کے اس سے احتجاج ہی نہیں ہو سکتا اور اگر فرضاً سب کا عادل ثقہ ہونا بھی ثابت ہو جائے تو خبر واحد ہے جو ثبوتاً ظنی ہے پھر معارض ہے اپنے سے مافوق دلائل سے خود قرآن مجید میں ہے ما علمنا ما لشعر الا یہ حالانکہ صنعت شعر بھی مافی الدنیا میں داخل ہے۔ نیز قرآن مجید میں ہے۔ ومن اهل المدينة مردوا علی النفاق لا تعلمہ نحن نعلمہ اس میں اقرب الاشیاء الحیہ یعنی بعض منافقین کا آپ کو علم نہ ہونا منصوص ہے اور چونکہ یہ آیت غزوہ تبوک کے قصہ میں نازل ہوئی ہے جو آپ کی آخر عمر میں واقع ہوا ہے اسلئے اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آخر عمر تک بعض اشیا آپ کے مخفی رکھی گئیں اور احادیث صحیحہ میں آپ کا تحقیق واقعات کے لئے قاصدوں کو بھیجا بہت امور میں مشورہ اور رائے مناسب دریافت کرنا معنی متواتر ہے اور تاریخ معلوم نہیں اس لئے تعارض کا حکم کیا جائے یگانہ حدیث انک لا تدعی ما احد ثوابہ۔ تنفی ہے اس میں کہ آخر عمر تک بھی بہت سے واقعات ایسے مخفی رہے پس عدم علم کی تاریخ کے تقدیم کا احتمال بھی نہ رہا۔ پس لامحالہ روایت طبرانی اگر صحیح ہے تو ماول اور خاص ہوگی ان علوم کے ساتھ جن کو منصب نبوت سے تعلق ہے اور اس کا کوئی منکر نہیں اور صحیح السند نہیں تو پھر نہ حجت ہے نہ جواب کی حاجت ہے۔

عبارت ثانیہ۔ کتاب الابریز کی سواصل تو وہ غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام ہے جو حجت نہیں ثانیاً اس سے بھی



علم تنہا ہی ثابت ہوتا ہے اگر اس کو عام کہا جائے تو اُن دلائل اقویٰ سے معارض ہے جن کا ذکر عبارت اولیٰ کی تحقیق میں ہو چکا ہے من قولہ خود قرآن مجید الی قولہ معنی متواتر ہے اور اگر عام نہ کہا جائے بلکہ علم نبوت کیساتھ خاص کہا جائے تو پھر خصم کے دعوے سے اس کو سہی نہ ہوگا۔

عبارت ثالثہ۔ ملا علی قاریؒ کا قول اول تو غیر معصوم غیر مجتہد کا قول ہے۔ پھر اس سے بھی علم تنہا ہی ثابت ہوتا ہے۔ پھر اگر عام کہا جائے تو وہی تعارض جو عنقریب مذکور ہوا اور اگر خاص کہا جائے تو پھر کچھ مضمر نہیں اور متعلق بالذات کی قید اس تخصیص کی تائید کرتی ہے اور بعض الفاظ کی ترکیب غلط ہو نیسے معلوم ہوتا ہے۔ کہ عبارت ناتمام یا غلط نقل کی گئی ہے اور اس عبارت کے تحت میں سائل کا قول کہ لوح محفوظ میں کل کائنات ذرہ ذرہ کا علم مذکور ہے اھ۔ اس سے اگر علم غیر تنہا ہی مراد ہے تو اُس پر دلیل قائم کرے اور اگر تنہا ہی مراد ہے تو مضمر نہیں۔ مکمل۔ نیز ملا علی قاریؒ کے قول کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ حضور کے اصل علوم کا تعلق ان کلیات و جزئیات حقائق و معارف سے ہے جو ذات و صفات سے متعلق ہیں اور لوح و قلم کے علوم کائنات عالم سے متعلق ہیں اور شرف علم کا شرف معلوم سے ہوتا ہے پس اس شرف کے تفاوت سے دونوں علموں میں وہ نسبت ہے جیسی نہر اور بحر میں اور حرف اور سطر میں گو دونوں علم ایک جنس سے نہ ہوں جیسے نہر کا پانی اور بحر کا پانی ایک جنس سے نہیں ہوتے پس اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کا لوح و قلم کے علوم پر مشتمل ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔

عبارت رابعہ۔ بالکل ناتمام ہے معلوم نہیں اُس سے کیا مقصود ہے آیا محض استفسار ہے یا استدلال اپنے مدعا پر، اگر محض استفسار ہے تو جواب یہ ہے کہ استغراق حقیقی کی کوئی دلیل نہیں بلکہ احتمال ہے کہ خاص وہی اسماء مراد ہوں جن کا تعلق شان خلافت آدمیہ سے تھا اور اگر استدلال مقصود ہے تو اُس کی تقریر موجود تو ہے نہیں لیکن شاید یہ تقریر ہو کہ جیسا آدم علیہ السلام کا علم محیط تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بدرجہ اولیٰ محیط ہوگا تو جواب یہ ہے کہ اول تو استغراق حقیقی ہی ثابت نہیں کما ذکر لافنا اور پھر اگر مان بھی لیا جائے تو صرف اسماء کا ہو گا نہ جمیع کائنات کا اور پھر وہ بھی تنہا ہی اس لئے لاتنا ہی کہ اسماء کی بھی محال ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کا محیط ہونا اس سے کیسے ثابت ہوا۔

عبارت خامسہ۔ اول تو غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام پھر کوئی دلیل قویٰ وارد نہیں کی نہ نقلی جیسا ظاہر ہے اور نہ عقلی کیونکہ جو مذکور ہے من قولہ ان جمیع ذلك مستلزم مدعا کو نہیں کیونکہ کسی کیلئے کسی چیز کا پس انداز

مستلزم اُس کے علم کو نہیں چنانچہ ارشاد ہے ھو الذی خلقکم مانی الارض جمیعاً اور یقیناً ہم کو جمع مانی الارض کا علم نہیں پس ماؤل ہوگا کہ غلبہ محبت و عشق سے یہ مبالغہ آمیز کلام صادر ہو گیا۔

عبارت سادہ۔ اگر اس کو ظاہر پر رکھا جائے تو اس ولی کے علم کا بھی محیط ماننا لازم آتا ہے اور اگر اس محیط نہیں کہ نبی سے مستند ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی علم محیط نہ ہوگا کہ حق تعالیٰ سے مستند ہیں۔

عبارت سابعہ۔ اول تو اپنے اغلاق سے کسی مدعا میں نص نہیں پھر وہی جواب اس کا بھی ہے کہ غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام۔ پھر بے دلیل پس وہی تاویل ہوگی۔ صدور عن غلبۃ المحبة والعشق خلا حجة فیہ لا سیما بمقابلۃ ما ھو اقوی عنہ۔ ۴ ربیع الثانی ۱۳۵۲ھ۔ تمام شمل رسالہ شق الجیب عن حق الغیب

## ضمیمہ سالہ شق الجیب مشتمل بریکے سوال و جواب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ خاکسار حضرت شیخ الہند قدس سرہ کا ظاہری اور روحانی فیض یافتہ ہے۔

اور شائع دیوبند کے قوس اور ان کے مسلک کو نجات یقین کرتا ہے اور یہی حال ان تمام حضرات کا ہے جو مجلس تشار العلماء پنجاب سے وابستہ ہیں۔ یہاں لاہور میں ایک صاحب ہیں جنہوں نے عوام میں اپنے آپ کو

دیوبندی مشرب شہور کر رکھا ہے جو حقیقت حال کے سرسبز خلاف ہے ان بزرگوار کا وتیرہ ہے کہ ماہ بماء کوئی نہ کوئی رسالہ شائع کرتے رہتے ہیں۔ اس ماہ میں انھوں نے ایک کتاب بنام صد حدیث شائع کی جو اس سال

خدمت ہے یہ کتاب تمام تر خاتم اور حیثیت سے مولوی صاحب مذکور کے دوسرے رسائل کی طرح ناقابل حقا

ہے مگر اس کو کیا کیا جائے کہ آج پندرہ روز سے اس کتاب کی ایک عبارت کی وجہ سے تمام لاہور فتنہ و فساد کا

مرکز بنا ہوا ہے مشائخ دیوبند کو عموماً اور ذات گرامی کو خصوصاً بریلویوں کی طرف سے نشانہ طعن و تشنیع بنایا

جا رہا ہے عام جلسوں میں کہا جاتا ہے کہ عبارت معلوم تمام دیوبندیوں کا مسلک ہے۔ ہمارے جگہ میں سن سن

کر ناسور ہو گئے ہیں سئلے قبلہ سے التجا ہے کہ اس عبارت کے متعلق اپنا مسلک واضح فرمائیں۔ عبارت حسب

ذیل ہے۔ عن ام العلاء الانصاریہ قالت قل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللہ لا ادری واللہ لا

ادری وانا رسول اللہ ما یفعل بی ولا یکن "تشریح" حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے وجود

اقدس سے علم غیب کی نفی فرماتے ہیں کہ جو آپ کے حق میں مقدر ہے یا دوسروں کے حق میں علم آہی ہیں

مضمحل ہے اس کا علم نہیں رکھتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ کو اپنی نجات کا بھی یقین نہیں کیونکہ دوسری



احادیث اس کے خلاف ہیں۔ ”گلدستہ صد احادیث نبوی ص ۳۷۲“ یہ عبارت ہماری جماعت کو تین طرح سے کھٹکی ہے (۱) کیا وجود اقدس سے مطلق علم غیب کی نفی مسلمانوں میں سے کسی کا مذہب ہے؟ حالانکہ واقعات سراسر اس کے خلاف ہیں۔ قرآن حکیم کتاب الفتن کتاب الملاحم۔ کتاب اشراط الساعة وغیرہ کے بالکل خلاف ہے (۲) مقدر اور نجات میں وجہ فرق معلوم نہیں کہ مقدر کا تو اصل علم نہیں اور نجات کا یقین ہے بظاہر یہ متعارض غلط بیانی اور جہالت ہے (۳) پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ دوسری روایات اس کے خلاف ہیں گویا عیساٰ ذی اللہ معاذ اللہ انبیاء علیہم السلام بے تکی باتیں بھی کہتے ہیں جہاں ایک نہ بنے دوسری بنائی جائے۔ حالانکہ مولوی صاحب کو اس حدیث کا کوئی صحیح محمل بیان کرنا چاہئے تھا جیسا شرف شفا وغیرہ میں مذکور ہے۔ قبلہ گاہ یہ ہے عبارت اور یہ ہیں شکوک غایت ادب التجار ہے کہ آپ اس عبارت کے متعلق اپنا مسلک بیان فرمائیں تاکہ ہم والستگان اپنا دامن پاک کر سکیں اور ہمارے لئے باعث اطمینان ہو۔

**الجواب۔** علم غیب المخلوق کے متعلق اثباتاً و نفیاً نصوص مختلف عنوانات سے وارد ہیں گو معنوں میں اختلاف نہیں۔ بعض نصوص مع ترجمہ بطور نمونہ کے ذکر کرتا ہوں۔ اور ترجمہ میں یہ مصلحت ہے کہ معنوں کا عدم اختلاف ظاہر ہو جائے۔

**اول۔** قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الانعام قل لا اقول لکم عندی خزائن اللہ ولا اعلم الغیب الاّٰیۃ یعنی آپ (ان لوگوں سے) کہہ دیجئے کہ (میں جو دعویٰ رسالت کا کرتا ہوں تو اُس کی ساتھ) نہ تو میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ میرے پاس (یعنی میری قدرت میں) خدا تعالیٰ کے (تمام مقدرات کے) خزانے ہیں (کہ جب مجھ سے کسی امر کی فرمائش کی جائے اُس کو اپنی قدرت سے ظاہر کر دوں) اور نہ میں (یہ کہتا ہوں کہ میں) تمام غیبوں کو (جو کہ معلومات آہیہ میں ہیں) جانتا ہوں (جیسا کبھی کبھی براہ عناد اقسام کی باتیں پوچھتے ہو کہ قیامت کی آگئیگی مثلاً) **ثانی۔** قال اللہ تعالیٰ ایضاً فی سورۃ الانعام وعندہ مفاتیح الغیب لا یعلمہا الاّٰہو۔ یعنی اللہ ہی کے پاس یعنی اُسی کی قدرت میں ہیں خزانے تمام مخفی اشیاء کے (ان میں سے جس چیز کو جس وقت اور جس قدر چاہیں ظہور میں لے آتے ہیں مطلب یہ کہ اور کسی کو اُن پر قدرت نہیں اور جس طرح قدرت تامہ اُن کے ساتھ خاص ہے اسی طرح علم تام بھی چنانچہ اُن (خزائن مخفیہ مقدرات) کو کوئی نہیں جانتا۔ بجز اللہ تعالیٰ کے۔

**ثالث۔** قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الاعراف یسئلونک عن الساعة ایا ن مرساھا۔ قل انما علمہا عند ربی لا یعلمہا وقتہا الاّٰہو الی قول۔ قل انما علمہا عند اللہ ولكن اکثر الناس لا یعلمون۔ یعنی یہ لوگ آپ سے قیامت کے متعلق سوال

کہتے ہیں کہ اُس کا وقوع کب ہوگا آپ فرمادیجئے کہ اُس کا یہ علم (کہ کب واقع ہوگی) صرف میرے رب ہی کے پاس ہے (دوسرے کسی کو اس کی اطلاع نہیں) اُس کے وقت پر اُس کو سوا اللہ کے کوئی اور ظاہر نہ کرے گا اور وہ ظاہر کرنا یہ ہوگا کہ اُس کو واقع کرے گا اُس وقت سب کو پوری خبر ہو جائے گی اُس کے قبل کسی کو بتلانے کے طور پر بھی اُس کو ظاہر نہ کیا جائے گا۔ آگے ارشاد ہے کہ آپ فرمادیجئے کہ اُس کا علم (مذکور) حق اللہ ہی کے پاس ہے لیکن اکثر لوگ اس بات کو نہیں جانتے (کہ بعض علوم حق تعالیٰ نے اپنی خزانہ علم میں کمون رکھے ہیں انبیاء علیہم السلام کو بھی تفصیلاً اطلاع نہیں دی) ف اس آیت سے اور حدیث ما المسؤل عنہا با علم من السائل (رواہ الشیخان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تعیین و بیل کیساتھ قیامت کی اطلاع آپؐ بھی مخفی تھی اور بعض روایات جو تعیین کے باب میں آئی ہیں کہ دنیا کی عمر سات ہزار سال کی ہو اور اُوہ قوت میں قرآن اور حدیثِ شریف کے برابر کیا فی نفسہ بھی صحیح السند نہیں دوسرے ماول ہو سکتی ہیں۔ ظن غالب کیساتھ راجح۔ وقال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الاحراف قل لا املك لنفسی نفعاً ولا ضرراً الا ما شاء اللہ ولو كنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر وما مسنی السوء یعنی آپؐ کہہ دیجئے کہ میں خود اپنی ذات خاص کے لئے (بھی) چاہے جاؤں دوسروں کے لئے کسی نفع (کے) حاصل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا اور نہ کسی ضرر کے دفع کرنے کا (اختیار رکھتا ہوں) مگر اتنا ہی کہ جتنا خدا تعالیٰ نے چاہا ہو (کہ مجھ کو اختیار دیدیں) اور اگر میں غیب کی باتیں (امور اختیار کی متعلق) جانتا ہوتا تو میں (اپنے لئے) بہت سے منافع حاصل کر لیا کرتا اور کوئی مضرت ہی مجھ پر واقع نہ ہوتی اور اب چونکہ علم غیب نہیں اس لئے بعض اوقات نافع و مضر کا علم نہیں ہوتا بلکہ گاہے بالعکس نافع کو مضر اور مضر کو نافع سمجھ لیا جاتا ہے۔ خامس قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ النمل قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ یعنی آپؐ کہہ دیجئے جتنی مخلوقات آسمان اور زمین (یعنی عالم) میں موجود ہیں (ان میں سے) کوئی بھی غیب کی بات نہیں جانتا بجز اللہ تعالیٰ کے (یعنی اللہ تعالیٰ) کو تو بے تملائے سب معلوم ہے اور کسی کو بے تملائے کچھ بھی معلوم نہیں۔ سا دس۔ قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الاحقاف قل ما كنت بدعاً من الرسل وما ادری ما لفعیل ولا یلم۔ یعنی آپؐ کہہ دیجئے کہ میں کوئی نوکھار رسول تو نہیں ہوں (کہ تمہارے لئے موجب تعجب ہو گو انوکھا ہونا بھی فی نفسہ منافی رسالت نہیں چنانچہ جو سب سے پہلے پیغمبر تھے باوجود انوکھے ہونیکے بھی پیغمبر تھے مگر انوکھا ہونا موجب تعجب ہو سکتا ہے گو وہ تعجب زائل کر دیا جائے۔ لیکن یہاں تو تعجب بھی نہ ہونا چاہئے کیونکہ مجھ سے پہلے بہت سے پیغمبر آچکے ہیں جن کی خبر تو اترے تم نے بھی سنی ہے) اور اسی طرح کسی



اور عجیب بات کا بھی میں دعویٰ نہیں کرتا جیسا مثلاً علم غیب چنانچہ میں خود کہتا ہوں کہ مجھ کو غیبات میں سے  
 بجز معلومات بطریق الوحی کے اور کسی بات کی خبر نہیں حتیٰ کہ میں نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا کیا جائے گا۔  
 اور نہ (یہ معلوم کہ تمہاری ساتھ کیا کیا جائے گا۔ بس جب اپنے اور تمہارے احوال آئندہ کے علم کا باوجود  
 شدت تلبس ان احوال کے میں مدعی نہیں ہوں تو اور غیبات بعیدہ کی نسبت تو میں کیا دعویٰ کرتا پس  
 اس باب میں بھی میں کسی امر عجیب کا مدعی نہیں ہوں) سلج قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الجن قل ان ادری اقرب  
 ما توعدون ام یجعل لہ ربی املا عا لم الغیب فلا یظہر علی غیبہ احل الا من ارضی من رسول فانہ یسلک  
 من بین ید یدہ ومن خلفہ صلا الایۃ یعنی آپ (ان سے) کہہ دیجئے کہ مجھ کو معلوم نہیں کہ جس چیز کا تم سو وعدہ  
 کیا جاتا ہے آیا وہ نزدیک آنے والی ہے یا میرے پروردگار نے اُس کے لئے کوئی مدت دراز (کنانی الخازن  
 والقربۃ علیہ کو نہ مقابلہ بقولہ قریب) مقرر کر رکھی ہے (لیکن ہر حال میں وہ آئے گی ضرور۔ رہا علم تعیین کا سو  
 وہ محض غیب ہے اور غیب کا جاننے والا وہی ہے سو جس غیب پر کسی کو مطلع کرنا مصلحت نہیں ہوتا وہ اپنے  
 (ایسے) غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا اور علم تعیین قیامت ایسا ہی ہے کہ اس پر کسی کو مطلع کرنے میں کوئی مصلحت  
 نہیں کیونکہ وہ علوم متعلقہ بالنبوۃ سے نہیں جن کو حصول قرب الہی میں خلل ہوتا ہے پس ایسے غیب پر کسی کو مطلع  
 نہیں کرتا ہاں مگر اپنے کسی برگزیدہ پیغمبر کو (اگر کسی ایسے علم پر مطلع کرنا چاہتا ہے جو کہ علم نبوت سے ہو خواہ مثبت  
 نبوت ہو جیسے پیشین گوئیاں خواہ فرع نبوت سے ہو جیسے علم احکام) تو اس طرح اطلاع دیتا ہے کہ اُس  
 پیغمبر کے آگے اور پیچھے (یعنی جمیع جہاں میں وحی کے وقت) محافظ فرشتے بھیجتے ہیں تاکہ وہاں شیاطین کا گذر  
 نہ ہو جو کہ وحی کو فرشتہ سے سن کر اور کسی سے جا کہیں۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ایسے پہرہ دار فرشتے  
 چار تھے۔ کنانی راوی المعانی بروایۃ ابن المنذر (عز ابن حبیرو بروایۃ ابن مردودیہ عن ابن عباس)  
 ف چونکہ اس کے مشابہ مضمون آل عمران کی ایک آیت کے جزو ما کان اللہ لیطلحکم علی الغیب ولکن اللہ  
 یجتبیٰ من رسلہ من یشاء میں بھی مذکور ہے بقدر ضرورت اُس کا ترجمہ بھی لکھا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بمقتضیٰ  
 حکمت تم کو ایسے امور غیبیہ پر (قالا لام للہد بقربۃ المقام والمعصودہ و تمیز الخبیث من الطیب فلا  
 یشکل اطلاعہ تعالیٰ ایاہم علی کثیر من المغیبات منها احکام الشرع المنصوصۃ بلا واسطہ وقوع حوادث  
 کے) مطلع نہیں کرنا (چاہ) تے۔ لیکن ہاں جس کو اس طرح مطلع کرنا خود چاہیں اور (ایسے حضرات) وہ اللہ  
 تعالیٰ کے پیغمبر ہیں ان کو اس طرح مطلع کرنے کیلئے اپنے بندوں میں سے منتخب فرماتے ہیں۔

ف۔ وجہ مشابہت دونوں آیتوں کی استثناء رسل کا بعض مغیبات کے علم میں خواہ استثناء متصل ہو یا متفصل اور اس آیت سے کسی کو شبہ نہ ہو کہ جو علم غیب خصائص باری تعالیٰ سے ہے اُس میں رسل کی شرکت ہو گئی کیونکہ خواص باری تعالیٰ سے دو امر ہیں۔ اس علم کا ذاتی ہونا اور اُس کا محیط بالکل ہونا یہاں ذاتی اس لئے نہیں کہ وحی سے ہے اور محیط اس لئے نہیں کہ بعض امور خاص مراد میں پس یہ بالمعنی الاعم غیب ہے نہ کہ بالمعنی الاخص۔ خوب سمجھ لو کہ۔ یہ اس باب میں مختصر نصوص مع تفسیر تھیں اس مجموعہ سے چند امور استفاد ہوئے۔

اول تحقیق مسئلہ کی کہ علم ذاتی و علم محیط بالکل بحیث لا لیشذ منہ شئی خواص باری تعالیٰ سے ہے اُس میں نہ کوئی رسول شریک ہے نہ غیر رسول۔

دوم۔ اللہ تعالیٰ نے علوم مغیبہ میں سے محض مخلوق کو بعض علوم عطا فرمائے ہیں جن میں سب سے زیادہ حضرات انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کو اور پھر ان سب میں بھی زیادہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو علوم عطا فرمائے ہیں خصوصاً امور تشریعیہ کے ایک ایک جزو کا اسی طرح امور تکنیکیہ مناسبتہ منصب نبوت کی ایک ایک جزئی کا علم آپ کو عطا فرمایا گیا ہے۔ اور بعض عطا نہیں فرمائے جن میں بعض کا عطا ہونا اور بعض کا عطا نہ ہونا متفق علیہ ہے اور بعض جزئیات کا عطا ہونا نہ ہونا مختلف فیہ ہے۔ مثلاً قیامت کا علم یا جمیع حوادث الی یوم القیمہ کا علم ظاہر نصوص اس کی نفی پر دال ہیں اور جمہور اہل حق کا یہی اعتقاد ہے اور بعض نے بعض روایات غیر ثابتہ یا غیر کافیہ فی الدلالتہ سے تمسک کر کے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس کا اثبات کر کے جمہور کا خلاف کیا ہے مگر یہ خلاف حدیث سے نہیں بڑھتا البتہ اگر کسی نص قطعی الثبوت و قطعی الدلالتہ کا اُس میں رد ہو تو وہ کفر ہے اور غالباً کوئی ذی علم اس رد کا مرتکب نہ ہو گا اور ان بعض روایات کے ثبوت یا دلالت کے ناکافی ہونے کو علماء وقت نے بھی بقدر ضرورت اپنی تصانیف میں ذکر فرمایا ہے۔

سوم۔ بعض نصوص میں علم غیب للمخلوق کی نفی کا عنوان تو مطلق ہے اگرچہ دوسرے دلائل سے وہ مقید ہے لیکن علم غیب للمخلوق کے اثبات کا عنوان کسی نص میں مطلق نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل نفی ہی ہے اور اثبات للعارض پس طلاقات تقریریہ یا تحریریہ میں نفی کا اطلاق جب کہ تقیید منومی ہو اور اُس پر قرآن قائم ہوں حقیقت اور مقاصد شریعت سے اتنا بعید نہیں جتنا اثبات کا اطلاق اگرچہ تقیید منومی ہو اور اُس پر

۵۔ اُن میں سے ایک رسالہ اس وقت میرے سامنے ہے الارشاد السبیل الرشاد مؤلفہ پرزادہ بہار الحق قاسمی مطبوعہ آفتاب بقی پریں امرت سر ۱۲۔



قرآن قائم ہوں البتہ پہلا الطلاق بھی اگر موہم خلاف حقیقت یا موہم تنقیص شان کمال ہو واجب المنع ہوگا۔  
لیکن ہر شخص کا حکم کر دینا کہ یہ ایہام ہو گیا یا تنقیص ہو گئی قابل اعتبار نہیں اس حکم کے لئے تبحر و یقظہ و تدبیر شرط ہو  
چہارم۔ باوجود ثبوت بعض علوم غیبیات للمخلوق کسی نص میں مخلوق پر عالم الغیب کا اطلاق وارد نہیں۔ پس یہ  
اطلاق ضرور ظاہری مزاحمت ہے نص کی جو واجب الاحتراز ہے۔

پنجم۔ علم غیب للمخلوق کی نفی کے نصوص اور اس کے اثبات کے نصوص میں تناقص اس لئے نہیں کہ دونوں  
تفسیروں میں وحدت ثانیہ نہیں کہیں موضوع مختلف ہے کہ ایک جگہ ایک تھے کا علم ہے دوسری جگہ دوسری شے کا  
کہیں محمول مختلف ہے کہ ایک جگہ علم قطعی ہے دوسری جگہ علم غیر قطعی۔ کہیں شرط مختلف ہے کہ ایک جگہ علم بواسطہ  
ہے دوسری جگہ بلا واسطہ و علیٰ ہذا۔ یہاں تک مسئلہ کی تحقیق ہے جو جواب سوال کیلئے بمنزلہ تمہید کے ہے اب جواب  
عرض کرتا ہے۔ قولکم جنہوں نے اپنے آپ کو دیوبندی مشرب مشہور کر رکھا ہے اقول اس کی فکر میں پڑنا  
تکلیف میں پڑنا ہے۔ کیا ایسے لوگ نہیں ہوئے کہ اسلام کی طرف اپنی نسبت کر کے اسلام کیلئے مضر ثابت ہوئے  
مگر بجز صبر اور دعا کے کیا چارہ۔ قولکم۔ مشائخ دیوبند کو عموماً اور ذات گرامی کو خصوصاً الخ اقول۔ اس کا  
رہنچ ہی فضول ہے ابتداء میں طبعاً رنج ہونا البعد نہ تھا اب تو عادت ہو جانا چاہئے قولکم۔ عام جلسوں میں  
کہا جاتا ہے کہ عبارت مذکورہ تمام دیوبندیوں کا مسلک ہے اقول۔ مصنف نے تو یہ کہا بھی نہیں کہ یہ سب  
دیوبندیوں کا مسلک ہے یہ الگ بات ہے کہ اگر ایسا کہا جاتا تو صحیح ہوتا یا غلط لیکن اب تو کوئی منشا اعتراض کا  
بھی معترضین کے پاس نہیں بجز اس کے کہ بدنام کرنا یا ہانا ڈھونڈا جاتا ہے۔ حسبنا اللہ نعم الوکیل قولکم۔ اپنا  
مسلک واضح فرمائیں اقول کسی خاص عبارت کے متعلق خوض کرنا ردایا تسلیم اکثر بے نتیجہ ہوتا ہے اس لئے  
میں نے بجائے اس کے اصل مسئلہ کے متعلق ضروری مضمون عرض کر دیا ہے اب اس پر عبارت کا انطباق یا عدم  
انطباق خود ناظرین ملاحظہ فرمائیں گے گو ان مہربانوں سے زیادہ توقع یہی ہے کہ وہ اس مضمون میں بھی شہادت  
پیدا کر کے ہم لوگوں کے بدنام کرنے کیلئے اس کو دوسرا حربہ بنالیں گے مگر آپ کے حکم کی تعمیل کروں اب اس کا  
انہار یا اخفاء آپ کی رائے پر ہے۔ قولکم۔ عبارت حسب ذیل ہے الخ اقول۔ یہ مرقاة کا حوالہ دے رہے ہیں۔  
جو میرے پاس نہیں ہے ورنہ اس پر انطباق دیکھا جاتا اب اس سے قطع نظر کر کے نفس عبارت پر نظر کرتا ہوں۔  
قولکم لنقل العبارة وجود اقدس سے علم غیب کی نفی الخ اقول دلالت بالکل صحیح ہے مگر غالباً مصنف کا بھی یہ  
مقصود نہیں مراد خاص علم غیر ہے مابعد کی عبارت اس کا قرینہ ہے غالباً ان پر رد کر رہے ہیں جو اس باب میں

موجبہ کلیہ کے مدعی ہیں اُن کا رد سالبہ جزئیہ سے کر رہے ہیں جو اُس کی نقیض ہے یعنی بعض علوم غیبیہ کی نفی سے اُس کی ایجاب کلی کا بطلان ہو گیا اور اُس بعض کی تعین آئندہ اس عبارت میں کی ہے جو آپ کے حق میں الی قولہ ضمیر یعنی آپ کیلئے یا دوسروں کیلئے جو حالت ایسی مقدر ہو جو صرف علم الہی میں مضموم اُس کے علم کی نفی کی ہے تو اس سالبہ جزئیہ کے صدق سے ایجاب کلی کا رفع ہوتا ہے ایجاب جزئی کا رفع نہیں ہوتا اور شرط الساعۃ وغیرہ اسے ایجاب جزئی ثابت ہوتا ہے پس دونوں میں تناقض نہیں البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عبارت صاف نہیں بلکہ تنگ ہے اور بے ترتیب ہے مگر حیرم کے ایک دفعہ کو دوسری دفعہ میں داخل کرنا یہ بھی تو حیرم ہے۔

قیل لکم مقدار اور نجات میں الخ اقول۔ مقدار سے اگر وہ مقدر مراد ہو جو صرف علم الہی میں مضموم ہے جس کا علم دوسرے کو عطا نہیں ہوا تو نجات سے اُس کا فرق ظاہر ہے کیونکہ اس مقدار کا علم عطا فرما دیا گیا ہے۔

قولکم دوسری روایات اس کے خلاف ہیں اقول۔ تقریر مذکور پر مخالف نہیں رہا قی لکم حالانکہ الخ اقول نیک مشورہ ہے میرے پاس شرح شفاء نہیں ورنہ اس میں دیکھتا لیکن اگر دونوں محل میں تغائر بھی ہو تو محال صحیح میں تعدد بھی تو ممکن ہے خواہ راجح و مرجوح کا تفاوت ہو مگر نفس صحت میں تو اشتراک ممکن ہے چنانچہ ایک محل حق نے اوپر سورۃ احقاف کی آیت کی تفسیر میں لکھا ہے قولکم آپ اس عبارت کے متعلق الخ اقول۔ کوذا قوامین بالقسط کو پیش نظر رکھ کر حکم کی تعمیل کر دی ہے اگرچہ میں بھی تفسیر بالرائے کی وجہ سے اُن کا شکی ہوں۔ اب دعا و طلب دعا ختم کرتا ہوں۔ اشرف علی ۲ ج ۲ ص ۱۳۵۔

## رسالہ التواضع بما يتعلق بالتشابه

بعد الحمد والصلوة والدعاء اللهم اذننا الحق حقا و اذننا اتباعه والباطل باطلا و اذننا اجتنابه عرض کرتا ہوں کہ نص تشابہ کی تعریف یہ ہے کہ اُس کی مراد بجز اللہ تعالیٰ کے (اور بقول بعض بجز اللہ تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے) کسی کو جزا معلوم نہ ہو۔ اور جس کی مراد بنا بر شیوع مجاز یا کنایہ کے معلوم ہو وہ تشابہ نہیں اگرچہ اُس کے حقیقی معنی میں کوئی استیصال لازم آتا ہو پھر اُس تشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ اُس کا مدلول لغوی بھی کسی کو معلوم نہ ہو جیسے مقطعات اور ایک وہ کہ اُس کا مدلول لغوی معلوم ہو مگر کسی مخدور عقلی یا نقلی کے لزوم کے سبب مراد نہ لے سکیں پھر اس قسم اخیر کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اُس کا مدلول لغوی واحد ہو جیسے سمع و بصر و کلام اور ایک یہ کہ اُس کا مدلول لغوی متعدد ہو یعنی وہ مشترک اور محتمل وجوہ



متعددہ کو ہو پھر اس کی دو میں ہیں ایک یہ کہ اُن معانی و وجوہ میں کسی دلیل سے کسی ایک کو ترجیح نہ دی گئی ہو ایک یہ کہ اُن میں کسی ایک کو ترجیح دی گئی ہو خواہ دلیل قطعی سے یا دلیل ظنی سے۔ یہ بیان ہوا اقسام کا آگے احکام کا بیان کیا جاتا ہے۔ مقطعات میں سب کا مذہب یہی ہے کہ اُس میں تفویض واجب ہے اور سمع و بصر کلام میں سب کے نزدیک تفسیر جائز ہے مگر اس قید کے ساتھ لا کسمعنا ولا لبصرنا ولا لکلامنا اور ذات معانی متعددہ میں اگر کسی معنی کو ترجیح نہ دی گئی ہو نہ قطعاً نہ ظناً اُس میں بھی سکوت واجب ہے اس کی مثال کوئی ذہن میں نہیں آئی ایک نظیر فقہی تنویر کیلئے لکھتا ہوں کہ امام صاحب نے اسی وجہ سے فرمایا ہے لا ادری مالہ لہ۔ اور جس میں کسی ایک معنی کو ترجیح دی گئی ہو اگر اُس کو لفظ منصوص ہی سے تعبیر کریں تب تو کوئی اختلاف ہی نہیں جیسے استواء جب کہ اس کا ترجمہ کیا جائے نہ اس سے اشتقاق کیا جائے البتہ دفع ایہام معنی متبادر متعارف مستحیل کے لئے اس قید کا بڑھادینا احتیاط ہے استواء بلیق بہ جیسا کہ جوہر فسرین کا صنیع ہے اور یہی محل ہے قول ائمہ کا الاستواء معلوم والکیف مجہول والايمان بہ واجب والسوال عنه بدعتہ اور اگر لفظ غیر منصوص سے تفسیر کی جائے تو اُس میں دو مسلک ہیں ایک سلف کا وہ یہ کہ اس کو معنی حقیقی ہی پر محمول کیا جاوے خواہ اُس معنی کی تعیین دلیل قطعی سے ہو خواہ دلیل ظنی سے مثلاً کسی نے اُس کی استقراء سے تفسیر کی کسی نے علوسہ کسی نے استیلاء سے کسی نے اقبال سے یہ سب معانی حقیقیہ لغویہ ہیں مگر ایظہر من کتب اللغۃ و تفسیر الطبری فی قولہ تعالیٰ استواء علی السماء اور یہ سب تفسیریں مسلک سلف پر منطبق ہیں گو تعیین ظنی ہے لیکن ہر قول میں محل حقیقی معنی ہیں اور یہی حاصل ہے مسلک سلف کا اور اُن سب تفسیروں میں سے ہر تفسیر کا حکم تفسیر سمع و بصر کا سا ہو گا یعنی ہر ایک میں اس قید کا اعتناء واجب ہو گا لا کا استقرارنا المستلزم للمادیۃ ولا کعلونا المقضی للجهۃ ولا کاستیلاءنا المسبوق بالعجز ولا کقبالنا المسبوق بالادبار اور ان سب معانی حقیقیہ لغویہ کے مسلک سلف پر منطبق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مضامین قرآن مجید کی تبلیغ عام معنور بہ ہے اور ملاحظہ ہے کہ عجم کو تبلیغ بدو ان ترجمہ کے نہیں ہو سکتی۔ اگر ترجمہ قائم مقام اصل کلمہ کے نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ مسلک سلف پر ان اجزاء کی تبلیغ ممکن نہ ہو حالانکہ وہ اصل مسلک ہے پس ترجمہ کو قائم مقام اصل کے کہنا لازم ہے اور استواء کا جب ترجمہ ہو گا وہ ان ہی معانی حقیقیہ لغویہ میں سے کسی کا ترجمہ ہو گا۔ پس ان سب معانی سے تعبیر کرنا بھی کجا استوی سے تعبیر کر نیکی ہو گا اور استوی لا کا استواء نابالافتاق مسلک سلف کا ہے اسی طرح دوسری تفاسیر نہ صرف مع القید بھی البتہ خود لفظ استوی کا محفوظ رکھنا اسلم و احکم ہے جبکہ مخاطب کو ترجمہ کی احتیاج نہ ہو۔ غرض

مترادفات سب ایک حکم میں ہیں لیکن لازم بحکم مرادف نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ لزوم حادث میں ہو قدیم میں نہ ہو مثلاً ایتان کے ثبوت سے حرکت کا اطلاق جائز نہ ہو گا۔ دوسرا مسلک غلف کا ہے وہ یہ کہ اصل تو مسلک سلف ہی کا ہے لیکن ضعفاء العقول کے تحمل و دفع تشویش کی مصلحت سے مجاز یا کنایہ پر محمول کر لیا جاویگا۔ پھر اس مجاز یا کنایہ میں مختلف وجوہ ہو سکتے ہیں یہ خلاصہ ہے بحث کا۔ اب تین تنبیہوں پر اس بحث کو ختم کرتا ہوں ایک یہ کہ بعض کلمات کے متشابہ ہونے میں اقوال مختلف بھی ہوتے ہیں مثلاً اُس کا اسباب مختلف سے جن کا مرجع قواعد شرعیہ و عربیہ میں اختلاف ہے رائے واجتہاد کا۔ دوسری تنبیہ یہ کہ تفصیل کی بناء پر بعض دوسرے متشابہات بھی استوار کے حکم میں ہیں پھر خصوصیت کی ساتھ خود سلف سے بھی زیادہ حکم استوار ہو سکتا ہے کیونکہ منقول ہے اُس کی وجہ میری رائے میں یہ معلوم ہوتی ہے کہ اُس زمانہ میں کسی وجہ سے اہل بیت نے اسی میں زیادہ تشکیک کی ہوگی۔ تیسری تنبیہ یہ کہ آج کل بعض لوگ جن پر ظاہر بیت غالب ہے جب متشابہات کی تفسیر کرتے ہیں تو درجہ اجمال میں تو مسلک سلف پر رہتے ہیں مگر چار غلطیاں کرتے ہیں ایک یہ کہ تفسیر غلطی کی قطعیت کے مدعی ہو جاتے ہیں۔ دوسری غلطی یہ کہ تفصیل کرتے ہیں تو عنوانات موہمہ تکلف و تجسیم اختیار کرتے ہیں۔ تیسری غلطی یہ کہ مسلک تاویل کو علی الاطلاق باطل کہہ کر ہزاروں اہل حق کی تفصیل کرتے ہیں حالانکہ اہل حق کے پاس اُن کے مسلک کی صحت کیلئے احادیث بھی بنا رہیں اور قواعد شرعیہ بھی قاعدہ کا بیان تو اسی تحریر میں مذکور ہے اور احادیث رسالہ تمہید الفرش میں مذکور ہیں۔ چوتھی غلطی یہ کہ تفسیر بالاستقرار کو تو سلف کے مسلک پر سمجھتے ہیں اور دوسری تفاسیر لغویہ کو تاویل غلف سمجھتے ہیں حالانکہ سب کا مساوی ہونا اور ظاہر ہو چکا البتہ دوسری آیات غیر متشابہ میں معنی استقرار میں کثرت استعمال ہونا تفسیر بالاستقرار کیلئے ایک گونہ مرجح ہے دھنا فلیکتف القلم ولینیتہ الرقم ونکود الدعاء اللهم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعہ والباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ۔ صلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین۔

مرقوم دوم جمادی الاولیٰ یوم الجمعہ ۱۲۵۲ھ تمت رسالہ التواجد



## ضمیمہ سالہ التواجمہ

بعد حمد و صلوٰۃ وسط سوال ۱۳۵۲ میں بحث تشابہات کے متعلق دو مضمون ذہن میں وارد ہوئے نافع ہونے کے سبب بعنوان اضافہ رسالہ بالاکے ساتھ ملحق کرتا ہوں۔

**اضافہ اول**۔ رسالہ بالاکے تیسری تنبیہ کی تیسری غلطی کے بعد یہ عبارت بڑھائی جائے وہی ہے۔ ذیل البتہ رسالہ تمہید الفرش کے فوائد متفرقہ کے سوال اول کے جواب میں احادیث سے جو مسلک تاویل کی سخت کی تائید ذکر کی گئی ہے اس میں ایک مضمون قابل اضافہ ہے جس کو اب ذکر کرتا ہوں وہ یہ کہ یہ توجہ مذکور یعنی آیا متکلم فیہا میں صورت تفسیر کو بجائے حقیقت تفسیر کی قرار دینا یہ علی سبیل التنزل ہے قطع نزاع اہل شعب کے لئے ورنہ خود ہی مسلم نہیں کہ یہ تاویلات متاخرین کی محض صورت تفسیر میں مقابل حقیقت تفسیر کے بلکہ ایسی تاویل کو حقیقت تفسیر بھی کہنا ممکن ہے۔ غایت مافی الباب تفسیر متیقن و متعین نہ کہیں گے تفسیر محتمل کہیں گے۔ اور سلف اس احتمال کی نفی نہیں کرتے کیونکہ ان کے قول کا حاصل کسی تفسیر متعین کے تيقن کی نفی ہے نہ کہ اس تفسیر کی نفی کا تيقن۔ چنانچہ اتقان نوع ثالث و اربعین میں مقطعات کی تاویلات مختلفہ صحابہ و تابعین کی ایک جماعت سے منقول ہیں جو بوجہ شدت خفا و معانی شان تشابہ میں دوسرے تشابہات سے اقویٰ ہیں جن کے معانی کسی درجہ میں تو معلوم ہیں گو اس مقام میں معلوم نہیں۔ و نیز اتقان نوع سادس و ثلثین میں خود کشف ساق کی تاویل ابن عباس سے منقول ہے۔ یہ صریح دلیل ہے کہ سلف متیقن مراد متعین کے نافی ہیں نہ کہ احتمال کو ورنہ وہ کیوں ایسی تاویل کرتے گو متاخرین کی طرح یہ ان کی عادت نہ تھی لیکن تاویل کی اصل تو ان سے بھی ثابت ہو گئی۔ نیز نبراس شرح شرح عقائد نسفیہ میں سلف کے مذہب کو اس عبارت سے نقل کیا ہے الايمان بما اراد الله تعالى و تفويض علمها اليه تعالى الخ اور شرح فقہ اکبر میں امام مالک کا قول اس عبارت سے نقل کیا ہے الاستواء معلوم والکیف مجهول والسؤال بدعة والايمان به واجب۔ ان دونوں عبارتوں میں تاویل متاخرین کی نفی نہیں بلکہ کیف یعنی مراد متعین کو مجهول یعنی غیر معلوم اور اس کو یعنی اس کے علم بالتعین کو مفوض الی اللہ تعالیٰ کہا ہے جس میں دونوں احتمال ہیں یعنی ممکن ہے کہ وہ کیف تاویل متاخرین ہو اور ممکن ہے کہ اس کا غیر ہو۔ پس سلف اور خلف دونوں کسی خاص تاویل کے جازم ہونیکے نافی ہیں اور محتمل ہونیکے مثبت ہیں اس میں تو دونوں شریک ہیں صرف فرق یہ ہے کہ سلف کو کسی خاص محتمل کے اظہار کی ضرورت نہیں ہوتی یعنی بطور عادت کے

کما قریباً اگرچہ احتمال ہی کے درجہ میں وہ اظہار ہوتا اور خلف کو اس کی ضرورت ہونی مگر تصریح درجہ احتمال۔  
اور ظاہر ہے کہ تفسیر محتمل بھی حقیقتاً تفسیر کی فرد ہے نہ کہ محض صورت تفسیر اور قائم مقام تفسیر۔ اور نظائر حدیثیہ میں  
اس سے زیادہ وسعت ہے جس کی طرف علماء مضطر نہیں ہوئے تو اس صورت میں اس توجہ کی خصوصیات نبویہ  
سے بھی کہنا ممکن ہے۔ واللہ اعلم۔

اضافہ دوم۔ رسالہ بالاین تفسیری تنبیہ کی چوتھی غلطی کے بعد یہ عبارت بڑھائی جائے وہی ہذا جو تفسیری  
تنبیہ یہ کہ تفویض جو سلف کا مسلک ہے اس کی تفسیر بعض اقوام سے والقاٹلوں ہم الاقلون یہ معلوم ہوتی ہے  
کہ مراد تو معنی حقیقی ہیں مگر اس کی کنہ معلوم نہیں پس تفویض نفسی معنی میں نہیں بلکہ صرف کنہ میں ہے۔ وہو ظاہر  
عبارات شرح الفقه الاکبر بقولہ فی المتن ولید ووجه نفس الخ وبقولہ فی الشرح فیجب ان یجری داعی ویر  
فی الاحادیث المرفیات من العبارات المتشابهات علی ظاہرہ ولفی قولہ علمہ الی قائلہ وینزه الباری عن الخارجہ  
ومتشابه صفات المحدثات ام اور بعض اہل حدیث مثل ابن تیمیہ کا یہی قول ہے اور جہاں اس معنی حقیقی پر کوئی  
استحال عقلی لازم آتا ہو وہ مطلقاً اس کو اس معنی کے لوازم میں سے نہیں مانتے بلکہ بشرط تحقق فی الحادث کے لازم  
مانتے ہیں اور بعض اقوال سے والقاٹلوں ہم الاکثرون یہ تفسیر معلوم ہوتی ہے کہ یہی متعین نہیں کہ معنی حقیقی مراد  
ہیں یا مجازی مراد ہیں۔ دونوں محتمل ہیں شبہ طیکہ ان میں کوئی تفریق کے منافی نہ ہو وہو ظاہر قول مالک رحمہ اللہ  
ستول معلوم والکیف مجہول والسوال عنہ بدعت والايمان به واجب کما مر ثم قال فی الشرح المذکور بعد  
نقل لقولین وھذا طریقۃ السلف وهو اسلم واللہ اعلم ام ہیں اس تفسیر پر بعض محدثین مذکورین کا قول  
تفویض کا مسلک نہ ہوگا جو سلف کا مذہب ہے، بلکہ تاویل کا مسلک ہوگا جو خلف کا مذہب ہے، بلکہ عامۃ خلف کا  
مسلک ان محدثین سے اقرب الی التفویض ہے کیونکہ یہ جازم نہیں جرم میں مفوض ہیں بلکہ ظان بھی نہیں صیبا  
غیر متشابہ محتمل وجوہ میں لمن سے تعین کر دیتے ہیں مثلاً لا مستم النساء میں یا غیر یا غ ولا عادیں۔ سو متشابہ میں  
محتمل کو ایسے ظن تک کبھی نہیں پہنچاتے اور محدثین جازم ہیں جرم میں مفوض نہیں اور اسلم بھی ہے کیونکہ انھوں نے  
یہ مسلک عوام کی حفاظت عن الاشتکالات کی ضرورت سے اختیار کیا ہے اور یہ مقصود حاصل بھی ہو گیا اور محدثین کو  
تاویل کی کوئی ضرورت بھی پیش نہیں آئی نہ کوئی مصلحت حفاظت وغیرہ کی مرتب ہوئی بلکہ اس تعین میں عوام  
کا اشتکال و غلبان قوی ہو گیا پس انھوں نے بلا وجہ ہی سلف کا قول چھوڑا۔

یہ دونوں تفسیروں کے آثار ہیں۔ میں اول تفسیر اول کو راجع سمجھتا تھا مگر بعد تتبع و تامل اب تفسیر ثانی کو راجع سمجھتا



ہوں۔ تمہید الفرش والتواجد و بیان القرآن کے مقامات تفسیر آیات استواء وغیرہا میں تینبیہ پیش نظر رکھی جائے  
کیونکہ اس تینبیہ کا تعلق تحریرات مذکورہ کیساتھ ترجیح الراجح کا سا ہے اسی لئے بیان القرآن سورہ اعراف  
آیت استوی علی العرش کے حاشیہ عربیہ منقولہ عن التہذیب کے شروع میں لفظ الحقیقہ کے بعد یہ عبارت بڑھادی  
گئی المتھمة لنا ام تاکہ یہ لفظ حقیقہ عام ہو جائے حقیقہ لغویہ و مجاز لغوی کو جس سے یہ عبارت تفسیر ثانی پر منطبق  
ہو جائے اور اس کے دو سطر بعد تفسیر استواء کے بعد یہ عبارت بڑھادی گئی مثلاً علی بعض التفسیرات تفسیر  
بالاستقرار کیساتھ تخصیص حکم کا ایہام نہ ہو جو مبنی ہے مسلک سلف کی تفسیر اول پر اگر کسی کو مزید تحقیق میسر ہو وہ  
ملحق کر کے سخی اجر ہو جائے وھوالموفق۔ تمت الفہیمہ۔ سوال ۱۳۵۲۔

## توضیح تینبیہ چہارم غیمہ سالہ بالا

مشابہات متعلق بیان القرآن کے بعض مقامات پر بطور حاشیہ ایک مفصل تحریر مولوی حبیب احمد سلمہ نے  
بھی لکھی تھی اس کو بھی اس رسالہ میں ملحق کرنا مناسب سمجھا۔ اس میں چند تحقیقات ہیں اور تحقیق چہارم میں سالہ  
بالا کی تینبیہ چہارم کی توضیح بھی ہے۔ وھوھذا۔

قوله فی سورة الاعراف ثم استوی علی العرش قلت مفسرہ یہ جملہ از قبیل تشابہات ہے ولا یعلم  
تاویلہ الا اللہ فاستولم و الکیف مجهول والایمان واجب والسؤل عنه بدعتہ کما قال الامام  
رضی اللہ عنہ چونکہ یہ ایک مجمل کلام ہے لہذا اس کی قدر ہے تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ اس مقام پر چند تحقیقات ہیں۔ اول یہ کہ تشابہ کے وجوہ مختلف ہوتے ہیں کبھی یہ ہوتا ہے کہ لغت  
عرب میں ایک لفظ کے حقیقی معنی یہ ایسے ہوتے ہیں جو حق سبحانہ کی ذات میں قطعاً متفق ہیں اس لئے وہ حقیقی  
معنی وہاں مراد نہیں ہو سکتے۔ اور جو معنی وہاں مراد ہوتے ہیں وہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان تک عقول بشریہ کی  
رسائی نہیں ہو سکتی بنا بریں وہ کلام نامعلوم المراد ہو جاتا ہے جیسے یسوع ویری وغیرہ کیونکہ لغت عرب میں سماع  
حقیقی معنی ہیں ایسی قوت سے اصوات کا ادراک کرنا جو ایک عضو جسمانی خاص میں مودع ہے اور حق سبحانہ چونکہ  
جسمیت و جسمانیت سے پاک ہے اس لئے یہ معنی وہاں مراد نہیں ہو سکتے لیکن چونکہ حق سبحانہ نے اپنے لئے سماع  
ثابت فرمایا ہے اس لئے ہم کہیں گے کہ اس کے لئے سماع ثابت ہے اور وہ سنتا ہے مگر نہ اس طرح جس طرح ہم  
سنتے ہیں بلکہ اس کی کنہ اور حقیقت خود اس کو معلوم ہے و قیس علیہ الرؤیۃ وغیرہا پس ایسے الفاظ معلوم المعنی

منفی الظاہر نامعلوم الکنہ ہوئے اور کبھی یہ وجہ ہوتی ہے کہ اس جگہ ازدحام معانی ہوتا ہے اور کوئی معنی شارع کی جانب سے متعین نہیں ہوتے۔

استواء کے معنی اقبال علی الشیء بالفعل اور احتیاز و استیلاء اور علو و ارتفاع ہیں۔ پھر علو و ارتفاع کی دو صورتیں ہیں ایک حسی و ظاہری جیسے بیٹھنا متعارف دوسری معنوی و باطنی جیسے کہتے ہیں فلاں بادشاہ آج کل تحت حکومت پر بیٹھا ہوا ہے یعنی زمام حکومت اس کے ہاتھ میں ہے۔ پس چونکہ یہ سب معانی آیت میں محتمل ہیں اور کسی معنی کو خاص کیا نہیں گیا لہذا یہ جملہ متشابہ المعنی ہو گیا اس لئے کہا جاویگا کہ الاستواء معلوم لہذا اتبہ تعالیٰ النفس و الکلیف مجہول فلا یدری هل هو بالا اقبال علیہ او بالا احتیاز و الاستیلاء او بالجوس ثم الجوس هل هو بالمعنی المعروف او بمعنی الفاذا الامر فمشابہ الامر۔ دوم یہ کہ اگر معانی محتملہ میں سے کوئی معنی بنا بر احتمال بیان کئے جائیں تو یہ صحیح ہے اور اگر کوئی معنی علی سبیل القطع متعین کئے جائیں تو بقول علی اللہ ہے۔ انما ذنا اللہ منہ بس بعض غیر متعین کا یہ دعویٰ کہ اس صرف عرش پر ہونا مراد ہے اور اسوائے اس کے غلط اور باطل ہے۔ ایک اور مکے باطل ہے۔ وما نقل عن الفقہ الاکبر المنسوب الی ابی حنیفہ رحمہ فاجواب عنہ انہ لم یثبت نسبتہ الیہ رضی اللہ عنہ۔ وما نقل عن کتاب العلول الذی فیلس فیہ ان کونہ فوق العرش ثابت من الاستواء علی العرش وما نقل عن ابن خزمہ فلیس فیہ دلیل علی ما قال وکن اما نقل عن ابی القیس وغیرہ۔ والمعجب منہ انہ یمسک بأقوال الذین لم یقبولوا علما اذ عواد لیل من الکتاب والسنہ بل ادعوا دعویٰ مجردة الشہادة ذوقہ مراد تقلید من سبقہم لو ثبت صحۃ النقل عنہ مع انہ یقول لا حجة فی قول احد ما لم یسند الی الکتاب السنۃ والاجماع والقیاس الصحیح۔ سوم یہ کہ نعوس میں جو صفات حق سبحانہ کیلئے ثابت کی گئی ہیں اگر لغت عرب میں ان کے معنی متعین ہیں جیسے سمع و بصر و کام وغیرہ تو ان کو حق سبحانہ کیلئے بذکر المعنی ثابت کیا جائے گا مگر نفی منشاء فلو ان اور اگر معین نہیں ہیں تو با تعین معنی ان کو حق سبحانہ کیلئے ثابت کیا جائے گا۔ مثلاً یہ کہ حق سبحانہ نے استوی علی العرش فرمایا ہے اور اس کے کئی معنی ہیں اور ہر معنی حق سبحانہ کیلئے ثابت ہیں۔ پس تعین مراد استوار میں توقف کیا جائے گا اور کہا جاویگا کہ حق سبحانہ مستوی علی العرش ہے بالمعنی الذی اراد اللہ تعالیٰ بان اگر استوار کے صرف ایک معنی ہونے یا دوسرے معانی کا احتمال نہ ہوتا تو سماء و بصر کی طرح ان کی تعین ضروری

۱۔ ان فیہ فی غیر مقلد بناری ہے جس نے اپنی کتاب اتمام الحجۃ والبرہان علی المولوی اشرف علی دو جہد الزمان بیان القرآن کے

مضمون پر اعتراض کیا تھا ۱۲۔ بشرط عدم استیلاء عقلیہ ۱۱۔ منہ



تھی اس کے ساتھ ہی یہ امر بھی جان لینا ضروری ہے کہ جہاں بشہادت عرف اہل لسان کسی کلام کا استعارہ و کنایہ و مجاز ہونا معلوم ہو وہاں اس کے معنی مجازی لینا ضروری ہے مثلاً حق سبحانہ یہود کے رد میں فرماتے ہیں۔  
یذلہ مبسوطان۔ پس اس سے یہاں بشہادت عرف بسطید چہ دو سخاوت سے کنایہ ہے پس اس حق سبحانہ کے لئے یہ ثابت کرنا زلت فاحشہ ہو گا۔ وکذا قولہ تعالیٰ ان دیک لبالمصاد فلا یصح اثبات المصلد۔ تعالیٰ لانہ  
کنایہ و مجاز لا حقیقہ اور راز اس میں یہ ہے کہ قرآن عربی زبان میں ہے اس لئے ادا کے مقصود میں محاورات  
عرب کا اتباع ضرور ہے پس جس غنمون کو وہ صراحت کیساتھ بیان کرتے ہیں وہاں صراحت کیلئے ہے اور جس کو وہ  
کنایہ اور استعارہ و مجاز کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں وہاں کنایہ و استعارہ و مجاز اختیار کیا گیا ہے چہ صراحت  
کی صورت میں بھی اسی قدر صراحت ہو سکتی ہے۔ بہا تک زبان متحمل ہو اور جب زبان ہی متحمل نہ ہو تو پھر تقریبی الفاظ  
استعمال کئے گئے ہیں مثلاً صفات خداوندی لیکن ہا ظاہر کرنیکے لئے عربی زبان میں الفاظ نہ تھے اس لئے اُن کے  
انہما ریں وہی لفظ استعمال کئے گئے جو موضوع اصفات المخلوقین ہیں جیسے سمع و بصر وغیرہ کیونکہ صفات مختلفہ  
کو صفات باری تعالیٰ سے کوئی نسبت ہی نہیں اور اسی لئے اشتراک سمع و بصر وغیرہ درمیان صفات الخالق  
والمخلوق اشتراک لفظی ہے نہ کہ معنوی اور اس غنمون پر تنبیہ کیلئے حق سبحانہ نے ایسی کثرت فرمادیا ہے۔  
چہ ارم یہ کہ نصوص صفات بعض تو ایسے ہیں جن میں بالاجماع تاویل لازم ہے جیسے ہوں معکم اینما کنتم ای بعلمہ  
و از دیک لبالمصاد وغیرہ اور بعض ایسے ہیں جن میں علماء کا طرز عمل مختلف ہے۔ چنانچہ بعض ان میں تاویل کرتے  
اور استعارہ و کنایہ و مجاز قرار دیتے ہیں اور بعض کہتے ہیں لا نفس رہا ولا تکلم فیہا بل نمرھا کما جاءت۔ مسلک  
ثانی مسلک سلف ہے اور مسلک اول مسلک تنگیں ہے۔ ان دو جماعتوں کے علاوہ ایک تیسری جماعت ہے جو نہ  
سلف کے طریق پر ہے اور نہ متکلمین کے طریق پر۔ یہ لوگ نصوص کو اُن کے معنی حقیقیہ پر محمول کرتے ہیں مگر بنفوی  
تشبیہ بالمخلوق۔ پس یہ لوگ نہ طریق سلف پر ہیں اور نہ طریق تنگیں پر بلکہ ایک اعتبار سے ان کو متکلمین ہی میں شمار  
کرنا زیادہ مناسب ہے کیونکہ متکلمین کی طرح یہ بھی محمول ہیں گو طریق تاویل مختلف ہے کیونکہ وہ کلام کو حقیقتہ سے  
پھیرتے ہیں یہ کلام کو حقیقتہ پر محمول کرتے ہیں تاویل۔ اب ہم ان تینوں سلکوں کو ایک مثال سے سمجھاتے  
ہیں مثلاً حق سبحانہ فرماتے ہیں خلقتہ بیدی تو سلف تو کہتے ہیں کہ حق سبحانہ نے اپنے لئے خلق بالید ثابت کیا ہے  
سو ہم بھی کہتے ہیں کہ خلقہ بید لیکن ہم نہیں جانتے کہ خلق بالید کیا مادہ آیا یہ کنایہ ہے خلق بنفس سے اور معنی  
یہ ہیں کہ خلقہ نفسی دون غیر می یاد حقیقت اُس نے ہاتھ ہی سے پیدا کیا ہے چہ ہم نہیں جانتے کہ ہاتھ سے کیا مراد

سے اور تکالیف کہتے ہیں کہ خلق بیدہ سے مراد خلق بنفسہ ہے۔ یا بیدہ مراد قدرت ہے اور اگر وہ ثالث لکھتا ہے کہ یہ  
معنی حقیقی مراد میں اور خدا کے ضرور ہاتھ ہیں مگر جیسے اُس کی ذات ہے ویسے ہی اُس کے ہاتھ ہیں اس تحقیق سے  
اگر وہ ثالث اور مسلک سلف میں اچھی طرح فرق ظاہر ہو گیا کہ اگر وہ ثالث طریقہ سلف سے جدا اور طریق تکلیف سے  
اقریب، لا اشتراك الحزبین فی تاویل واذکان طریق التأویل مختلفہ۔ اور اگر وہ کو مجسمہ کہتا تو صحیح نہیں مگر اصحا  
ظہر من اہل التأویل کہنا صحیح ہے اس تحقیق سے بعض غیر مقلدین اور اُس کی جماعت کا ادعا راتباع سلف اور حضرت  
مولانا ظلم العالمی پر الزام اتبع جم غلط ثابت ہو گیا۔ چم۔ یہ کہ اس مسئلہ میں مسلک سکوت جو طریقہ ہے سلف کا وہ  
احوط ہے۔ رہا مسلک تاویل تو اس میں میرے نزدیک جب تک محاورات اہل لسان مساعد ہوں اُس وقت تک  
کوئی مضائقہ نہیں مگر اُس میں بھی یہ شرط ہے کہ تاویل خاص پر قطع و یقین نہ ہو بلکہ تاویل بنا بر احتمال ہو لیکن جب  
تاویل محاورات و ذوق اہل لسان سے خارج ہو جائے یا اس کو یقینی سمجھا جائے تو بطریق پر خطر ہے۔ اس تحقیق سے  
معلوم ہو گیا کہ بعض غیر مقلدین اور اُن کے ہم مشربوں کا مسلک بھی پر خطر ہے جس طرح جم وغیرہ کا کیونکہ ہر دو اپنی  
تاویلات پر جازم ہیں اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ حضرت مولانا کا مسلک قابل اعتراضات نہیں ہے کیونکہ انھوں نے  
کسی تاویل کو یقینی نہیں سمجھا اور نہ وہ محاورہ اہل زبان سے خارج ہے۔

قولہ فی بیان القرآن فی الآتہ المذكورۃ یعنی وآسمان میں الخ اقول یہ تفسیر اس ترجمہ کی خلاف نہیں ہے جو بعض نے کیا ہے  
یعنی پھر بیٹھا تخت پر کیونکہ تخت پر بیٹھنے کے دو معنی ہیں ایک حسی معروف دوسرے معنوی جس کا حاصل زمام سلطنت  
ہاتھ میں لینا اور انفاذ امر تدبیر و تصرف شاہانہ ہے اور نہ الفاظ قرآن میں تعین معنی اول کی کوئی دلیل ہے اور نہ الفاظ  
ترجمہ میں۔ بس بنا بر احتمال و بلا نفی معنی اول معنی ثانی سے تفسیر کر دی گئی پس وہ شہادت جو بعض غیر مقلدین نے وارد  
کئے ہیں کافور ہو گئے۔

قولہ فی الحاشیہ علی الآتہ المذكورۃ الانرجح حملہ علی الخیفة اقول ادا رضی اللہ عنہ بالخیفۃ الجاوس التملک الاستقرار علی  
العرش ووجہ الارحیۃ کونہ حقیقۃ و فیہ ان هذا الترجیح یعارض بترجیح اخر و هو کون المجاز متعارفا و انسب بشان  
من هو بالغ فی التنزیہ کما لہذا لیکون المعنی الحقیقی ارجح فالارجح هو السکوت عن تعین معناه کما هو مسلک السلف و اللہ اعلم

۱۵ یہ گروہ غیر مقلدین کا ہے اور گواہ میں بعض اہل مذہب میں بھی داخل ہیں مگر چونکہ بنی ان کے خیال کا مقصود صریح نہیں ہیں بلکہ وہ  
ان کی ذاتی رائے ہے اسلئے اس باب سے میں ان کو تقلید واجب نہیں البتہ اجتہاد کیونکہ حکم کسائر الاجتہادات نیز یہ لوگ اس بلا میں  
گرفتار ہیں کہ جب یہ کوئی دعویٰ کرتے ہیں تو اس پر انہی مقصود سے استحان کرتے ہیں جو خود مذکورہ ہیں اور وہ متشابہ ہونے کے  
ان کی دلائل ان کے مدعا پر غیر مسلم ۱۲۔

۱۶ فقیر اللہ غیر مقلد بناری مذکور ۱۲ منہ ۱۷ فقیر اللہ مذکور ۱۲ منہ ۱۸ فقیر اللہ مذکور ۱۲ منہ۔



## رسالہ تحقیق التشبیہ اہل السفاح من لا یرید اداء المهر فی النکاح

السؤال - کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ شخصی کی آمدنی قلیل ہے اور عام رواج ہے کہ ہر کثیر ہوتا ہے کہ جس کو وہ شخص ادا نہیں کر سکتا ایسی صورت میں اس شخص کو نکاح کرنا چاہئے یا نہیں۔

الجواب - اگر اس شخص کی حالت ایسی ہو کہ اس کے لئے نکاح کرنا فرض یا واجب یا سنت ہو کہ وہ ہو یعنی نفس میں ایسا تقاضا ہو کہ اگر نکاح نہ کرے گا تو بطن غالب یا علی یقین کسی معصیت میں مبتلا ہو جاوے گا اور معصیت عام ہے زنا اور نظر حرام اور استمناء بالید کو اور یہ صورت فرضیت و وجوب کی ہے یا اس درجہ کا تقاضا نہ ہو مگر اعتدال کیساتھ تقاضا ہو اور یہ صورت سنیت کی ہے اور تینوں حال میں نفقہ واجبہ پر قدرت ہو۔ اسی طرح ہر محل پر قدرت ہو یا ہر محل ہو گوئی الحال اس پر قدرت نہ ہو تو ایسے شخص کو نکاح کرنا فرض یا واجب یا سنت ہے اور ہر کثیر پر قدرت نہ ہونا جبکہ وہ محل ہو ترک نکاح میں عذر نہیں و دلیل الجیمہ ما فی الدل المختار و یکوز واجبا عند التوقان تیقن الزنا الابہ فرض نہایہ۔ و هذا ان ملک المهر و النفقة والا فلا اثم بترکہ بدل ثع۔ و یکوز سنہ مؤکدہ فی الاصح فیاثم بترکہ و یشاب ان نوى تخمینا و دلل حال اعتدال الی القدرۃ علی طء و مهر و نفقہ ام فی رد المختار تحت قوله عند التوقان قلت و کذا فیما یظهر لو کان لا یکنہ منع نفسه عن النظر المحرم ادعنا الاستمناع بالکف فیحجب التزوج وان لم یخف الوقوع فی الزنا و فیہ تحت قوله و هذا ان ملک المهر و النفقة قلت و مقتضاه الکراهۃ ایضا عند عدم ملک المهر و النفقہ لا یخاف ایضا و ان خاف الزنا لکن یأتی زای فی الدل المختار بعد اسطر انہ یندب الاستد انہ له و هذا مناف لا اشتراط المذکور الا ان یقال الشرط ملک کل من المهر و النفقہ و لربا لا استدانتہ اذ یقال هذا فی العاجز من الکسب و من لیس له جهة و فاء الخ و دالات روایات کی جواب کے اجزاء پر ظاہر ہے صرف دو امر غالباً محتاج تنبیہ ہوں ایک یہ کہ روایات میں تبادر قدرت علی المرتبت قدرت فی اولی معلوم ہوتی ہے اور جواب میں قدرت۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مہر کی دو قسمیں ہیں تو قدرت بھی عام ہوگی ہر تشبیہ پر اسکے منہ پر قدرت ہوگی پس عموم ثابت ہو گیا۔ نیز بالاستدانتہ اور لیس له جهة و فاء سے بھی مہر مؤجل کو شمول معلوم ہوتا ہے کیونکہ غیر کے مدیون بننے سے منکوحہ کا مدیون بالرضا و مننا اقرب الی الجواز ہے کیونکہ اس دین میں خود منکوحہ کے مصلح بھی ہیں اسبطرح زوجین میں باہم محبت و مؤدت رجا و برابر کیلئے مقوی ہے خصوص نساء ہند میں اور برارت ذمہ و فاء اور برابر میں مشترک ہے اور صورت و فاء میں بھی تدریج پھر تاجیل بالفرائض

استدانت غیر سے بھی سہل ہے پھر جو از استدانت کے بعد عسرت کی صورت میں وجوب نہال معلوم ہے پس قدرۃ علی الاستدانت میں قدرت علی المہر المؤجل بھی داخل ہوگئی۔ دوسرا امر محتاج تبیین یہ ہے کہ عبارت مقتضاه الکراۃ الخ سے متوہم ہوتا ہے کہ عدم قدرت علی المہر کی صورت میں باوجود خوف زنا کے مکروہ ہے اور اس کا جواب دیا گیا ہے وہ محض ایک توجیہ ہے جس کا حجت ہونا محتاج دلیل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ توجیہ محض بحث نہیں بلکہ روایت استدانت اس میں صریح ہے اور صریح مقدم ہوگا مقتضایہ پس ان دونوں امر کی تحقیق کے بعد کوئی جزو روایات مذکورہ کی دلالت سے خارج نہ رہا واللہ الحمد پس صورت مسئلہ میں قیود مذکورہ جواب کیساتھ نکاح کا تاثر ثابت ہو گیا اور یہی مقصود تھا اب صرف ایک شبہ کا رفع کرنا باقی رہ گیا وہ یہ کہ بعض روایات میں (جو کہ عنقریب مذکور ہونگی) نکاح میں ادا کے مہر کی نیت نہ ہونے پر وعید آئی ہے اور ظاہر ہے کہ مہر کثیر ناقابل تحمل کے ادا کی نیت نہایت مستبعد ہے تو ایسی حالت میں نکاح کرنا ممنوع ہوگا اور اس سے جواب بالامحذوش ہو جاوے گا اس کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں یہ الفاظ ہیں۔

لا ینوی ان لا یعطیھا من صدقھا شیئاً الخ علی وھو ینوی ان لا یؤدیہ الیھا علی لیس فی نفسہ ان یؤدی الیھا حقھا خذ عما الخ ان الفاظ میں ادنی تامل کر نیسے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کسی عذر کے سبب عدم نیت ادا پر وعید نہیں ہے بلکہ نیت عدم ادا پر وعید ہے حیث قال ینوی ان لا یعطیھا وھو ینوی ان لا یؤدیہ ولم یقل لا ینوی ان لا یعطیھا ولا ینوی ان لا یؤدیہ۔ اور دونوں عنوانوں کا تفاوت ظاہر ہے اور تیسری روایت میں جو لا ینوی کامرادف وارد ہے یعنی لیس فی نفسہ ان یؤدی الخ سومر ادا سے بھی ینوی ان لا یؤدی ہے جس کا قرینہ اسی روایت میں خدعہا کیساتھ تفسیر فرمائی ہے کیونکہ خداع میں نیت عدم ادا ہوتی ہے جیسا ظاہر ہو پس سب روایات کا حاصل مشترک نیت عدم ادا ہے نہ کہ عدم نیت ادا۔ البتہ عدم نیت ادا اگر بلا عذر ہو تو احکام میں وہ بھی بجائے نیت عدم ادا کے ہوتی ہے جیسے پورا وقت نماز کا گزر جائے اور کوئی تکلف ادا کی نیت نہ کرے تو یہ عدم نیت ادا بجائے نیت عدم ادا کے ہوگی لیکن عذر کی حالت میں اس کا حکم جدا ہوگا اسی لئے میں نے عذر کی قید لگائی ہے اور راز اس کا یہ ہے کہ حالت عذر میں محض صورۃ عدم نیت ہوتی ہے ورنہ واقع میں ادا ہی کی نیت ہوتی ہے اس طرح سے کہ جب عذر مرتفع ہو جاوے گا ادا کر دوں گا پس وہ شبہ بھی رفع ہو گیا اور جواب مذکور فہشہ سے سالم رہ گیا اب وہ روایات نقل کرتا ہوں جن کے کچھ کچھ ٹکڑے جواب شبہ میں نقل کئے گئے ہیں وہ روایات یہ ہیں روی الطبرانی فی الکبیر عن صحیح الخیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول



اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ایما رجل تزوج امرأة یئوی ان لا یطیعا من صلب فیھا شیئاً مات یوم میوت وهو  
 زان الحدیث وفي اسنادہ عمر بن دینار متروک وروی البزار وغیرہ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من تزوج امرأة علی صلبا وهو یئوی ان لا یطیہا الیہا فهو زان الحدیث  
 وروی الطبرانی فی الصغیر والاوسط ورواہ ثقات عن میمون الکردی عن ابیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال  
 سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ایما رجل تزوج امرأة علی ما قبل من المهر کثر وليس فی نفسه  
 ان یؤدی الیہا حقہا خدعہا فمات ولم یؤد الیہا حقہا نفی اللہ تعالیٰ النعم القیمۃ وهو زان الحدیث  
 الروایات کما فی الترغیب والترہیب فی ذکر الترہیب من الدین۔ نیز یہ امر قابل غور ہے کہ ان روایات  
 میں جو عدم اداء پر وعید ہے اس کی علت انصرار ہے صاحب حق یعنی منکوحہ کا تو اصل وعید کا مدار انصرار و انکار  
 حق ہے اور یہ اُس صورت میں ہے کہ صاحب حق مطالبہ کرتا ہو اور یہ بلا عذر ٹال مٹول کرے جس کو حدیث  
 مطل الغنی ظلم میں ظلم فرمایا ہے اور عذر میں تو آیت دان کان ذو عسرۃ فخطۃ الی صیبرۃ میں خود اہمال کو جواب  
 فرمایا ہے یا اُس صورت میں ہے کہ صناع حق سے وعدہ تعمیل کا کیا تھا اور نیت میں تاویل تھی جس کو اوپر ایک لفظ لیت  
 میں خداع فرمایا ہے اور جس صورت میں نہ انصرار و خلاف ہو نہ خداع ہو بلکہ صاحب حق کو پہلے ہی سے معلوم ہے  
 کہ یہ حق مؤجل ہے اور وہ اس پر راضی ہو یا من علیہ الحق کو توقع قوی ہو کہ صناع حق معاف کر دیکر خواہ وہ بعد  
 میں معاف کرے یا نہ کرے تو ان دونوں صورتوں میں علت معدوم ہوگی پس حکم وعید بھی معدوم ہوگا۔ اور  
 ہندوستان میں عام عادت سے تاویل پر رخصتا معلوم ہے یا توقع ابراہمظنون ہے اسلئے اس حالت میں توقف  
 محل وعید نہ ہوگا اور اطلاق حق دین پر وعید کچھ نکاح کیساتھ خاص نہیں بلکہ مطلق دین کے اطلاق پر وعید  
 آئی ہے۔ چنانچہ احادیث بالا کیساتھ ہی کتاب الترغیب والترہیب میں وہ وعید بھی مذکور ہے عن ابی ہریرۃ  
 قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اخذ اموال الناس یرید اداءھا ادى اللہ عنہ فی الدنیا و فی الآخرة  
 کما ورد کلاھما فی هذا المقام ایضاً ومن اخذ اموال الناس یرید اطلاقھا اتلفہ اللہ الحدیث اور بھی  
 اس مقام پر اس قسم کی چند حدیثیں وارد ہیں جن میں شتر اس کے بعد ثمن نہ دینے والے کو فائن اور دین کو ادا نہ  
 کرنیوالے کو سارق فرمایا ہے جیسے مہر نہ دینے والے کو زانی فرمایا ہے شاید نکتہ اس میں یہ ہو کہ مہر بضع کہیتعلق  
 ہے جیسا زنا اور دین مل کہیتعلق ہے جیسا خیانت و سرقت سوا اس نکتہ کے سبب وعید کے عنوان میں  
 اختلاف ہے ورنہ نفس معنوں میں سب برابر ہیں یعنی اصل مقصود اطلاق حق واجب پر معصیت کا حکم

فرمانا ہے گو تشبیہ اس معصیت کی ہر مقام پر جدا معصیت سے ہے للتناسب بین طرفی التشبیہ۔ واللہ اعلم  
ولقبتم هذه العجالة بتحقيق التشبيه بأهل السفاح والمنال يريد اداء المهر في النكاح۔ ۲۰ رجب ۱۳۵۲ھ

## رسالہ تعدیل الدرہ فی درجہ تقبیل المہر

تمہید۔ منجانب ریاست جاوہ ایک خط مع مضمون متعلق تجویز انسداد زیادت نہر بغرض مشاورت آیا جس کا  
جواب یہاں سے لکھا گیا اور خط کی نقل کیجاتی ہے پھر جواب جس میں اس مضمون کی خلاصہ لیا گیا ہو نقل کیا جاتا ہے  
مضمون خط ریاست جاوہ۔ بخدمت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی دام فیضہ السلام علیکم۔ جاوہ  
ایک اسلامی ریاست ہے یہاں کے مسلمان حیثیت سے بہت زیادہ نہر باندھتے ہیں جس کو وہ کسی طرح ادا  
نہیں کر سکتے یہ بے اعتدالی مذہبی نقطہ نظر سے بھی قابل تدارک ہے۔ میری ہدایت کیوناق یہاں کے مفتی  
صاحب شہر نے منسلک تجویز پیش کی ہے اس میں بھی حسب حیثیت صاحب بندی نہیں اس لئے مکلف خدمت  
ہوں کہ اگر تجویز میں ترمیم کی گنجائش ہو تو ازراہ کرم اصلاح فرمادی جائے یا شرعی احکام کے تحت میں  
ایسی تجویز تحریر فرمائی جائے جس سے مذکورہ بے اعتدالیوں کا سد باب ہو جائے فقط۔

الجواب۔ اس فصل تجویز کا جمل حاصل یہ سمجھ میں آیا ہے کہ احادیث سے تقبیل نہر کی مطلوبیت معلوم ہوتی ہے مگر  
تقبیل کی کوئی خاص حد نہیں بلکہ معیار اس کا سہولت ادا و استطاعت ہے لیکن اگر باوجود اس کے کوئی شخص بہت  
زیادہ نہر کا التزام کرے تو وہ سب واجب ہو جاویگا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو بعض روایات میں چالیس  
اوقیہ سے زائد ٹھہرانے پر زائد کو بیت المال میں داخل کرنیکی رائے منقول ہے جس سے تحدید معلوم ہوتی ہے سو ایک  
عورت کے محتاج پر آپ نے اس سے رجوع فرمایا۔ ھذا کلمہ فی الدار المنثور غرض تحدید مشروع نہیں پھر سہولت  
ادا و استطاعت ہر ایک کے اعتبار سے جدا ہے۔ نیز ہر ایک کی استطاعت کا علم بھی نہیں ہو سکتا ان موانع شرعیہ  
وحشیہ کے سبب کسی مقدار کا مقرر کرنا قضاء جائز نہیں لیکن چونکہ نہر کے ایک معتد بہ حصہ کی تقدیم یعنی قبل دخول  
ادا کرنا بھی واجب یا مستحب ہے علی اختلاف العلماء رکما فی رد المحتار باب المہر تحت قول الدار المختار وروایت  
الاقل تحمل علی المجمل اور بعض جگہ مقدم و مؤخر کی تنصیف کا عرب بھی ہے اس لئے اگر قضا یہ تجویز کر دیا جائے کہ  
انصاف نہر مجمل یعنی مقدم اور نصف مؤجل یعنی مؤخر الی الاجل المشروط او المعروف ہونا چاہئے تو اس صورت میں  
تحدید بھی نہ ہوگی اور اصل مقصود یعنی تقبیل نہر بقدر استطاعت بھی حاصل ہو جاویگا کیونکہ استطاعت سے



زائد کا نصف دینا بھی عاقہ متعذر ہے اہم اگر تجویز کا یہی حاصل ہے تو جو باعرض ہے کہ مقدمات سب صحیح ہیں مگر اس میں ایک جزو اور قابل اضافہ ہے وہ یہ کہ اگر ہر کثیر کی کسی مقدار کا کسی جماعت پر عام رواج ہو جائے تو تا وقتیکہ رواج نہ بدلے اس وقت تک ہی مقدار کثیر شرعاً ہر مثل قرار دی جاوے گی اور بہت سے احکام دجیسے اس سے کم پر بعض صورتوں میں نکلح کا صحیح نہ ہونا اور بعض میں قابل فسخ ہونا وغیرہ ذلک اس مقدار کیساتھ متعلق رہیں گے البتہ خود اس رواج کا بدلنا ایک درجہ میں پھر بھی مامور بہ ہے گا۔ اب اس اضافہ کے بعد تجویز مذکور متعلق عرض ہے۔ اول کچھ روایات لکھتا ہوں جس سے مسئلہ کا تعلق ہے پھر ان کا نتیجہ عرض کروں گا۔

### الروایات ہذا۔ الروایۃ الاولى۔ فی الہدایۃ کتاب الکراہۃ ولا ینبغی للسلطان

ان یسرع علی الناس لقولہ علیہ السلام لا تتعروا الحدیث ولان الثمن حق العاقد قالہ النقدیر فلا ینبغی للامام ان یتعرض لحقہ الا اذا تعلق بہ دفع ضرر عامۃ علی ما بنین الی قولہ فان کان لریاب الطعوم یتحکمون ویتعدون عن النیمة تعدیاً فاحشاً وعجز القاضی عن صیانة حقوق المسلمین الا بالتسعی فحینئذ لا بأس بہ بمشورۃ من اهل الرأي والبصیرۃ فاذا فعل ذلک وتعدی رجل من ذلک وبلغ باکثر منہ اجازۃ القاضی وهذا ظاہر عندہما الا ان یلکون المحرم علی قوم باغیا غمہم فی البتۃ ای کن ظاہر عندہما لا غمہما وان رأی المحرم لکن علی حرم معین او قوم باغیا غمہما علی قوم مجہولین فلا وہمہما کذلک فلا یصحہما

الروایۃ الثانیۃ فی روح المعانی تحت قولہ تعالیٰ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم وھل یشمل (المعروف) المباح ام لایغنیہ خلاف فقیل انہ لایجب طاعتہم فی لایحوز الاحد ان یحرم ما حللہ اللہ ولا ان یحلل ما حرمہ اللہ وقیل تجب ایضاً کما نص علیہ المحصن کفی وغیرہ وقال بعض محقق السافعیۃ تجب طاعة الامام وامرہ ونہیہ مالم یأمر بمعرم وقال بعضهم الذی یتظہران صرا امر بہ مما لیس فیہ مصلحتہ عامۃ لایجب امتثالہ الا ظاہراً فقط بخلاف ما فیہ خلاف فانہ یجب باطناً وکن ایقال فی مباح الذی فیہ صرہا لم یوربہ اھ (قلت ولہذا الظاہر یجمع بین جمیع الاقوال فالوجوب یحمل علی الظاہر وعدم الوجوب علی الباطن وفيما یضر العامة علی الوجوب ظاہراً وباطناً والقواعد تقتضی ترجیح هذا الظاہر والله اعلم

الروایۃ الثالثۃ۔ فی الہدایۃ کتاب حیاء الموات فصل کروی لا تھار فالاول رأی الغمر الذی هو

ہو غیر ملوک (احد) کریم علی السلطان من بیت مال المسلمین فان لم یکن فی بیت المال شی  
فالامام یجبر الناس علی کریم احواء المصلیة العامة اذ هم لا یقربونہا بانفسہم و فمثلہ قال عمرؓ لو ترکتم  
لبعثوا لادکم الا انہ یخرج لہ من کان یطیعہ و یجعل ثونہ علی ملباس الذین لا یطیعونہ بانفسہم

**الروایۃ الرابعۃ** و فی النسخ المختار تکیبرات العیدین عن المعراج طاعة الامام فیما یسرعصیة  
واجبة و فیہ بعد سلطان من الخلیفۃ لا یتقی بعد موتہ۔ اور عزله كما صرح به فی الفتاوی الخبیریہ و  
بنی علیہ انہ لو نفی عن سماع الذہبی بعد خمس عشر سنۃ لا یبقی فیہ بعد موتہ و اشد اعلمہ۔

**الروایۃ الخامسۃ**۔ فی النسخ المختار تحت فی النسخ المختار منع منع جہل و مکالمہ  
ما نصہ اشارہ الی انہ لیس المراد بحقیقۃ الحجج هو المنع الذہبی الذی یشیع نفوذ التصرف لان المنع لو اذنی بعد الحجج اذنا

جار و کذا الطیب و باع الادویۃ نقد و دل علی ان المراد بالمنع الحسی کما فی الدرس عن البدائع  
اب روایات پر نتیجہ کو متفرق کرتا ہوں کہ تجویز مذکور بوجہ جامعیت و رعایت تمام جوانب شرعیہ و عادیہ کے  
نہایت مستحسن و مناسب اس وقت اتنا اچھی تجویز میرے ذہن میں حاضر نہیں اور زیادہ سوچنے کی فرصت نہیں گلاس  
میں قابل غور یہ امر ہے کہ اس تجویز کی تنفیذ کا درجہ کیا ہوگا اگر قانون لازمی بنانا ہے اس طرح ہے کہ اگر متناکحین یا کو  
خلاف معاملہ کرے یعنی نصف ہر پیشگی نہ دیا جائے تو اس معاملہ کو باطل اور کالعدم کہا جائے اور جبراً نصف مہر کی  
تقدیم پر مجبور کیا جائے تب تو شرعاً ایسا قانون بنانا جائز نہیں۔ دلیلہ الروایۃ اولی اگر اس پر شبہ کیا جائے  
کہ حاکم مسلم کو گویا عام قانون بنانے کا اختیار نہ ہو جس سے حکم شرعی کے تغیر کا ایہاں ہو مگر وقتی طور پر بعض تصرفات  
مالیہ میں حکم امتناعی دینے کا تو اختیار ہے جس کا مکمل قانون کتب فقیہ کے کتاب الحج میں مذکور ہے اور حجر کی حقیقت  
یا لازم بطلان تصرف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہاں سبب حجر نہیں جیسا ظاہر ہے اور اسباب حجر کی صورت  
میں بعد منع امام بھی تصرف کو باطل نہیں کیا جاتا دلیلہ الروایۃ الخامسۃ۔ حیث لم یبطل بیع الادویۃ وغیرہا  
بعد المنع ایضاً۔ دوسرے اس میں شرایہ ہے کہ وہ مجبور عامیہ میں ہو خواہ منفرد ہو یا جماعت چنانچہ روایت اولی  
میں اس کی بھی تصریح ہے فی قولہ فاذا فعل ذلک الی قولہ فلا یصح اور ظاہر ہے کہ محل تکلم فیہ میں کوئی جماعت  
بھی معین نہیں مجبور علیہ ہمیشہ بدتے رہیں گے اس لئے حجر کا قاعدہ بھی یہاں جاری نہیں ہو سکتا اور اگر یہ شبہ ہو کہ گو  
زیادت نہر مباح ہے لیکن اگر حاکم مسلم کسی مبلح کو منع کرے محکومین پر اطاعت واجب ہو جاتی ہے اور واجب کے  
ترک پر تعزیر جائز ہے پس تنفیذ بطور حجر کے نہ ہو حتی کہ زیادت نہر یا تا جیل مہر کے التزام کو باطل نہ کیا جائے



لیکن خلاف کرنے پر تعزیر مقرر ہو اور وجوب اطاعتہ امر از مسلمان آیات و احادیث میں صریح ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا محل وہی امر ہے جو فی نفسہ مباح ہے ورنہ واجب یا حرام میں خود امر وہی شرعی کافی ہے اس میں اولی الامر کا کیا دخل اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو خود مسئلہ ذات خلاف ہے جس میں تحقیق یہ ہے کہ اگر وہ امر ایسا ہو کہ اس میں مصلحت عامہ ہے اور خلاف میں ضرر عام اس میں تو اطاعت ظاہر و باطن واجب ہے اور اگر ایسا نہیں تو صرف ظاہر واجب ہے تاکہ فتنہ نہ ہو باطن واجب نہیں کیونکہ اپنے ضرر کے التزام کا شہرخص کو اختیار ہے اور اگر اس قطع نظر کر کے اطاعت مطلقہ کو بھی واجب کہا جائے تب بھی حاکم کو تو ایسا جبری حکم دینا جائز نہ ہو گا جو بعد حکم اطاعت واجب ہو یہ سب تفصیل روایت ثانیہ میں اور اسے طرہ ضرر عام کی قید روایت ثالثہ میں مذکور ہے اور عالم کیلئے ایسے حکم کے عدم جواز کی تائید حدیث مسلم فضائل فاطمہؓ میں صریح ہے عن المسود بن مخرمہ فی قصۃ خطبۃ عمرؓ عن نبیؐ ابی جہل قال صلی اللہ علیہ وسلم انی لست احرم حلالہ ولا احل حراما المحدث - دیکھئے آپ کے باوجود ناشی کے حضرت علیؓ کو نہی نہیں فرمائی بلکہ اس نہی کو تحریم حلال میں داخل فرمایا اسی طرح حضرت بریرہ کو بغیث سے نکاح کر نیکا باوجود رجحان کے امر نہیں فرمایا بلکہ ان کے اس پوچھنے پر کہ یا رسول اللہ تأمرنی آپ نے جو اندیا انما اشفع جسر انھوں نے عذر کیا لا حاجۃ لی فیہ اور آپ نے مجبور نہیں فرمایا لہذا فی مشکوٰۃ باب بعد باب المباشرت عن البخاری واما امۃ صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ رضی اللہ عنہما بالکناح فکان للصلحۃ العامۃ المشریۃ فی مثل هذا المقام او هو من خصوصیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فی خصوصہ لولہ قدامہ وکان لمعالجۃ الخوف وھون باب ازالة المنکر۔ پھر اس سب سے قطع نظر کر کے ایسا حکم دائمی نہیں ہو سکتا حاکم کی حیات تک باقی رہے گا پھر باطل ہو جائے گا اس کے بعد کے حاکم کو خصوصیت کیساتھ تجدید کی حاجت ہوگی کما فی الروایۃ المراجعتہ۔ اور اگر یہ شبہ کیا جائے کہ جیب زیادت مہر ایک درجہ میں منکر ہے تو حاکم مسلم کو امر بالمعروف نہی عن المنکر کے تحت میں مخالفت کر نیوالی کو سزا دینا جائز ہے جیسا عام منکرات میں اجازت ہے جواب یہ ہے کہ منکر درجہ معصیت میں نہیں جیسے سزا دینا جائز ہو یہ ایسا ہی منکر ہے جیسا طلاق بلا وجہ کہ حدیث میں اس کو بغض فرمایا ہے اور مہر میں تو کوئی ایسا لفظ بھی وارد نہیں پھر بھی طلاق پر کوئی سزا نہیں۔ اگر کہا جائے کہ بعض احادیث میں ادائے مہر کی نیت نہ ہونے پر تشبیہ بالزانی کی وعید آئی ہے جس سے اس کا معصیت ہونا معلوم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ مقدار زائد از تحمل کیلئے عدم نیت ادا عادیہ لازم ہے۔ جواب یہ ہے کہ وہ وعید تکثیر مہر پر نہیں بلکہ نیت عدم ادا یا عدم نیت ادا پر ہے اور اس کیلئے نہ تکثیر مستلزم ہے نہ تقییل مانع دونوں کیساتھ اس کا

محقق و عدم تحقق مجتمع ہو سکتا ہے دوسرے علت اُس وعید کی خداع ہے جیسا اُس حدیث کے بعض طرق میں مصرح ہے اور جب منکومہ کو معلوم ہوا اور وہ اس پر راضی ہو تو علت نہیں پائی گئی اس کی پوری بحث احقر کے رسالہ تحقیق التشبیہ باهل السفاح + ملز لا یریل اداء المهر فی النکاح میں ہے پس اس کا معنی نہ موجب الاستحقاق التعزیر ہونا ثابت نہ ہوا۔ یہ سب کلام اُس صورت میں ہے کہ جب اصل تجویز کی تنفیذ درجہ جبر میں ہو اگر محض درجہ ترغیب و مشورہ میں ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہر طرح مستحسن ہے جیسا ظاہر ہے اگر شبہ کیا جائے کہ دیکھئے روایت اولیٰ میں تسعیر جبری کو فی نفسہ ناجائز کہا گیا ہے مگر تعدی فاحش کے وقت جبر کی بھی اجازت دی گئی اسی طرح اگر تعلیل مہر پر جبر کو فی نفسہ ناجائز کہا جائے مگر جب تکثیر سے تعدی فاحش ہونے لگے تو اس میں بھی جبر کی اجازت دی جائے بلکہ در مختار کتاب الکراہۃ میں عام غلام میں امام مالک کا قول وجوب تسعیر کا منقول ہے۔ جواب یہ ہے کہ وہاں عدم تسعیر میں ضرر عام ہے اور یہاں تکثیر مہر یا عدل تعجیل میں ضرر خاص ہے جس پر زوج و زوجہ راضی ہیں فانفراقاً۔ اس سے ایک دوسرے شبہ کا بھی جواب ہو گیا کہ احتکار اوقات میں مخالفت پر تعزیر مشروع ہے کما فی الدل المختار کتاب الکراہۃ فان لم یرجم بل خالف امر القاضی عذرہ بما یؤاخرہ ردعاً لہ امر وجہ جواب ظاہر ہے کہ اس میں ضرر عام ہے اور اگر شبہ کیا جائے اور غالباً یہ آخری شبہ ہے کہ امر مجتہد فیہ میں حاکم مسلم اگر ایک شق متعین کرے تو وہ واجب ہو جاتی ہے اور تقدیم بعض مہر کا وجوب مجتہد فیہ ہے جیسا خلاصہ سوال میں مذکور ہوا اور ترک واجب پر تعزیر جائز ہے جواب یہ ہے کہ بعض متعین نہیں خاتم حدید دینے سے بھی بشرط رضائے زوجہ یہ جواب ادا ہو جاتا ہے پس اس سے نصف مہر کے اداء کی تقدیم کا وجوب کیسے ثابت ہوا ولکن هذا اخر الکلام + فی هذا المقام + واللہ ولی الاحکام + فی کل حلال حرام + دار التسمیۃ هذا المعجالۃ بتعدیل اهل الدھر + فی درجۃ تعلیل المهر تلقیہا بحسن المشاورۃ + فی استفسار ریاست جادہ + والحمد للہ المفضل المنعم + علی اتمام المرام + وصلى الله تعالى علی نبیہ سید الانام + الف الف صلوة والسلام + الی یوم القیام +

۲۷ رجب یوم جمعہ ۱۳۵۲ھ



## رسالہ کلمۃ القوم فی حکمتہ الصوم

تہیہ۔ ایک صاحب نے اپنے خط کے ساتھ ایک مولوی صاحب کا ایک مضمون دیکھنے کیلئے بھیجا اس کے متعلق یہاں ایک تحقیق لکھی گئی ذیل میں دونوں منقول ہیں۔

مضمون۔ صوم رمضان کے متعلق ایک نہایت ضروری اصلاح کی طرف آپ کو متوجہ کرنا چاہتا ہوں کیونکہ جہاں تک مجھے یاد ہے آپ نے اب تک اس ہم مسئلہ کی طرف توجہ نہیں فرمائی ہے۔ یہ مسلم ہے کہ رمضان کے روزوں کا اصلی مقصد قوت بہیمیہ کو مغلوب اور قوت ملکیہ کو غالب کرنا ہے اسی لئے شارع نے ان مہیجات و محرکات سے چند دنوں کیلئے روکا ہے جن سے قوت بہیمیہ میں بے چارن پیدا ہوتا ہے یعنی کھانا پینا عورتوں سے متمتع ہونا اور ان میں چیزوں کے چھوڑنے کے بعد مادی حیثیت سے روزے کی حقیقت مکمل ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ علم اسرار الدین کے ماہرین نے روزے کی تکمیل کیلئے جو باتیں ضروری قرار دی ہیں ان میں ایک ہے کہ غذا میں جہاں تک ممکن ہوگی کیجائے چنانچہ امام غزالیؒ احیاء العلوم میں لکھتے ہیں کہ روزے کی تکمیل کی پانچویں شرط یہ ہے کہ افطار کی وقت حلال کھانا بھی استفادہ نہ کیا جائے کہ پیٹ میں استلار پیدا ہو جائے کیونکہ خدا کے نزدیک کوئی طرف اس پیٹ سے زیادہ مبغوض نہیں جو حلال کھانے سے بھر لیا جائے۔ درحقیقت روزے سے خدا کے دشمن کی شکست اور خواہش نفسانی کی مغلوبیت کیونکر ممکن ہے جب کہ روزے دار اپنے افطار کے وقت اس کی تلافی کرے جو دن میں کیگئی ہے بلکہ بسا اوقات طرح طرح کے کھانوں سے وہ اس پر اضافہ کر لیتا ہے۔ یہاں تک یہ ایک مستقل عادت ہو گئی ہے کہ رمضان کیلئے ہر قسم کے کھانے پینے کے جاتے ہیں اور اس میں وہ وہ کھانے کھاتے جاتے ہیں جو اور مہینوں میں نہیں کھائے جاتے حالانکہ یہ معلوم ہے کہ روزے کا مقصد بھوکا رہنا اور خواہش نفسانی کو شکست دینا ہے تاکہ نفس کو تقویٰ حاصل کر نیکی قوت حاصل ہو لیکن جب معدے کو صبح سے شام تک خالی رکھا جائے یہاں تک کہ اس کی خواہش طعام میں بے چارن پیدا ہو جائے اور اس کی رغبت غذا کی طرف بہت زیادہ ہو جائے پھر اس کو لذیذ کھانے کھلا کر آسودہ و سیر کر دیا جائے تو اس کی لذت طلبی بڑھ جائیگی۔ اس کی قوت دگنی ہو جائیگی اور وہ خواہش میں ابھر جائیگی جو تقریباً بے ہوشی کی تھیں غرض روزے کی روح ان قوتوں کو ضعیف کرنا ہے جو بُرائی کی طرف میلان پیدا کرنے میں شیطان کا آلہ ہیں۔ اور یہ غرض صرف تغلیل غذا سے حاصل ہو سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ روزہ دار صرف وہی کھانا کھائے جو رمضان کے علاوہ ہموار کھاتا تھا لیکن اگر صبح و شام

دونوں وقت کا کھانا ملا کر کھائے تو اسکو روزہ سے کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا بلکہ آداب صوم میں یہ ہے کہ روزہ دار دن کو بہت نہ سوئے تاکہ اسکو بھوک اور پیاس کا احساس ہو اور اپنی قوت کا ضعف معلوم ہونے لگے۔  
(احیاء العلوم ج ۱ مطبوعہ مجتہبیائی پریس ص ۱۲۱)۔

احادیث کے مطالعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ عہد نبوت اور عہد صحابہ میں رمضان میں کھانے کا کوئی مزید انتہام نہیں کیا جاتا تھا کہ بلکہ معمولی غذا رمضان میں بھی کھائی جاتی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کھجور یا پانی سے افطار کرتے تھے۔ سحر میں بھی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے صرف کھجوریں کھائیں بعد کو بعض صحابہ ستونگو کھول کر لائے تو ستونی لیا اس سے زیادہ مجھے اس مبارک عہد میں غذاؤں کی نیکی اور بقولہ منظر نہیں آئی لیکن اس وقت مسلمانوں کی حالت کیلئے رمضان نے ایک تہوار یا تقریب کی صورت اختیار کر لی ہے۔ معمولی آدمی کیلئے بھی افطار کے وقت گنگنی اور پھلوں کی (پھلکی) تولازی ہے۔ سحر کیلئے دودھ بھی ایک اہم چیز فرض کر لی گئی ہے کھانہ جو شخص دال روٹی کھاتا تھا وہ کم از کم ترکاری کا اضافہ کر ہی لیتا ہے۔ اہل مقدس کے دسترخوان تو رمضان میں گویا رنگینی غذاؤں کا گلدستہ بجاتے ہیں۔ دعوتوں کا ہنگامہ گرم ہو جاتا ہے۔ روزہ کشائی کی رسم تو خالص شادی کی تقریب بن جاتا ہے۔ یہ حالت معمولی دنیا داروں کی نہیں ہے علماء و صوفیہ بھی اسی رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ رمضان میں بجائے اسکے کہ حدیث و قرآن کا درس دیا جائے راحت طلبی کیلئے ہمارے عربی مدارس میں تعطیل ہو جاتی ہے۔ میں نے ایک خالص تصوف کے مرکز کبیتہ متعلق ایک مضمون پڑھا تھا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ مغرب سے سحر کے وقت تک تمام لوگ جو اس مرکز سے روحانی فیض اٹھاتے ہیں بیدار رہتے ہیں اور زیادہ تر عمدہ غذاؤں کا لطف حاصل کرتے ہیں۔ تراویح سے پہلے تراویح کے بیچ میں اور تراویح کے بعد تین بار چائے کا دور چلتا ہے چونکہ آپ نے زیادہ تر علماء و صوفیہ کا فیض صحبت اٹھایا ہے اس لئے براہ کرم مجھ کو اور ناظرین سچ کو اس معاملہ میں اپنی معلومات کا فائدہ پہنچائیے اور یہ بتائیے کہ اس کی سند کیلئے۔

تحقیق۔ بعد الحمد والصلوة تحقیق مقصود کے قبل بعض مبادی کی ضرورت ہے۔ (۱) احکام باعتبار ثبوت کے تین قسم ہیں۔ منصوص۔ اجتہادی۔ ذوقی۔ اجتہادی میں اجتہاد سے مراد وہ ہے جسکو فقہار اجتہاد کہتے ہیں اور ایسے اجتہاد سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہ واقع میں نص ہی سے ثابت ہوتے ہیں اجتہاد سے صرف ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے کہا جاتا ہے۔ القیاس منظر لا مثبت اور ذوقی وہ احکام ہیں جو نص کا مدلول نہیں نہ بلا واسطہ جو منصوص کی شان ہوتی ہے نہ بواسطہ جیسے اجتہادریات کی شان ہوتی ہے بلکہ وہ احکام محض



وعدائی ہوتے ہیں اور اس ذوق و اجتہاد میں فرق یہ ہے کہ احکام اجتہادیہ تو مدلول نص ہیں اور یہ مدلول نص نہیں لہذا سب سے پہلے یہ کہ احکام منقول نہیں نہ کسی پر ان احکام کا امتداد واجب ہے محض اہل ذوق کا وعدہ ان احکام کا مبنی ہوتا ہے البتہ ان میں بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ اشارات کتاب سنت سے ان کی تائید ہو جاتی ہے تو اس صورت میں ان کا قائل ہونا جائز ہے اور اگر کتاب سنت کی خلاف ہو تو اس کا رد واجب ہے اور اگر کتاب سنت سے نہ متاید ہوں نہ اس کی خلاف ہوں تو اس میں جانبین میں گنجائش ہے اسی طرح اگر ایک صاحب ذوق کو متاید معلوم ہوں اور دوسرے کو خلاف تب بھی اس میں جانبین میں گنجائش ہے اور اجتہادیات جزو فقہ ہیں اور ذوقیات جزو تصوف۔ (مکمل) احکام اجتہادیہ کا مبنی علت ہوتی ہے جس سے حکم کا تعدیہ کیا جاتا ہے اور ذوقیات کا مبنی محض حکمت اور وہ بھی غیر منصوص جس سے حکمت تدریجی نہیں ہوتا نہ حکم کا وجود و عدم اس کیساتھ دائر ہوتا ہے اور یہ عدم دوران حکمت منصوصہ میں بھی عام ہے جیسے طواف میں مل کہ اس کی بنا پر ایک حکمت تھی مگر وہ مدار حکم نہیں رہی۔ مگر تمام مسائل تصوف کو اس شان کا نہ سمجھا جاوے ان میں بھی بعض اجتہادی ہیں اور بعض منصوص بھی ہیں مقصود یہ ہے کہ ان میں جو ذوقیت ہیں ان کی یہ شان ہے جو مذکور ہوئی (مکمل) ایک دوسرے اعتبار سے احکام کی اور دو قسمیں ہیں۔ مقاصد اور مقدمات یہ احکام ذوقیہ صرف مقدمات ہوتے ہیں مقاصد نہیں ہوتے مقاصد صرف منصوص ہوتے ہیں یا اجتہادی۔ (مکمل) احکام منصوصہ و اجتہادیہ شریعت ہو۔ احکام ذوقیہ شریعت نہیں البتہ ان سے شریعت ان کو کہا جاسکتا ہے اور یہ سب مبادی ماہر قواعد شرعیہ کے نزدیک ظاہر ہیں۔ اب مقصود عرض کرتا ہوں کہ مسئلہ زیر بحث نہ منصوص ہے نہ اجتہادی صرف ذوقی ہے اور ذوقی بھی مختلف فیہ چنانچہ امام غزالی کا یہی ذوق ہے اور جو کچھ اس باب میں احیاء العلوم میں فرمایا ہے وہ اسی ذوق پر مبنی ہے اور ان کے نزدیک کچھ رمضان کی تخصیص نہیں مطلق جموع کے باب میں وہ اسی کے قائل ہیں اور بعض کا ذوق اس کی خلاف ہے۔ چنانچہ علی قاری شرح شمائل ترمذی میر ابن الجوزی سے نقل کرتے ہیں۔ ومن جملة الصوفیة قلیل المطعم واکل لدسم حق یبیس بدانہ و یعذب نفسه بلبس الصوف و یمتنع من الماء البارد و ما هذه طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و الطریقہ صحابۃ و اتباعہم انما کانوا یجوعوا اذا لم یجدوا شیئاً فاذا وجدوا اکلوا الخ من ماشیۃ تقلیل الطعام بصورة الصیام اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ الباغہ ابواب الصوم میں فرماتے ہیں۔ ثمان تقلیل الاکل و الشرب له طریقان احدهما ان لا یتناول منها الا قدر السیراد التذا ان تكون المدة المتخالیہ بین

الاکلات نرائدة على القدر المقاد والمعتبر في الشراع هو الثاني لانه يخفف وينقذ ويذيق بالفعل مذاق الجمع والاعتدال  
 وليحق الجمعية خيرة ودهشة ويا عليهما اتيانا محسوسا والاول انما ليضعف ضعفا يربو ولا يجد بالاحتياج  
 فنه وليف فان الاول لا يأت تحت التشريع العام الا بجمع فان الناس على منازل مختلفة جدا  
 اسية تو معلوم ہو گیا کہ مسئلہ تنظم فیہا میں ذوق مختلف ہیں بے پیمانی ہے کہ کونسا ذوق اقرب الی کتاب السنہ  
 ہے اس کلوز ان ذوق کے مویات میں غور کر نیے ہو سکتا ہے سو ذوق اول کے یہ مویات ہو سکتے ہیں۔  
 ز الف بکتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلمکم تتقون ای کی تحذروا المعاصی فان الصوم یعظم  
 الشجوة التي هي امها او بکسر هاء ب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا معشر الشباب من استطاع منكم  
 الباءة فليتزود فانه اغض للبصر احسن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وعاء رواه الشيخان  
 ابادیت فضیلت جمع و ذم شیع مکران سب استدلالات میں شہادت ہیں۔  
 الف میں یہ کہ تفسیر متین نہیں دوسری تفسیر بھی محتمل ہے چنانچہ ابن جریر نے سدی سے نقل کیا ہے۔  
 فتتقون من الطعام والشرب والنساء مثل ما اتوا قبلكم اور تفسیر میسا پوری میں ہے لعلمکم تتقون بالمحافظة  
 علیہما لقد سما و جعل بسطرا و لعلمکم تنظمون فی سلك اهل التقوی فان الصوم شعار حسد اور اگر تفسیر  
 مان لی جائے تب بھی دلالت علی المقصود میں یہ شبہ ہے کہ کس قوت بہیمہ تقیل طعام پر موقوف نہیں کما قرینہ  
 عن حجة الله البالغة و سیأتی ایضاً اور ب میں یہ کہ اس میں صوم کی خاصیت بیان کی گئی ہے تشریع صوم کی  
 حکمت بیان نہیں کی گئی اور یہ خاصیت موقوف نہیں ہے تقیل کل پر کیونکہ تجربہ ہے کہ باوجود شیع من اللذات  
 کے رمضان میں ضعف معتد بہ ہو جاتا ہے اور راز اس کا یہ ہے کہ عادت تھی دو وقت رغبت کیساتھ  
 کھانہ کی اور اب رغبت کیساتھ صرف ایک وقت کھایا جاتا ہے یعنی شام کو۔ اور سحر کو وقت عادت نہونیکے  
 سبب رغبت سے نہیں کھایا جاتا اس لئے وہ جزو بدن اور بدلہ تبدیل نہیں بنتا پھر جب وقت معتاد آتا  
 ہے عادت کے سبب طبیعت کو اشتیاق ہوتا ہے اور باوجود اشتیاق کے کھانا نہیں ملتا اسلئے طبیعت  
 ضعیف ہو جاتی ہے چنانچہ یہ ضعف عشرہ وسطی میں کمی کیساتھ اور عشرہ اخیرہ میں زیادتی کیساتھ بین طور  
 پر محسوس ہوتا ہے البتہ اگر کئی مہینے کے رونے ہوتے تو پندرہ روز میں کھانیکے اوقات متعادہ بدل جاتا پھر رغبت  
 سے دونوں وقت کھانا کھایا جاتا اور جزو بدن بنتا اور ضعف نہوتا اور قوت شہوہ میں انکسار نہ ہونا اور  
 اسی راز سے صوم دہر پسند نہیں کیا گیا اور صوم داؤدی میں عادت قدیمہ نہیں بدلتی اسلئے اس کی



اجازت مع بیان الفضیلت دی گئی اور یہی تقریر الف میں بھی ہو سکتی ہے کہ اگر اُس تفسیر کو متعین بھی مان لیا جائے تب بھی صوم ہر حالت میں قوت شہویہ کا کاسر ہے وھذا اھوال الذی وعدناہ قریباً فی قوانا۔

و سیاقی الیہ اور ج میں یہ کہ احادیث فضل جمع و ذم شیع میں احتمال ہے کہ جمع سے مراد جمع اضطراری ہو یعنی اگر میسر نہ ہو تو اُس کی فضیلت کو یاد کر کے صبر کرے جیسے نصوص میں بیماری کے فضائل بیان کئے گئے ہیں تو اُس کا یہ مطلب نہیں کہ عداً بیمار ہو جایا کرے چنانچہ آیت و لنبلونکم الخ میں جمع کو مصائب میں شمار فرمایا ہے اور سب مصائب مذکورہ آیت غیر اختیاری ہیں تو جمع سے بھی مراد وہی ہوگا جو غیر اختیاری ہو اسی طرح شیع مذموم میں یہ احتمال ہے کہ شیع مفط یعنی فوق الشیع مراد ہو چنانچہ ایک حدیث میں اکثر شیعاً فرمایا ہے من شیع منهم نہیں فرمایا سو ایسے شیع کو فقہاء نے بھی حرام فرمایا کذا فی الدر المختار و رد المحتار کتاب الکراہتہ۔ یہ تو ذوق اول کے سویدات پر کلام تھا اب ذوق ثانی کے سویدات عرض کرتا ہوں۔ د۔ حدیث میں ہے تکھیز اذ فیہ رزق المؤمن کذا فی مشکوٰۃ عن البیہقی تو کیا یہ امر معقول ہے کہ رزق تائد تو رمضان میں دیا جائے اور اُس سے متفع ہونیکے لئے سوال کے انتظار کا حکم دیا جائے؟ افطار کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم تہ منقول ہے ذہاب الظما و ابتلت العروق و ثبتت الاجر رواہ ابو داؤد انشاء اللہ تعالیٰ۔

ظاہر ہے کہ ذہاب ظما و ابتلال عروق بدون سیراب ہو کر پانی پینے کے نہیں ہو سکتا اور باوجود اس کے منقوص اجر نہیں ہوا چنانچہ ثبت الاجر اس میں نص ہے اور کھانے اور پانی میں کوئی معقول فرق نہیں کہ ایک میری پسندیدہ ہو اور دوسرے سے ناپسندیدہ ہو حدیث یہاں شیع صائم کی فضیلت اور ثواب و اجر ہے (مشکوٰۃ عن البیہقی) اگر شیع ناپسندیدہ ہوتا تو اشباع جو کہ اُس کا سبب اور معین ہے وہ بھی ناپسندیدہ ہوتا لان مقدمۃ الشئ ملحق بہ نہ کہ موجب اجر ہوتا۔ نہ شیع اور نہ تو مقدمات شہوت سے ہیں ورجعاً خود قضاء شہوت ہے اگر شیع اور نہ مہفوت روح صوم ہے تو جماع بدرجہ اولیٰ اُس کا مہفوت ہے اگر اسکی تفصیل کی کسی نے ترغیب نہیں دی بلکہ اس کی اجازت و سبب کو موقع امتنان میں ارشاد فرمایا گیا ہے۔

فالان باشرہ وھن و استخول ما کتب اللہ لکم اور اس کے ساتھ کلو و اشربوا کو بھی مقرون فرمایا۔ اور سب کے لئے غارت فرمائی حتیٰ یتبین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر۔ ح۔ اگر تفصیل طحاہ فی رمضان کوئی امر مقصود ہے تو فضائل صوم کیساتھ اسکی فضیلت اور منکرات صوم کیساتھ شیع کی مذمت نصوص میں یا مجتہدین کے کلام میں کیوں نہیں وارد ہوئی کیا اس سے املت لکم دینکم میں اشکال نہیں وارد ہوتا؟

یہ پانچ سویدات ہیں ذوق ثانی کے جو اس وقت ذہن میں حاضر ہو گئے اگر اہل ذوق اول ان تائیدات میں بھی کوئی غدشہ نکالیں ہو مضر نہیں کیونکہ احکام مختلفہ فیہا میں جانیں میں گنجائش ہوتی ہے اس لئے اس کا بھی مطالعہ کیا جائے گا کہ اہل ذوق اول بھی اہل ذوق ثانی پر طعن و تشنیع اور ان کی تحقیر و تہجیز نہ فرما دیں کیونکہ ذوقیات میں ایسا اختلاف کوئی امر منکر نہیں چنانچہ قوم میں دعا و ترک دعا کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور مباشرت اسباب و ترک اسباب کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور بہت سے مسائل ایسے ہی ہیں۔ سیطرہ یہ مسئلہ فقہی نہیں جس کا اتنا اہتمام کیا جائے۔ چنانچہ فقہار نے باوجودیکہ مستحبات تک کی تدوین فرمائی مگر اس سے کہیں تعرض نہیں فرمایا اور اگر فقہی بھی ہو تو مختلف فیہ ہو سکتی ضرورت میں پھر بھی یہی حکم ہوتا۔ اس تقریر سے امید ہے کہ اصل اجزاء مسئلہ عنہا کا جواب ہو گیا ہو گا باقی بعض زوائد متعلق بھی کچھ مختصر عرض کئے دیتا ہوں (۱) صحابہ کی وقت میں اہتمام نہ ہونا حجت نہیں کیونکہ ان کے یہاں ہر چیز میں سادگی تھی اسی لذت کی موافق بھی عمل تھا۔ نیز حباب صحابہ کو رمضان کیلئے تکثیر اطعمہ کا اہتمام نہ تھا اسی طرح رمضان کی خصوصیت تغلیل کا بھی اہتمام نہ تھا پھر اس سے مدعا یعنی حکمت خاصہ کی بناء پر اہتمام جو ع بھی کیسے ثابت ہوا (۲) اور اس کو تقریب بنالینا اگر حدود کے اندر ہو تو کیا حرج ہے خود حدیث میں ہے کہ رمضان کیلئے جنت کی زینت سال بھر تک ہوتی رہتی ہے (مشکوٰۃ عن البیہقی) سوا اگر اس کی تغلیل میں یہاں بھی کچھ اہتمام نہ ہو تو کیا حرج ہے۔ (۳) دعوتوں کا ہنگامہ یہ فرد ہے مواسات کی حدیث میں اس کو شہر المواساة فرمایا گیا ہے (مشکوٰۃ عن البیہقی) روزہ کشائی کی تقریب بھی ایک فرد ہے فرحت عند الفطر کی اولاد کی توفیق دین سے فرح کیوں مذہوم ہو قرآن مجید میں اس کو قرۃ العین فرمایا گیا ہے (۴) تعطیل مدراس کی راحت اور اعمال رمضان کیلئے کیوں منکر ہے اور وہ درس کیساتھ عادتہ جمع نہیں ہو سکتے۔ (۵) صوفیہ کی طرف سے جواب دینا خود صوفیہ کے مذاق کی خلاف ہے وہ بیچے خود ہی اپنے کو سب سے اخس اور ادون سمجھتے ہیں اپنی نصرت خود اس طرح منع کرتے ہیں۔ ۷

بامدعی بگوئید اسرار عشق وستی بگزارتا ہمیں در درجہ خود ستی

اس حق کو صوفیہ کے اور اعمال میں تو ان کی تقلید کی توفیق نہیں ہوتی مگر یہ رسم منکر جو اب تک نہ سنی تھی فرد و حص ہوتی کہ واقعی چائے کا دور جاننے کی تو اچھی تدبیر ہے مگر حص ہی ہو کر گئی کہ اسلئے کہ پھر نیند سے محرومی ہو جاوے گی جس کا میں اس سے زیادہ حرص ہوں اور جس طرح تغلیل طعام میں وہ ذوق پسند آیا جس میں شبع بھی ہاتھ آوے اسی طرح تغلیل منام میں وہ مسلک پسند ہے جو خل نوم نہ ہو وہ مسلک یہ ہے حدیث من صلی العشاء فی جماعة



فكانما قام نصف الليل ومن صلى الصبح في جماعة فكانما صلى الليل كله لما لك ومسلم - تفسير - عن النبي في قوله تعالى  
 عن المضاجع قال ما بين المغرب والعشاء هذه ايضا نزلت في انتظار الصلاة التي تدعى العتمة وهذه ايضا في قوله تعالى كالاول  
 قليلا من الليل ما يهيجون قال تيقظون ليصلون ما بين هاتين الصلاتين ما بين المغرب والعشاء عن محمد  
 بن علي قال لا ينامون حتى يصلوا العتمة وعن ابى العالوية قال لا ينامون بين المغرب والعشاء (تفسير ابن جرير)  
 وفي الدر المنثور كانوا ينامون الليل كله ام فالليل لا يقابل الكثير بل يقابل الجميع فهو في معنى البعض (كذا في بيان القرآن)  
 اثر قال سعيد بن المسيب من شهد العشاء من ليلة القدر فقد اخذ بحظ منها (موطأ امام مالك) قلت وكانه  
 تفسير للمرفوع من حرم خيرها فقد حرم فالذي شهد في جماعة لم يحرم خيرها - اس نوم کی پسندیدگی سے وہ چلے  
 کی حرص بھی باقی رہی اور اپنے جی کو یوں سمجھا لیا کہ اللہ تعالیٰ ناکاروں کو بھی بخش ہی دینگے اس امید منہضت پر کلام کو ختم  
 کرتا ہوں اور چونکہ اس کی مقدار معتد بہ ہو گئی اس لئے اس کا ایک لقب بھی بمناسبت مضمون کے تجویز کئے دیتا  
 ہوں یعنی کلمۃ القوم فی حکمتہ الصوم۔

ضمیمہ - یہ بھی محتمل ہے کہ امام غزالی کے ارشاد کو اختلاف ذوق پر محمول نہ کیا جائے بلکہ اپنے زمانہ کے قوی  
 کو دیکھ کر بطور مجاہدہ اس طریق کو تجویز فرمایا اور مجاہدہ زمانہ کے اختلاف سے بدلجاتا ہے اب قوی ایسے ضعیف  
 ہیں کہ اتنی تقیلا طاعات مقصودہ میں نفل ہو جائے گی - باقی یہ کہ حضرت امام نے عنوان تاکید سے کیوں فرمایا اس  
 کی وجہ یہ ہے کہ حضرات صوفیہ پر بعض حالات کیا بعض اصلاحات کا غلبہ ہوتا ہے اس میں اس قسم کے عنوان بیساختہ  
 صادر ہو جاتا ہے اور اس مقام پر ایک اور نکتہ قابل سمجھنے کے ہے گویا قواعد طریقت سے وہ روح ہے مسلکی وہ یہ کہ  
 مقصود سالک کا حسب تصریح ائمہ تشبہ ہے ملائکہ کیساتھ اور یہ تشبہ حسب طرح شیعہ مفرط سے فوت ہوتا ہے اسی طرح  
 جو ع مشوش سے بھی کیونکہ ملائکہ دونوں سے منزہ ہیں اور یہ سب تحقیق اس تقدیر پر ضروری ہے کہ صوم میں حکمت  
 کسرہ قوت شہوۃ کو مان لیا جائے ورنہ اگر وہ امر تعبدی ہو جیسا خود روزہ کا عدد کہ اس میں کوئی حکمت معلوم نہیں تو  
 اس تمام تر سوال و جواب ہی کی گنجائش نہیں اور بعض الفاظ حدیث سے یہ احتمال تعبد کا ظاہر اور قوی معلوم ہوتا  
 ہے - چنانچہ ارشاد ہے - من صام رمضان ايمانًا واحتسابًا رواه الشيخان حيث جعل الباعث عليه الايمان  
 وطلب الثواب الاشياء من الحكمة والمصلحة وهذا هو التجدد والله اعلم - ۲۵ شعبان ۱۳۵۲ھ

## رسالہ اعداد الجتہ للتوقی عن الشہتہ فی اعداد البدعہ وآ

سوال حضرت مولانا اسماعیل تہجد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ایضاح الحق الصریح کی ایک عبارت نظر سے گزری اس ایک شبہ واقع ہوا لہذا اصل عبارت نقل کرنیکے بعد شبہ عرض کرتا ہوں ازالہ فرما کر تشفی فرمادی جائے۔

(عبارت) امتحانات اکثر متاخرین از فقہار صوفیہ کہ بنا برطن حصول بعض منافع دینیہ ومصلح شرعیہ بدون تسک بدیلے اندلاک شرعیہ سہلی از اصول عبادات یا معاملات اختراع می نمایند تحدید اصلی از اصول دینیہ بحدود خاصہ احداث میکنند یا ترویج امریکہ شامل در قرون سابقہ بود بر روی کار می آرند یا احتمال امریکہ در ازل از منہ مروج بود بعمل می آرند مثل نماز مسکوس و وجوب تعلیمہ شخص معین از ائمہ مجتہدین و مثل تحدید ذکر کلمہ تہلیل یا وضع مخصوصہ از اعداد و ہزبات و ہلجات و تحدید اکثر بعشر فی العشر و ترویج مسائل قیاسیہ و کشفیہ واستغراق بجمیع ہمت خود در آن و احوال ظاہر کما وسنت مگر بطریق ترک و تہمین ہر از قبیل بدعت حقیقیہ است و انچہ در مقام عذر آن می گویند ہر چند کہ این امر محدث است اما مثل بر مصلحتی از مصلح دینیہ است یا اصل آن در شرع ثابت است لہذا خصوصیت مذکورہ محض بدعت باشد پس جو این عذر امور مذکورہ را از حد بدعات خارج نمی گرداند الخ۔ (دوسری عبارت) اما تخریجات متاخرین فقہاء مثل تحدید اکثر بعشر فی العشر بنا بر قیاس بر زمین متعلقہ چاہ مثل علم بوجوب تعلیم مجتہدے معین از مجتہدین سابقین حکم بالتزام بیعت شخص معین از شیوخ طریقت بنا بر قیاس بر اطاعت امام وقت و التزام بیعت او و امثال آن از تخریجات غیر مخصوہ کہ منقول از متاخرین فقہاء و صوفیہا است و کتب فقہ و سلوک بآن ملو و مشحون است و اکثر اتباع ایشان میں تخریجات محدثہ را احکام شریعت و اسرار طریقت می مانگارند ہمہ از قبیل بدعات است و دلائل ایشان ہمہ از قبیل طائف شرعیہ و نکات نمیلہ است کہ ہرگز احکام مذکورہ از بدعت خارج نمی گرداند و در دائرہ شریعت رہانہ و طریقہ احسانہ داخل نمی کنند الخ۔

تقریباً شبہ۔ وجوب تعلیمہ شخصی التزام بیعت شخص معین یا التزام اصلاح از شخص معین تحدید اعداد در دو وظایف با وضع مخصوہ غیرہ ایسے امور جن کی نافیہ فی الدین عند المحققین مجرب ہے یہ تو ظاہر ہے کہ یہ امور فی ذاتہا مفسد ہیں نہیں بلکہ دیگر مقاصد دینیہ ضروریہ کیلئے مقدمات ہیں اور خود فی ذاتہا ایسے دنیاوی محضہ بھی نہیں کہ جن پر ترتیب اجر کی توقع نہ ہو اور یہ امور بہت آہا الکنذائیہ زمانہ خیر القرون میں بھی پائے نہ جلتے تھے گوان کا اطلاق عموماً بات فصوص کے ماتحت داخل ہے مگر تخصیصات کذا فیہ ضرور محدث ہیں تو پھر ان میں اور دیگر بدعات میں



جن کا اطلاق نصوص ثابت اور سمیت کذا فی محدث کیا فرق ہوگا اگر محض دنیاوی ہیں تو دلائل شرعیہ سے ان کا ثابت کرنا کیوں کر درست ہوگا اور منکرین پر نیکیر کرنا شرعاً کس طرح جائز ہوگا۔ الغرض اصل مسئلہ حقیقت اور حضرت شہید کی عبارات کا صحیح مطلب یا تحقیق جواب تحریر فرما کر تفسیر فرما دیجائے اپنی اصلاح کے لئے خصوصاً عا کا طالب ہوں والسلام۔

الجواب۔ فی رد المحتار سنن الوضو ان کان مما واطب علیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدون من بعدہ سنة والا فمندی وب ونقل الخ محتاج الی رد المحتار بحث النیة والتلفظ عند الارادة ہا مستحب ہو المختار وقیل سنة یعنی اجماع السلف او سنة علماءنا اذ لم یقل عن المصنف ولا الصحابة ولا التابعین بل قیل بدعة فی رد المحتار قوله قیل سنة عزاء فی التحفة والاختیار الی محمد وصرح فی البدایع بانہ لم یذکرہ محمد فی الصلوة بل فی الحج فحملوا الصلوة علی الحج قوله الخ اشارہ الی الاعتراض علی المصنف بان معنی لقولین واحد سمي مستحباً باعتبار ان اجماع علماءنا وسنة باعتبار ان طریقة حسنة لہم لا طریقة للنبی صلی اللہ علیہ وسلم کما حرره فی البحر قوله بل قیل بدعة نقلہ فی الفقہ وقال فی الحلیۃ ولعل الاشیاء ان بدعة حسنة عند قصد جمع الغریمة لان الانسان قد یقبل علیہ تفرق خاطرة وقد استغاض ظہور العمل بہ فی کثیر من الاعصار فی عاقبة الامصار فلا جرمانہ ذهب فی المبسوط والہدایہ والکافی الی انہ ان فعلہ لیس جمیع عزیمۃ قلبہ فحسن فیندفع ما قیل انہ یکرہ الخ وفي رد المحتار احکام الامامة ومبتدع ای صاحب بدعة وهو اعتقاد خلاف المعروف عن الرسول لا لمعاندا بل بنوع شبهة فی رد المحتار قوله ای صاحب بدعة ای محروقة والافقد تكون واجبة کتصیب الادلة علی اهل الفرق الضالة وتعلم انھو لم یفہم للکتاب السنة ومنذوبہ کاحداث نحو رباط ومدارہ وکل احسان لم یکن فی صدر الاول ومکروہۃ کزخرفة المساجد مباحۃ کالتوسع بلذی فی المداخل والمشارب والشیاب کما فی شرح الجامع الصغیر للبتاوی عن تھذیب النووی ومثله فی الطریقة المحتجہ للبرکوی۔ ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے (اول) سنة کے کئی معنی ہیں منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کما ذکر فی عبارة لا طریقة للنبی صلی اللہ علیہ وسلم منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدین کما ذکر فی عبارة واطب علیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدون من بعدہ منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الصحابة ووللتابعین کما فی

عبارة اذ لم ينقل عن المصطفى ولا الصحابة ولا التابعين عن المنقول عن العلماء كما في عبارة اوسته  
 علماء نافي تفسیر السنۃ وفي عبارة انه طريقة حسنة لهما والعلما اور چونکہ بدعت کے بھی کئی معنی ہیں گے  
 یعنی سنت کے معنی کے مقابلے میں غیر منقول عن الرسول یا غیر منقول عن الرسول والاختلاف میں غیر منقول عن الرسول  
 اور الصحابة او التابعین میں غیر منقول عن العلماء اور یہ تعدد محض ظاہری ہے ورنہ حقیقت میں سنت کے  
 معنی میں ہی الطریقیۃ المسلوکۃ فی الدین کا ہونا ضروری اور عبارت الاولی باسطر اور یہ سب معانی  
 سنت کو شامل ہے اور بدعت کے معنی ہیں اعتقاد و خلافات المعروف عن الرسول بالمعاندۃ بل بنوع شہتہ یا بعنوان  
 دیگر یا اختلاف الحق المتلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علماء وعلماء وحال الخ وکن الخ الخ الخ الخ الخ الخ  
 ودر المختار في بحث الافامۃ قلت وهذا التلقي عام كان بلا واسطۃ او بواسطۃ الادلة الشرعية كما هو معطام  
 من القواعد هذا المعنى الحقيقي البع عن مراد في قوله صلى الله عليه وسلم من احد في امرنا هذا ما ليس من  
 الحديث اى ادخل في الدين ما هو خارج عن الدين والثابت بالادلة داخل في الدين والاخراج من  
 پس سنت حقیقیہ و بدعت حقیقیہ جمع نہیں ہو سکتیں لیکن بدعتہ صوریہ سنت حقیقیہ کیساتھ جمع ہو سکتی ہے چنانچہ  
 لفظ نبیۃ الصلوۃ کو سنت کہا گیا ہے جس معانی کے اعتبار سے کہ وہ معنی ایک قسم ہے سنت حقیقیہ کی اور بدعت بھی  
 کہا گیا ہے بعض معانی سنت کے مقابلہ کے اعتبار سے اسی لئے علیہ کی عبارت نہ کوہ میں اس کو بدعت مان کر  
 حسن کہا گیا ہے جو صریح ہے جواز اجتماع بعض اقسام بدعت مع السنۃ الحقیقیہ میں اور یہ اجتماع حضرت عمر کے قول  
 سنت البدعت نفسی متاید ہوتا ہے جیسا خبر فی حقیقی تو کلی کیساتھ جمع نہیں ہوتی مگر خبر فی اضافی کلی کیساتھ جمع  
 ہو سکتی ہے اور یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ بدعت حسنہ کی جو بعض اکابر نے نفی کی ہے اور شہور اثبات ہے یہ نزاع  
 نقلی ہے نافی نے اپنی اصطلاح میں بدعت کو حقیقی کیساتھ خاص کیا ہے اور مثبت نے بدعت کو عام لے لیا ہے اور  
 یہی رائے ہے کہ صحابہ کو تو کسی امر کے منقول عن الرسول عنی اللہ علیہ وسلم نہ ہو نیسے اس کے سنت ہونے میں تردد  
 ہوتا تھا اور بعد کے حضرات کہ صحابہ یا تابعین سے منقول نہ ہونے سے تردد ہوتا تھا و مشکنا حتی کہ ہمارے لئے وہ  
 وہ چیز بھی سنت ہونے لگی جو علماء و تابعین نے اصول شرع سے بچھا ہے اس سے بھی تعدد معانی سنت کی تقویت ہوئی  
 جب یہ مقدمہ سمجھ لیا کہ اب مولانا کے کلام کی طرف متوجہ ہوتا ہوں ان دونوں عبارتوں میں جن چیزوں کو بدعت قرار  
 دیا ہے ان کا بالمتنی الاثم بدعت ہونا تو منافی سنت نہیں لیکن بدعت حقیقیہ ہونا اس صورت میں صحیح ہے جب  
 ان کو احکام مقصودہ فی الشرع سمجھا جائے اس وقت ان پر بدعت حقیقیہ کا حکم کرنا صحیح ہو گا چنانچہ دوسری عبارت



میں قول اس کا قرینہ ہے۔ یہی تخریجات محدثہ الاحکام شریعت و اسرار طریقت می انگارند۔ اور عبارت اول کو اسی پر محمول کیا جائے گا کیونکہ محکم علیہ دونوں عبارات میں ایک ہی چیزیں ہیں بتفاوت بسیرا یعین و لا یؤثر فی المحکم۔ پس مولانا کے کلام کی توجہ سے فراغت ہوئی لیکن اگر کوئی شخص ان کو احکام مقصودہ فی الشرع نہ سمجھے اور ان کے بدعت غیر بدعت ہونے کی تحقیق کا طالب ہو تو اس کے لئے ایک ایک جزئی کی تفصیل کرتا ہوں اسی سے قواعد کلیہ بھی سمجھیں آجادیں جن سے دوسرے امور غیر مذکورہ فی المقام کا بھی حکم معلوم ہو جائے گا پس معروض ہے نماز معکوس کا دین سے کوئی تعلق نہیں وہ ایک قسم کا مجاہدہ ہے اور مثل مجالز طیبہ کے نفس کی تادیب کے لئے ایک معالجہ ہے اس درجہ میں اس کو سمجھنا بدعت نہیں البتہ اگر اس سے کوئی بدنی ضرر کا اندیشہ ہو تو معصیت ہے ورنہ مباح مثل دیگر ریاضات بدنیہ کے اور اگر اس کو کوئی قربت سمجھے تو بدعت ہے۔ تعلیم شخصی۔ اس کو حکم مقصود بالذات سمجھنا بیشک بدعت ہے لیکن مقصود بالغیر سمجھنا یعنی مقصود بالذات کا مقدمہ سمجھنا یہ بدعت نہیں بلکہ طاعت ہے تحدید کلمہ سہیل الخ ذکر مقصود سمجھنا اور مطلق زیادت عدد کو زیادت اجر کا سبب سمجھنا اور اوضاع و ضربات و جلسات کو از قبیل صلح طیبہ سمجھنا بدعت نہیں اور خود ان کو قربات سمجھنا بدعت ہے۔ تحدید مار کثیمہ۔ اس کو مقصود سمجھنا بدعت ہے اور عوام کے انتظام کیلئے بابتہ مطلوب بالغیرے تربیح مسائل قیاسیہ و تشفیہ و استغراق بحجج ہمت خود و رآں الخ اس میں ظہور مراد کا قرینہ خود اس کے بعد موجود ہے یعنی اجمال کتاب و سنت کے طریق تبرک و تہن اس طریق پر بدعت ہو نہیں کیا شبہ ہے لیکن اگر ہر چیز اپنے درجہ میں ہے تو وہ بدعت نہیں اور جو درجہ ان اعمال میں بدعت ہو اُس میں یہ عذر جو بعد میں مذکور ہے ظاہر ہے کہ نافع و مقبول نہیں جیسا مولانا نے فرمایا۔

**حکم بالترام بیعت۔** یہ جس پر مبنی کیا گیا ہے اُس اعتبار سے بیشک بدعت و زیادت فی الدین ہے اور اگر دوسری بنا صحیح ہو اور وہ بنا وہ ہے جس کے اعتبار سے طیب کے اتبع شخصی کا التزام کیا جاتا ہے اور اسی کے لوازم میں سے اس کا قائل ہونا بھی ہے کہ اس کے التزام کو ترک کر دینا یا دوسرے کے اتبع سے بدل دینا جائز ہے تو اس صورت میں کوئی وجہ نہیں بدعت ہونے کی۔ اس کے بعد تخریجات کے نسبت جو فرمایا ہے محمل اس کا وہی صورت ہے جب حد و سر آگے بڑھا دیا جائے اعتقاد یا عمل آگے ان کے دلائل متعلق فرمایا ہے مراد ان سے وہ دلائل ہیں جو اکثر جہلاء کا علمائے ان مقاصد پر اختراع کئے ہیں نہ کہ دلائل صحیحہ جو بفضلہ تعالیٰ احقر کی تالیفات میں مذکور ہیں یا اس کے بعد تقریر میں سوال کیا گیا ہے کہ ان میں اور دیگر بدعات میں کیا فرق ہے اگر اہل بدعت ان کو حد و سر نہ بڑھاتے تو یہ سوال سب امور میں تو نہیں بعض امور میں صحیح تھا لیکن مشاہدہ ہے کہ دن ان بدعات کو داخل

دیں بلکہ عبادات منصوصہ سے بدرجہا زیادہ اور نوکد خواہ اعتقاداً یا عملاً سمجھتے ہیں اور محتاطین سے اس قدر بغض رکھتے ہیں جتنا کفار سے بھی نہیں اور امور مذکورہ بالا کے اختیار کرنیوالے ایسے غلو سے منزہ ہیں پہلا سی دونوں قسم کے اعمال میں فرق ہے الکلام علی سبیل التشریح فی المقام جو توجیہ حضرت مولانا شہید کے کلام کی ذکر کی گئی ہے اگر اس کو کوئی قبول نہ کرے تو اخیر جواب یہ ہے کہ مولانا نہ مجتہد تھے نہ اپنے سابق علماء سے فائق تھے۔ اگر ہم مولانا کا ادب تو ملحوظ رکھیں اور ان کے ارشاد کو حجت نہ سمجھیں تو ہمارے کسی التزام خلاف نہیں۔ غایت مافی الباب ان کے اس ارشاد سے یہ مسائل بھی مختلف فیہ ہو جاویں گے جس میں نہ قائل پر ملامت نہ قائل کا اتساع واجب و اللہ اعلم و لعلت ہذا العجالة باعداد اللجنة للتوقی عن الشبهة فی اعداد البدعة والسنة۔ مکتب لسابع رمضان ۱۳۵۲ھ۔

## رسالہ التعرف فی تحقیق التصرف

از افاضات قطب عالم مجدد الملتہ حکیم الامتہ حضرت مولانا اشرف علی صاحب ادام اللہ برکاتہ  
مع ترجمہ اردو از احقر الخدام محمد شفیع دیوبندی عفا اللہ عنہ و منعمہ بقو ضیئہ کات

بسم الرحمن الرحیم + بعد الحمد والصلوة

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بخمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم۔ اما بعد توجہ باطنی کے ذریعہ دوسرے شخص پر کوئی اثر ڈالنا جس کو اصطلاح صوفیہ میں تصرف اور توجہ وغیرہ کہتے ہیں اس کی اصلی حقیقت نہ معلوم ہونی کی وجہ سے عوام بلکہ بہت خواص بھی اکثر غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ کوئی ماسی کو معیار ولایت و بزرگی سمجھ بیٹھتا ہے کوئی سیریس اس کا انکار کر دیتا ہے۔ اسلئے مجدد الملتہ حکیم الامتہ سیدی و سندی حضرت مولانا اشرف علی صاحب ادامت برکاتہ نے اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو قرآن و حدیث کی تصریحات و ارشادات سے ایک مستقل رسالہ میں واضح فرمایا ہے اس کے مستحسن یا غیبت خشن ہونے اور نفع و ضرر کی مدد کو قواعد فقہیہ سے متعین فرمایا ہے یہ رسالہ چونکہ عربی زبان میں ہے اسلئے مناسب معلوم ہوا کہ اصل رسالہ کو بعینہا قائم رکھ کر اس کا اردو ترجمہ بھی ساتھ ہی شائع کر دیا جائے تاکہ عوام و خواص سب منتفع ہو سکیں۔ ترجمہ میں بغرض افادہ عوام لفظی ترجمہ کو چھوڑ کر خلاصہ مطلب کو اختیار کیا گیا اللہ تعالیٰ اس کو بھی اصل رسالہ کی طرح نافع و مفید بنائے۔ آمین۔



فقد قال الله تبارك وتعالى في عيسى عليه السلام وایدناه روح القدس "الآية -

اعلم ان هذا التائید محتمل وجوهاً اقربها عندی ما اختاره صاحب تبصیر الرحمن المشهور بالتفسیر الرحمانی حیث قال بتغليب ملكیة علی بشریة اهـ -

وحاصله التائید الباطنی وجه الاقربیة موافقة للحديث من قوله علیه السلام لحسان رضی الله عنه اللهم ایدنا روح القدس رواه مسلم وغيره وظاهر ان هذه التائید لیس الا الباطنی فقط وكون هذه الموافقة من اسباب الترجیح ظاهر فان الوحي یفسر بعضه بعضاً وحقیقة هذا التائید افاضة کیفیات خاصة محمودة والقاء فی النفس ثمرات اثار خاصة تتعدد حسب اختلاف المقاصد ویسمی هذا التائید فی عرف اهل التصوف تصرفاً وتوجهاً وھمة وجمع الخواطر فالآیة اذن اصل لهذا العمل - وأصرح منه فی الباب

بسم الله الرحمن الرحیم - بعد الحمد والصلاة - حق تعالی نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارہ میں فرمایا ہر ایدناہ روح القدس یعنی ہمیں جبرئیل کے ذریعہ ان کی تائید کی - یہ تائید جس کا ذکر قرآن مجید میں ہے مختلف صورتوں سے ہو سکتی ہے جن میں سے میرے نزدیک اس جگہ زیادہ اقرب وہ صورت ہے جس کو تفسیر رحمانی میں اختیار کیا گیا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ملکی آثار کو ان کے بشری خواص پر غالب کر دیتے تھے اور وہ ان ملکی اثرات سے کام لیتے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ یہ وہی تائید باطنی ہے جس کو تصرف کہا جاتا ہے - اور اس احتمال (تائید باطنی) کے اقرب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس احتمال کی تائید ایک حدیث بھی ہوتی ہے وہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسان کی متعلق ارشاد فرمایا ہے کہ یا اللہ روح القدس (جبرئیل) کے ذریعہ ان کی تائید کر - یہ روایت مسلم شریف میں مذکور ہے ظاہر ہے کہ اس جگہ تائید سے تائید باطنی ہی مراد ہو سکتی ہے (جسے بمقابلہ کفار اشعار بلیغہ کہنے کی طاقت پیدا ہو) اور چونکہ ایک وحی سے دوسری وحی کی تفسیر ہوتی ہے اس لئے تائید مذکور کی وہی تفسیر راجح معلوم ہوتی ہے جو اس حدیث میں مراد ہے حقیقت تصرف - اور حقیقت اس تائید کی یہ ہے کہ خاص کیفیات محمودہ کا دوسرے شخص پر افادہ کیا جائے جس اُس میں آثار خاصہ پیدا ہو جاویں اور یہ آثار اغراض و مقاصد کے اختلاف کی بنا پر مختلف النوع والوان کے ہوتے ہیں اور اس تائید کو اہل تصوف کی اصطلاح میں تصرف اور توجہ اور ہمت اور جمع خاطر کہتے ہیں - ثبوت تصرف بآیات حدیث - پس یہ آیات اس عمل کیلئے اصل ہیں اور اس سے زیادہ صریح اس باب

قوله تعالى في الانفال اذ يوحى ربك للملائكة اذمعكم فثبتوا الذين امنوا على ما فسر الزجاجة بقوله  
كان باشياء يلقونها في قلوبهم تصح بها عزائمهم ويتأكد جد همهم والمداخلة قوة القاء الخير في القلب و  
يقال له الهام كمان للشيطان قوة القاء الشر ويقال له الوسوسة اهد (كذا في روح المعاني)۔

وأصرح من الاثنين في الدلالة ما في الصحيح من اخباره عليه السلام في حديث الوحي عن فعل

جبرئيل عليه السلام يعني فاحذني فغطني الثانية وفيه فغطني الثالثة الحديث فالظاهر وهو

كالمتعيزان هذا الخط كان تقوية القلب لتحمل الوحي كما قال لعرف المحدث عبد الله ابن ابی حمزة المتوفى

سنة ۶۹۹ من الهجرة في هجته النفوس (وهو من الجلاله في شان محتربه المحافظ في فتح الباري) تحت حديث الوحي

میں سورہ انفال کی یہ آیت ہے اذ یوحى ربك الى الملائكة اذمعكم فثبتوا الذين امنوا (یعنی جب وحی بھیجتا تھا

آپ کا پروردگار ملائکہ پر کہ میں تمہارے ساتھ ہوں تم ثابت قدم رکھو ایمان والوں کو) زجاج نے اس آیت

کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ تثبیت و تائید فرشتوں کی طرف سے اس طرح ہے کہ وہ کچھ کیفیات مومنین کے قلوب میں متاثر

تھے جس ان کے عزائم صحیح اور بہت قوی ہو جاتی تھیں۔ اور فرشتہ کو حق تعالیٰ نے یہ قدرت دی ہے کہ وہ قلب میں

خیر کا تقاریر کر سکتا ہے جسکو الہام کہا جاتا ہے جس طرح شیطان کو القاء شر کی قوت حاصل ہے جسکو وسوسہ کہا جاتا ہے

(كذا في روح المعاني) اور ان دونوں نبوت سے زیادہ صریح باعتبار ولایت کے وہ ہے جو صحیح بخاری میں آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث وحی میں جبرئیل علیہ السلام کے فعل کے متعلق وارد ہوا ہے کہ مجھے جبرئیل علیہ السلام نے

آنوش میں بلیا اور مجھے دبایا اور پھر دوسری مرتبہ اسی طرح دبایا پھر تیسری مرتبہ اسی طرح کیا۔ (یعنی ابتداء وحی

میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تنزیل وحی کا سلسلہ جاری کرنا تجویز کیا گیا تو جبرئیل علیہ السلام نے افعال

مذکورہ کئے) اس میں ظاہر بلکہ متعین یہ ہے کہ یہ دبانا تقویت قلب کے لئے تھا تاکہ وحی کی برداشت ہو سکے جیسا

کہ عارف محدث عبد اللہ ابن ابی حمزہ (جو ساتویں صدی ہجری کے اکابر محدثین میں سے ہیں اور حاکم الدنیا

ابن حجر انکے اقوال سے فتح الباری میں استدلال کرتے ہیں) اپنی کتاب "بہجۃ النفوس" میں صحیح بخاری کی حدیث

بل الوحي کے تحت میں فرماتے ہیں کہ میں سو ا فائدہ اس حدیث سے یہ واضح ہوا کہ دبانے والے جسم کا دوسرا

شخص کیساتھ اتصال (جو القاء کیفیت کے طرق میں ایک طریقہ ہے) اس کے ذریعہ اس شخص میں ایک کیفیت نور یہ

پیدا ہو جاتی ہے جس سے یہ شخص اس کیفیت کا تحمل ہو سکتا ہے جو اس پر القاء کی جائے۔ کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا جسم

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم شریف کیساتھ متصل ہوا تو اس کے ذریعہ سے آپ میں وحی کے تحمل کی وہ



من صحیح البخاری مانصہ الوجه الثلاثون فیہ دلیل علی ان اتصال جرم الغلط بالمفطوضہ الیہ (وہو احدی طرق الافاضہ) متحد بہ فی الباطن قوۃ نوریتہ متشعشعہ تہو نا علی حل ما یقع الیہ لا جہر علیہ السلام  
ما انفصل جرمہ بذات عمود لسنینہ حدالہ بذلک فاذا کونہ وہو حملہما القی الیہ وقوفہ سمع خطاب الملک  
ولم یکن قبل ذلک قد جرد لک اہل المہارت من اہل المصوفیۃ المطہرین المحققین اہل لک کتاب السنۃ  
علی مشروعیۃ هذا العمل اذا کار لغرض مشروع وان کانت الدلالت ظنیۃ لاحتمال لا یتوہل الحدیث حرج  
اخر ولا یتصرفان المسئلۃ ظنیۃ یکفی فیہا الظن بل ولو لم یکن علیہ دلیل ما اضر لان الفعل ثابت اباحتہ  
بالقواعد فلا یحتاج الی نقل خاص یتستعمل کثیر من المشائخ لاسیما النقشبندیہ منہم مقاصد

قوت پیدا ہوئی جو پہلے نہ تھی اور یہ طریقہ آپ کے سچے وارث صوفیہ کو حاصل ہوا۔

ثابت ہوا کہ قرآن و حدیث اس عمل کی مشروعیت و جواز پر دلالت کرتے ہیں اگرچہ دلالت ظنی ہے کیونکہ آیات  
و حدیث مذکورہ میں دوسرے احتمالات بھی ہو سکتے ہیں مگر دلالت کا ظنی ہونا مقصد کیلئے مضر نہیں کیونکہ مسئلہ  
ظنی ہے اس میں ظن غالب کافی ہے بلکہ مسئلہ تو ایسا ہے کہ اگر کوئی خاص دلیل منقول بھی نہ ہوتی جب بھی مضر نہ تھا  
کیونکہ اس فعل کی مشروعیت قواعد معلوم ہے اس لئے کسی نقل خاص کی حاجت نہیں درمہمت بزرگان دین  
بالخصوص مشائخ نقشبندیہ اس کا استعمال مقاصد محمودہ کیلئے کرتے ہیں جو دین میں مطلوب ہیں اور ان کی  
کتابوں میں اسکی تفصیل مذکور ہے مثلاً عزم توبہ اور نفس پر خوف و خشیت یا شوق و رغبت فی الطاعۃ کا رنگ  
غالب ہو جانا وغیرہ۔

قوت تصرف پیدا ہونیکا طریقہ اور یہ قوت تصرف ان مشائخ میں اکثر مجاہدات و ریاضات نفسانیہ  
سے پیدا ہوتی ہے جیسے کشتی لڑائی کی قوت ریاضت جسمانی (ورزش وغیرہ) سے پیدا ہوتی ہے اور بعض اوقات  
کسی کسی شخص میں نقطۂ بھی ہوتی ہے مگر یہ صورت بہت قلیل ہے۔

استعمال تصرف کا حکم شرعی۔ اس عمل کا حکم فقہی یہ ہے کہ فی نفسہ مباح و جائز ہے پھر غرض و مقصود کے تابع  
ہے یعنی اگر اس کا استعمال کسی غرض محمودہ کیلئے کیا جائے جیسے تصرفات مذکورہ جو مشائخ صوفیہ کے معمول ہیں تو یہ فعلی  
بھی (تبعاً للغرض) محمود سمجھا جائے گا اور اگر کسی مقصد مذموم کیلئے اس کا استعمال کیا تو یہ فعل بھی مذموم ہو جائے گا  
پھر مذمت و کراہت میں جو درجہ اس کی غرض اور مقصد کا ہو گا اسی کے مطابق اس فعل کی مذمت و کراہت میں  
کی بیشی ہوگی۔ جیسے کشتی لڑنا کہ اپنی ذات میں مباح ہے اور حکم میں اپنی غرض کے تابع ہے۔

محمودہ مطلوبہ مذکورہ فی ذہنہم کالعزم علی التوبۃ وکانصبغ النفس بالحشیۃ او الشوق والرغبۃ فی الطاعۃ وامثالها وھذا القوۃ فی حوائج المشائخ اھل الافاضۃ علی مثل هذا الاتقاء اکثر ما یكون بالریاضۃ والمزاوۃ النفسانیۃ كقوۃ المصارعۃ البدنیۃ یكون بالریاضۃ الجسمانیۃ وقد یكون فطریاً فی بعض النفوس وقلیل ما هو۔ **وحکم الفقہی** مع إباحۃ فی نفسہ انہ تابع لمغرض منہ فان كان غرضہ كالتصرفات المذکورۃ المعنویۃ للمشائخ كان محمداً وان كان مذموماً كان مذموماً علی اختلاف درجات الذم كالمصارعۃ البدنیۃ فانھا صلیحت فی ذاتھا تابع فی حکمھا للغرض فان التصرفات متحدان نوعاً باعتبار الذات متغاائر ان صنف باعتبار المتعلقات علی کل حال فهو لیس بکمال دینی ولا من علامات القبول فی شئ سوا کما انہ کل ما فی اصل المسئلۃ وبقی بعض التنبیہات الھمہ علی بعض متعلقھا۔

**التنبیہات۔** (التنبیہ الاول) ان هذا التصرف الذی سیمتھل المشائخ هل هو سنة ام لا فالذی ارى كنت کتبتہ قبل هذا فی الشقصر الثاني من رسالتی للطوائف اری نقلہ بلغظہ کافیا فی هذا المقام **فائدہ متعلق بالتصوف فی مسئلۃ التصرف** رحمہ اللہ علیہ وسلم فی بعض الحوادث ضررہ علیہ السلام

علاصہ یہ کہ دونوں قسم کے تصرف باعتبار ذات اتحاد نوعی رکھتے ہیں اور باعتبار متعلقات کے ان میں صنفی تفاوت ہے۔ اور ہر حال میں یہ تصرف کوئی کمال دینی نہیں ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول و مقرب ہونے کی علامت ہے بلکہ ہر شے کوئی والا یہ قوت اپنے اندر پیدا کر سکتا ہے اگرچہ فاسق کافر ہی کیوں ہو جیسے بہت سے جوگیوں کے قصے مشہور ہیں یہاں تک تمام کام اصل مسئلہ سے متعلق تھا اب چند ضروری تنبیہات یہاں بیان کی جاتی ہیں جن سے مسئلہ کا تعلق ہے۔

**تنبیہات۔** (تنبیہ اول) اس بارہ میں کہ یہ تصرف جس کو مشائخ استعمال کرتے ہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے یا نہیں سو اس بارہ میں جو کچھ مجھے ثابت ہوا وہ میں نے رسالۃ الطوائف و انظار الف کے حصہ دوم میں دوم میں لکھ دیا ہے اسی کا بعینہ اس جگہ نقل کر دینا کافی معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے۔

**فائدہ۔** نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل صحیح کیساتھ یہ منقول ہے کہ آپ نے بعض لوگوں کے سمینہ پر ہاتھ مارا جس سے ان کا وسوسہ جاتا رہا اور بعض بیماریوں کے بدن بردست مبارک پھیرا جس سے ان کا مرض جاتا رہا اس سے بعض لوگوں کو یہ وہم ہو گیا کہ آپ نے تصرف کا استعمال فرمایا اور کچھ زیادہ بعید نہیں کہ اس قسم کی روایات سے کوئی شخص استعمال تصرف کے سنت ہونے پر بھی استدلال کرنے لگے۔ لیکن جب غور سے دیکھا جائے تو یہ استدلال



فی مدرس بعض اوصیٰ صلی اللہ علیہ وسلم الشریفۃ علیہا بعض وزہاب الوستوی الاول ذہاب المرصہ فی  
الثانی فادھر ظاہر ہذا الاحادیث استعمالہ التصرف ولا یعول الاستدلال بامثالہا علی کون مثل ہذا التصرف  
لکن اذا قور النظر لایتم ہذا الاستدلال لان کونہ تصرفا ینتوقف علی ان جمع ہمہ خاطرہ لحدوث الانزال لہو ثبت بل  
یحتمل انہ فعل ما فعل بعن انکشاف علیہ بالوحی نفع بنفسہ ہذا الاعمال مزدون ان یجمع ہمہ خاطرہ ولسہذا من  
التصرف المتعارف شیء من شیء ذکر العلماء ہذا الواقعات باب المعجزات التفرع التصرفا وادھر القرائن علی عدم صدق  
التصرفات صلی اللہ علیہ وسلم انہ لہ تصرف قط وقلب بطالب مع شدہ حرصہ صلی اللہ علیہ وسلم علی امانہ و  
علی الدعاء لدعوتہما الی الاسلام واللہ اعلم واولہم صدقہا عندہ صلی اللہ علیہ وسلم احيانا لم یثبت بسنیتهما  
الموقوفہ علی الاعتیاد کما لایقال بسنیۃ المصارعة بوقوعہا مع رکانہ واللہ اعلم بل یوثبت الاعتیاد بحکم  
یکونہما مستمقصوۃ فی الدین لان السنۃ العادیۃ لایزمرکن بالعبادۃ انتہت النفاذۃ۔

### القنب الثاني: اهل هرمن علامات الولاية او من لوازم المشيخة فالجواب لا كالاستعمال

ہم نہیں ہے۔ کیونکہ اس عمل کا تصرف ہونا اسکا محتاج ہے کہ نقل صحیح سے یہ ثابت ہو کہ آپ نے اپنی باطنی قوت کو  
ان آثار کے پیدا کرنے کے لئے جمع فرمایا ہو اور یہ بات ثابت نہیں ہے بلکہ یہ احتمال بھی ہے کہ آپ نے یہ افعال اس بنا پر  
پہنچائے ہوں کہ آپ کو بذریعہ وحی ان افعال کا اُن لوگوں کے حق میں بدون جمع خواطر و استعمال تصرف نافع و مفید  
ہونا معلوم ہو گیا ہو اور اس احتمال کی بنا پر یہ افعال اصطلاحی تصرف میں ہرگز داخل نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ  
ہے کہ تمام علماء امت نے اُن واقعات کو معجزات میں شمار کیا ہے جو کہ تصرف سے بالکل جدا ہیں۔ اور سب سے  
زیادہ واضح قرینہ اس بات پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی تصرف صادر نہیں ہوا یہ ہے کہ آپ البوطالب  
کے قلب میں تصرف نہیں فرمایا باوجودیکہ آپ اُن کے ایمان الینکے بہت زیادہ متہنی اور خوشامند تھے بلکہ اُن کیلئے  
صرف دعا اور دعوت دینے پر کفایت فرمائی۔ اور اگر کسی وقت آپ تصرف کا قصد یریم بھی کر لیا جائے جب بھی اُس  
سے اس فعل کا سنت اصطلاحی ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اصطلاحی سنت ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ فعل معمول  
ہو یہی وجہ ہے کہ کشتی لڑنیکو سنت نہیں کہتے حالانکہ کچھ تہہ آپ کے رکانہ رضی اللہ عنہ کیساتھ کشتی بھی کی ہے بلکہ  
اگر عادت ہونا بھی ثابت ہو جائے جب بھی سنت مقصودہ ہو نیز حکم نہیں کیا جاسکتا کیونکہ سنت عادی کیلئے  
یہ لازم نہیں کہ وہ عبادت بھی ہو۔

رتبہ یہ وہی کیا تصرف ولایت اور برتری اور مقبولیت عند اللہ کی علامت ہے تو جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں

سائر القوی الجارحة الفاعلة و مومن قبل۔

(التنبیه الثالث) هل في تصرف المعمول للمشائخ شيء من الضرر العارض بنوبه او دينه مع ابا حنيفة فاجاب نعم اما الدين فافضل لاقوى العالمين لما فيه من القلبية وخوف الامراض الناشئة من هذا الضعف وهو كثير وشاهد واما الدين ففتحهم العوام الولاية في المفيد هو ضرر اعتقادي وتراكم المستفيدة اهتم العلم والقناعة على هذا العمل وهو ضرر عملي لاجل هذه المضار العارضة تركها المحققون من القوم ولو تكن هذه المضار في السلف لقوة ابدانهم وسلامة فطرته وصفاء اخلاصهم فلا يقاس الخلف على السلف هذا هو نظرنا في باب السلب من كتاب الاعمال المقررة على مسائل الشيخ الفاضل المصالح المولوي محمد شفيع مديونيد بركة الله تعالى في عمدة او علم نجد بعض الفوائد المتعلقة بالبناء والله اعلم بالحقوق والصواب ككتبه اشرف على التهاوي في القرن الرابع عشر من مصاديقه

جیسے دوسرے قوی بدنیہ اور باطنیہ وغیرہ کے استعمال کا حال ہے وہی اس کے جیسا کہ پہلے گذر گیا۔  
رتبہ یہ سوم) کیا استعمال تصرف میں کوئی دینی یا دنیوی مضرت بھی ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں بعض مضرتیں بھی ہیں دنیوی مضرت تو یہ ہے کہ اس کی کثرت کرنے سے عامل کے قوی دماغیہ اور قلبیہ ضعیف و مضاعف ہو جاتے ہیں اور اس کی وجہ سے بہت امراض پیدا ہونے کا خطرہ ہے جیسا کہ بکثرت مشاہدہ و تجربہ ہوا ہے۔ اور مضرت دینی یہ ہے کہ عوام اس کو ولایت و بندگی کی علامت سمجھتے ہیں اور یہ ایک اعتقادی ضرر ہے اور مرید کا یہ ضرر ہے کہ وہ اکثر اسی پر غنا کر بیٹھتے ہیں اور اصلاح کا اہتمام چھوڑ دیتے ہیں اور یہ عملی ضرر ہے اور انہیں مضرتوں کی وجہ تحقیق طریق نے اس کا استعمال چھوڑ دیا ہے اور سلف صالحین کے زمانہ میں یہ مضرتیں بوجہ مضبوطی قوی اور سلامت فطرت اور خوش نصیبی کے موجود نہ تھیں لیکن خلف کو سلف پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ خوب سمجھ لو۔ اور مزید فائدہ کیلئے رسالہ دلائل القرآن علی مسائل النعمان کے ساتویں باب کا مطالعہ کیا جائے جسکو فاضل صالح مولوی محمد شفیع صاحب دیوبند نے تالیف کیا ہے اللہ تعالیٰ ان کی عمر اور علم و عمل میں برکت عطا فرمائے تو اس مسئلہ کے متعلق بعض فوائد اس میں بھی ملیں گے۔  
حضرت مصنف دامت برکاتہم نے حسن ظن سے الفاظ مذکورہ احقر کے متعلق تحریر فرمائے ہیں اس ناکارہ کو چونکہ انہی حالت معلوم ہے اس لئے ترجمہ میں یہ الفاظ چھوڑ دینے کو دل چاہتا تھا مگر یہ سمجھ کر کہ بزرگوں کے الفاظ میں بھی برکت ہوتی ہے ان کو تعبیر نہ کیا رکھا۔

واللہ المستعان و علیہ التکون۔ کتبہ الاحقر محمد شفیع عفا اللہ عنہ۔ ۲ شوال ۱۳۵۲ھ۔



## رسالہ تقدیس القرآن المنیر عن تفسیر التفسیر

السؤال - محی السنۃ حکیم الامتہ حضرت مولانا - بعد سلا مسنونہ اسلام عرض ہے کہ ایک صاحب کا ترجمہ قرآن حکیم جلد دوم شائع ہو چکا ہے اسکے صفحات پر پورے صفحہ کی تصویر ذوالقرنین کی سورۃ الکہف کی تفسیر کے سلسلہ میں دی گئی ہے۔ قرآن حکیم کیساتھ ایسی تصویر کی اشاعت میرا دل جل گیا میں سورہ یوسف کا ترجمہ دیکھ رہا تھا اور اُس میں حسب مذکور نے ان کید کن عظیم کی تفسیر میں یہ ثابت کرینی کی کوشش کی ہے کہ اس آیت کا مفہوم یہ نہیں کہ مکر عورتوں کیلئے خاص ہے بلکہ مکر فریب و غائب مردوں کا کام ہے ابھی اس مقام کا مطالعہ کر رہا تھا کہ اتفاق سے تفسیر پر نظر پڑی قرآن حکیم میں تصویر کی اشاعت سے غضب و غصہ کی لہر بدن روئیں روئیں میں دوڑ گئی اور وہ ترجمہ جس دوست کا تھا بغیر پڑھے اُسکے پاس بھیج دیا۔ غالباً حضور کے پاس یہ واقعہ سب پہنچ گیا ہو گا اس کے متعلق کیا علاج کیا جائے۔

الجواب - دھوا الموفق للصواب - اول چند مقدمات معروض ہیں (مقدمہ اولی) تصویر ذی حیات کی بنانا علی الاطلاق حرام و معصیت شدیدہ ہے خواہ ظل یعنی مجسمہ ہو خواہ غیر ذی ظل یعنی نقوشہ ہو لا اطلاق احادیث الوہید و خصوص النکیر علی الرقہ غیر ذی الظل دھوا فی صحیح البخاری باب ما و طئ من التصاویر - عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت قد مر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من سفر قد سترت و قرأت لی سہوۃ لی فیہ تماثل فلما مرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہتکوا قال اشد لنا من عندنا یوم القیمۃ یضاهون نخلق اللہ قالت فجلناہ و سادۃ اود سادین و لا جماع قال المنووی یعنی نقل حرمتہ صنع تصاویر الجیوانات ما نصہ و لا فرق فی ہذا کملہ بین ما لہ ظل و ما لا ظل لہ ہذا التخیص مذہبنا فی المسئلۃ و بمعناہ قال جماہیر العلماء من الصحابۃ و التابعین و من بعدہم و ہونہا ہب الثوری و مالک و الجنیفہ و غیرہم و قال بعض السلف انما ینہی عما کان لہ ظل و لا یاس بالصورۃ التی لیس لہا ظل و ہذا مذہب باطل فان السراذم انکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصورۃ فیہ لانیثک احل انہ مذہب و لیس لصورۃ ظل مع باقی الاحادیث المطلقۃ فی کل صورۃ - رہا استثناء الارقام فی ثوب کا سوچو نہ کہ یہ استثناء رد و مکر تصویر صحیحہ صریحہ قویہ و اجماع سے معارض ہے اور تاریخ معلوم نہیں اس لئے یا منسوخ ہے بنا بر قلعہ -

اذا تعارض المحرم و المباح ترجح المحرم - اور یا ما اول یا مقید ہے اور وہ تاویل یہ ہے جس کو حسب فتح نے ابن ابی سے نقل کیا ہے - بقولہ الثالث ان کانت الصورۃ باقیۃ الشکل حرم و ان قطعت الرأس و تفرقت الاجزاء

جائز قال وهذا هو الاصح۔ اور نیز حسب فتح نے اس تاویل کی تائید میں فرمایا ہے و يؤيد هذا الجمع الحديث الذي في الباب قبله في لفظ الصور راي في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يترك في بيته شيئاً فيه تصاليب (رو في نسخة تصاویر الانقضاء) اور تفسیر یہ ہے جسکو حسب فتح نے ابن العربی سے نقل کیا ہے بقوله الرابع ان كان مما يتهم جازوا ان كانت معلقة بحذاء كلبه من الحواشي على صحيح البخاري باب التصاویر الباب من كثر القعود على الصور ولفظ حديث الباب الاخير قال ما هذه النمرقة قلت لتجلس عليها وتوسد ها قال ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيمة الخ اور قرنیہ تعلید کا یہ ہے کہ عادتاً ثوب متہن ہوتا ہے چنانچہ جو ثوب متہن نہ تھا جیسا حدیث اول میں ہے قد سترت بقرام الخ اس میں آپ نے جائز نہیں رکھا اور اور فرضاً اگر استثنائاً رقم کے تعارض و مخالفت اجماع و تاویل و تفسیر مذکور سے غضب بصر کر لیا جاوے اور اس مذہب کو بھی تحمل الصلحہ مان لیا جائے تب بھی کلیات شرعیہ سے ایک دوسری قید سے اس کی تفسیر ضروری ہے وہ یہ کہ اس سے کوئی محذور لازم نہ آئے اور یہاں محذور مشاہد ہے چنانچہ اس توسع کا عوام پر یہ اثر ہوا کہ تصویر سے مطلقاً نفرت نہیں ہی مجسمہ تک کو جائز سمجھنے لگے۔ یہ تو انگیز اور فحش تصویریں التذاذ کے لئے کھینے لگے سو ایسی حالتیں تو مباحات متفق علیہا بھی حرام ہو جاتے ہیں چنانچہ ایسے ہی عارض سے اجنبیہ کی چادر پر نظر کرنا جو فقہاء نے حرام فرمایا اور تعجب نہیں کہ اوپر باب اخیر کی حدیث میں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جلوس و توسد کو بھی ناپسند فرمایا اس کا یہی محمل ہو اس حمل سے مجوزین متہن پر بھی ناشکال نہیں رہا۔ بہر حال کاغذ وغیرہ پر متعارف منقوش تصویریں یقیناً حرام ہیں خواہ بعینہا خواہ غیراً اور ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں جو تصویر بنائی یا رکھی جائے گی بوجہ مجاہدہ قرآن مجید کی وہ کسی طرح بھی متہن و مبتذل نہیں ہو سکتی تو اس میں اس قول پر بھی گنجائش نہیں نکل سکتی خصوصاً جبکہ وہ کسی عظم کی ہو تو وہاں تو خود اسکی ذاتی عظمت سے بھی اور مجاہدہ قرآن سے بھی بجائے ابتذال کے اس کی تعظیم کی جائے گی جو صریح مزاحمت و مصادمت ہے حکم شرعی کی کہ جس کی اہانت کا حکم تھا اسکی تعظیم کی جاتی ہے اور کسی عظم کے نامزد ہو جائیے اس میں عظمت نہیں آ جاتی۔ بیت اللہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت اسماعیل علیہ السلام کی تصاویر تھیں مگر آپ نے جو انکی ساتھ معاملہ کیا حدیثوں میں مذکور اور مشہور ہے گو سالہ سامری پر آلہ کا نام لگا دیا گیا تھا۔ کما في قوله تعالى فقلوا هذا الهكم واله موسى فنسى الآية مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اسکی ساتھ قولاً و عملاً جو معاملہ فرمایا وہ قرآن مجید میں مذکور ہے وانظر الى الهك الذي ظلمت عليه حاكفاً لخرقته ثم لنسفني في البير نسفا الآية۔ (مقدمہ ثانیہ) اہل جاہلیت نے جیسے فائزہ جبہ کے حول میں بت کھڑے کئے تھے اسی طرح چون کہ جبہ کے اندر تصاویر



منقوش بھی بنائی تھیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قسم تصاویر کیساتھ یکساں معاملہ فرمایا یعنی نہایت  
اہتمام کیساتھ ان کا ازالہ فرمایا کما فی زاد المعاد فصل فی الفتح الاعظم (فتح مکہ) ثم نخض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
فاقبل الى الحج الاسود وفيه قوس حول البيت ثلثمائة وستون صنما فحمل بطعنهما بقوس تساقط على وجعها و  
دعا عثمان ابن طلحة فاخذ منه مفتاح الكعبة فامر بها ففتحت فدخلها فرائي فيها الصور ورائي فيها صورة  
ابراهيم واسماعيل ورائي في الكعبة حمامة من عید بن فکسر ہا سید و امر بالصور فحجبت ام مختصرا و فی سیرۃ ابن ہشام  
ذکر الاسباب الموجبة للسیر الی مکة وذكر فتح مکة وحدثنا بعض اهل العلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
دخل البيت يوم الفتح فرائي فيه صور المملکة و غیرہم المقلہ ثم امر بتلك الصور كلها فطمست ام مختصرا  
ان روایات سے جس طرح مقصود پر استدلال کرونگا جسکی تقریر عنقریب آتی ہے اسی طرح اس پر بھی استدلال  
صحیح ہے کہ غیر ذی ظل تصویر بھی حرام ہے کیونکہ جو کعبہ کی اکثر تصاویر ایسی ہی تھیں کما یدل علیہ لفظ الصور  
ولفظ المحو والطمس۔ نیز مجموعی دلائل حرمت تصویر غیر ظل مذکورہ مقدمین سے اس کا جواب بھی نکل آیا جو بعض  
لوگ کہا کرتے ہیں کہ انتظامی مصلحت سے آپ نے ایسا کیا کہ یہ معنی الی الشکر نہ ہو جائے جیسا سابق میں ہوا ورنہ  
فی نفسہ اسکی اجازت ہے اور اس کا احتمال نہیں بوجہ ترقی علم کے جواب ظاہر ہے کہ ترقی علم سے زیادہ منع حکومت  
تھی تو حکومت ختم ہوتے ہوئے اگر تصاویر جو کعبہ کی باقی بھی رہیں تو ہرگز انصار الی الشکر محتمل نہ تھا۔ دوسرے  
مفسدہ انصار الی الشکر میں تو مختصر نہیں اگر خاص مفسدہ محتمل نہ رہا تو دوسرے مفسدہ بھی حرمت کیلئے کافی ہیں۔  
جن میں بعض مقدمہ اولیٰ میں مذکور ہوئے ہیں فی قولی اور فرضا اگر استثناء رقم الخ۔

(مقدمہ الثم) قرآن یدکا ورجع ظلمت واحترام میں خانہ کعبہ سے بدرجہا بڑھا ہوا ہے۔ دلیلہ قول ابن عمر مرفوعاً وقد  
نظر یوما الى الکعبة فقال ما اعظمک وما اعظم حرمتک والمؤمن اعظم حرمة عند الله منك۔  
(تکشف حدیث صدیقی وسم عن الترمذی) ومثله لایقال لایا فمور فوع حکما ولتقل فیہ اختلاف  
من احد واختلفوا فی التفاضل بین النبی صلی اللہ علیہ وسلم و بین القلآن کما فی الدر المختار و عنہ علیہ الصلوٰۃ  
والسلام القرآن احب الی اللہ تعالیٰ من السموات والارض ومن فیہن فی رد المحتار و ظاہر بعیم النبی صلی اللہ علیہ  
وسلم والا حوط الوقف (قبیل باب المیاء) و سر د فی المقاصد الحسنہ حرف الحزرة تحت حدیث آیہ من کتاب اللہ  
خیر الخ روایات ظاہر ہا توجہ ہذا الظاہر۔ ان مقدمات ثلثہ کے بعد مدعا ظاہر ہے کہ جب تصویر ذی جہت  
کا اتنا ذوق و اقتدار الی غیر ذی ظل ہو حرام اور معصیت شدیدہ ہے کما فی مقدمہ الاولیٰ اور آپ کے خانہ کعبہ کے

اندرا بی تصاویر کا رکھنا گوارا نہیں فرمایا کما فی المقدمة الثانية تو قرآن مجید کے اندر جو کہ خانہ کعبہ افضل ہے  
 کما فی المقدمة الثالثة کیسے گوارا ہو سکتا ہے بلکہ سخت حرام اور معصیت شنیعہ و قبیحہ ہو گا خصوصاً ایسی حالتیں  
 کہ ائمہ دین نے تجرید قرآن میں سجدہ اہتمام فرمایا ہے چنانچہ بعض روایات اتقان سے نقل کی جاتی ہیں۔ قدا خرج ابو  
 عبید و خیرہ عن ابن مسعود و مجاہد انہم اکرھا التعشیر و اخرج ابن الدائمی عن النخعی انہ کان یکرھ العواش  
 و الفواخج و تصغیر المصحف و ان یکتب فیہ سورة کذا و کذا و اخرج عنہ انہ اتی بمصحف مکتوب فیہ سورة  
 کذا و کذا ایتة فقال محمد فان ابن مسعود کان یکرھ و اخرج عن ابی العالیة انہ کان یکرھ الجمل فی المصحف  
 و ذاتہ سورة کذا و خاتمہ سورة کذا و ذال الجلیبی تکرھ فکتابۃ الاغشار و الایمان و اسماء السور و عدد الایات  
 فیہ لقولہ جرد و القرآن و قال البیهقی و لا یخلط بہ ما لیس فیہ کعد الایات و السجرات و العشرات و الوقوف  
 و اختلاف القراءات و معانی الایات۔ (فصل فی آداب کتابتہ) گوعارض ضرورت صیانت قرآن عن الغلط و الخلط  
 کے سبب ایسی چیزوں کی اجازت دیدی گئی جن کو اس صیانت میں دخل تھا چنانچہ اتقان فصل مذکور ہی میں ہے  
 قدا خرج ابن الدائمی عن ابن سیرین انہما قالایا سیرین نقط المصاحف و اخرج عن ربيعة ابن ابی عبد الرحمن  
 انہ قال لا یاس لبسک لہ قال النوری نفط المصحف و شکک مستحب لانہ صیانة عن اللحن التحریف اھ جب ائمہ  
 دین نے ایسی چیزوں سے تجرید قرآن کو ضروری فرمایا ہے جو فی نفسہ براح تھیں تو اسباب آلات معصیت کو قرآن کا جزو  
 بنانا یا اس کا اُن سے تلبس کرنا کلب جائز ہو گا یہ تلبس تو بوجہ تصاویر کے قازورات معنویہ ہونیکے مشابہ القار  
 مصحف فی القازورات یا القار قازورات علی مصحف کو ہے جسکو فقہائے بنو ان اول کفر کہلے اتنا تفاوت ہوگا  
 کہ قازورات اگر حسی ہوں تو کفر حسی اور حلی ہوگا اور اگر قازورات معنوی ہیں تو کفر خفی یعنی مشابہ کفر حلی کے ہوگا۔  
 جیسے حدیث میں سی ہمار پر ریاء کو شرک خفی فرمایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ حرکات وغیرہ پر تصاویر کا قیاس بالکل  
 باطل ہے کیونکہ اُن چیزوں کا توصیانت قرآن میں دخل ہے جو مقاصد قرآن سے تصاویر کا اُس میں کیا دخل جو کہ  
 مقاصد قرآن کے صریح خلاف ہے فاین هذا من ذالک جب اس فعل کا منکر اور مضر فی الدین ہونا ثابت ہو گیا  
 اور منکر سب مسلمانوں پر بقدر قدرت فرض ہوا سوائے سب مسلمانوں کو اس کے روکنے میں سعی کرنا چاہئے اور کچھ نہیں اتنی  
 قدرت تو بلا کسی خطر و ضرر کے سب کو قائل ہے کہ ایسا قرآن نہ خریدیں نہ پاس رکھیں واللہ الموفق بمناسبت مضمون  
 کے ان سطور کا ایک لقب بھی تجویز کرتا ہوں۔ فقد یس القرآن المنیر۔ عز تدنیں التصادیر۔



(نوٹ الف) آپ نے علاج پوچھا ہے ہم جیسوں کے کرنا جو کام تھا وہ پیش کر دیا آگے دوسرے حضرات کا کام ہے کہ اس نیکر کی اشاعت کریں علماء سے فتاویٰ حاصل کر کے اس نیکر کو موکد بنائیں۔ اشرف علی۔ ۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

(نوٹ ب) تقریباً ایک عشرہ کے بعد مفتی صاحب کا ایک ورخط آیا جس سے معلوم ہوا کہ اس تصویر کا ماخذ ایک مجسمہ ہے جو آٹھ کے آثار قدیمہ میں دستیاب ہوا اور خط کیساتھ اس کا نوٹ لیا گیا بھی آیا چونکہ اس سے احتمال تھا کہ شدید کسیکوناد و اتفی کی وجہ سے حکم بدل جائے گا تبھی اس لئے متنبہ کر دیا گیا کہ اس کا بھی وہی حکم ہے جو رسالہ ہذا میں مذکور ہے۔

(نوٹ ج) پھر تقریباً ایک ہفتہ کے بعد مفتی صاحب کا ایک تیسرا خط آیا جس میں لکھا تھا کہ کل مولانا مولف ترجمہ مذکورہ نے لکھا ہے کہ انھوں نے میری چٹھی سے متاثر ہو کر کتاب کے شائع کنندہ کو لکھ دیا ہے کہ کل تصاویر کو قرآن مجید کے ترجمہ سے نکال دیا جائے اور میں نے اس خط کا یہ جواب لکھا ہے کہ ما شاء اللہ تعالیٰ یہ آپ کے خلوص کا اثر اور ان کے سلامت قلب کی دلیل ہے۔ دونوں کیلئے اللہ تعالیٰ سے دعائے مزید کرتا ہوں۔ فقط

للہ در الحجب مدظلہ لقد اجاب بما ہو عین الحق  
والصواب وكشف الحجاب عن وجهه الصوري في كل باب  
محمد مصطفیٰ بخوری مقیم میہ۔ ٹھ محلہ کرم علی  
ہذا ہو التقریر فی سکتہ التصوير  
سراج احمد امر دہی مدرس خانقاہ امدادیہ  
تھانہ بھون۔ ۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

اکرم بہ من جواب و اعظم بہ من حق و صواب  
احقر ظفر احمد تھانوی قلم خود۔ خانقاہ امدادیہ  
تھانہ بھون۔ ۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ  
ہذا ہو الحق و ما ذابعد الحق الا الضلال  
احقر عبد الکریم گتھلی عفی عنہ  
خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون ۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

یہ ناپاک سلسلہ جو قرآن پاک میں تصاویر کا شروع کیا ہے اس کے مٹانے کے لئے ہر مسلمان پر واجب ہے کہ ہر ممکن کوشش کو کام میں لاویں۔ عبد المجید بچھراوینی۔

## رسالہ سب الغلط والمفاسد فی حکم اللغظ عند المساجد

سوال۔ یہاں کے ایسوسی ایشن کے چند مقتدر لیڈروں کی طرف سے ایک تفسار خدمت عالیہ میں روانہ ہے امید ہے کہ جناب رائے گرامی سے مطلع فرما کر ممنون فرماویں۔

جناب پر روشن ہے کہ آئے دن مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان مساجد کیساتھ منہ بجا بے کشتی و کشت و خون ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ ممبئی کے خونی ہنگامہ سے یہاں کے ایسوسی ایشن کے چند لیڈر بہت متاثر

ہوئے اور اب وہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان کے معزز علماء عوام کو سمجھا دیں کہ ان باتوں پر لڑنا خواہ مخواہ کجانی  
و مالی نقصانات کا شکار ہونا ہے۔

**الجواب۔** اس میں تو کچھ شک ہی نہیں کہ گانا بجانا مطلقاً اور مسجد کے قریب خصوصاً فی نفسہ امر منکر  
ہے واجب الانسداد ہے جزو اول کی دلیل نصوص عامہ ہیں۔ اور جزو ثانی کی دلیل یہ آیت ہے وما کان ولا تھم  
عند البیت الامکاء و تصدیۃ الخ (انفال) فی روح المعانی مکاء ای صغیر او تصدیۃ ای تصفیقا و هو ضرب الید  
بالید بحیث یسمع له صوت۔ یروی النحس کالوا اذا اراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یصلی یخلطون علیہ بالمفید و تصفیقا  
الی قولہ و الماثور عن ابن عباس و جمع من السلف ما ذکرناہ الخ ملخصاً۔ اور ظاہر ہے کہ سیٹی بجانا اور تالی بجانا  
و حصول وغیرہ بجانے اور مجمع کے مل کر گانے بدرجہا اہون اور ادون ہے۔ جب اخف و اہون پر نیکر کیا گیا تو  
ثقل و اشد پر تو بدرجہ اولیٰ نیکر ہو گا۔ اگرچہ اُس میں بجز تلبی و تلعب کے اور کوئی غرض و نیت فاسد معارض مقاصد  
اسلامیہ کے بھی نہ ہو لاطلاق النصوص و لزوم التخلیط و التشویش علی المصلین فی فعلھا عند المساجد اور بعلت  
تلبی مطلقاً اور بعلت تخلیط و تلبیس خصوصاً مسلمانوں کو بھی اس سے روکا جائیگا گو اُس میں کوئی اور غرض فاسد  
بھی نہ ہو اور اگر کوئی غرض فاسد بھی منافی مقام اسلام کے ہو جیسے شرکین مکہ کی نیت تھی یعنی اہانت و استخفاف  
اسلام و افاقت اہل اسلام اور جیسے اب بھی بعض مقامات پر قرآن قویہ سے کفار کی ایسی ہی اغراض معلوم ہوتی  
ہیں تو اس حالت میں اس فعل کی شاعت اور بڑھ جائیگی حتیٰ کہ ایسے امور سے جن کا اثر اس قسم کا ہو ذمیوں کو بھی باوجود  
اس کے کہ ان کیساتھ قانون اسلامی میں بہت رواداری برتی جاتی ہے روکا جاتا ہو اگرچہ وہ اثر اسکی نیت  
میں بھی نہ ہو منع کیلئے لزوم کافی ہے التزام شرط نہیں چنانچہ اہل ذمہ کے احکام میں سے یہ بھی ہے الا حق ان لا  
یتروا ان یرکوا الا للضرورة و اذا رکو للضرورة فلینزلوا فجامع المسلمین و فی نسخۃ فی مجامع المسلمین  
دہ ایہ فصل فیما ینفی الذی ما وریہ فعل مبعوث عنہ تو اعزاز و تنویہ کفر و استخفاف و اخلاص اسلام میں اُس سے بھی اشد ہے  
تو اُس سے کیوں نہ روکا جائیگا لیکن یہ سب وجوب منع وغیرہ اُس وقت ہے جب منع پر قدرت ہو خواہ بلا  
واسطہ جیسے اسلامی حکومت کی حالت ہوتی ہے خواہ بواسطہ جیسے اسلامی حکومت نہ ہونیکی حالت میں عالم وقت  
سے استعانت کی صورت میں ہوتی ہے۔ اور قدرت سے مراد قدرت حسیہ نہیں۔ بلکہ قدرت شرعیہ ہے یعنی  
جس کا شریعت نے احکام میں اعتبار کیا ہے اور وہ قدرت وہ ہے کہ اُسکے استعمال کے بعد کوئی ضرر ایسا لاحق نہ  
ہو جو نہ قابل تحمل ہو نہ جو بایا استحباً یا امور بہ ہو دلیل اس کی یہ حدیث ہے۔ من رآنی منکم من کل فلیغیرہ بیدہ



فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلمه الحديث ظاهر ہے اگر قدرت حسیہ مراد ہوتی تو یہ سے اکثر حالات میں اور لسان سے جمیع حالات میں استطاعت حاصل ہے پھر فان لم يستطع کے کیا معنی۔ اس واضح ہو گیا کہ عدم استطاعت کے معنی یہ ہیں کہ اس کے استعمال سے کوئی ایسا ضرر لاحق ہو جائے جو نہ قابل تحمل ہو اور نہ جو بایا استجباً بامور بہ ہو کما ذکر۔ اس قدرت کی دو قسمیں ہیں جو مذکور ہوئیں ایک بلا واسطہ ایک بواسطہ اور اگر دونوں قسموں میں سے ایک قسم کی بھی قدرت نہ ہو تو وجوب تو یقیناً ساقط ہے باقی جواز سوفقہا رنے اباحتہا میں یہ شرط بھی لگائی ہے ان یرجوا الشوكة والقوة باجتماعہ او باجتماعہ من یقتل فی اجتماعہ او رأیہ و ان کان لا یرجوا القوة والشوكة للمسلمین فی القتال فانہ لا یجوز لہ القتال لما فیہ من القاء نفسه فی التهلكة ام (الباب الاول من کتاب السیر من العالمگیریہ۔ اسی طرح دوسری روایت ہے قال محمد لا باس بان یجمل الرجل وحده علی المشرکین وان کان غالب رأیہ ان یقتل اذا کان فی غالب رأیہ ان ینکفیہم نکایۃ یقتل وجرح او هزيمة وان کان غالب رأیہ انہ لا ینکفی فیہم اصلاً لا یقتل ولا یجرح ولا هزيمة ویقتل هو فانہ لا یباح لہ ان یجمل وحده ام (الباب السابع عشر کتاب لکراہیۃ من العالمگیریۃ) اور یہ ظاہر ہے کہ اس وقت ایسے منکرات کے روکنے کی قدرت مسلمانوں کو بلا واسطہ تو حاصل نہیں پس اگر حاکم سے مدد حاصل ہو جائے ایسا کریں ورنہ صبر کریں باقی جن کو تفصیل معلوم نہ ہو اور وہ مقابلہ و مقابلہ میں ہلاک ہو جائیں تو وہ معذور اور گناہ سے بری ہیں کما فی کتاب الاکراہ السلطان اذا اخذ رجلاً وقال لا قتلک اذ لشر ہذا الخمر او تاکل ہذا المیۃ او تاكل لحمة ہذا الخنزیر کان فی سعة من تناوله بل یقتل علیہ التناول اذا کان فی غالب رأیہ انہ لو لم یتناول لقتل فان لم یتناول حتی یقتل کان اثماً فی ظاہر الروایۃ عن اصحابنا و ذکر شیخ الاسلام انہ اثم ما خوذ فیہ الا ان یکون جاهلاً بالاباحتہ حالة الضرورة فلم یسأل حتی یقل یرجى ان یکون فی سعة من ذلک فاما اذا کان عالماً بالاباحتہ کان ما خوذ الذل قال محمد رحم (الباب الثانی من کتاب الاکراہ من العالمگیریۃ) ۲۴ شعبان ۱۲۵۵ھ

## رسالہ تسوید اسطح فی تصفیۃ بعض الشطح

السؤال۔ کتاب اقتباس الانوار تصنیف شیخ محمد اکرم صاحب رحمۃ اللہ حبیبی کی دیکھی جس کے منہ پر شیخ محمد صادق گنگوہی کے تذکرہ میں یہ عبارت دیکھی کہ از شیخ فرید گنج شکر منقول است کہ فرمودہ اگر اللہ تعالیٰ مراد روز قیامت جمال با کمال خود بصورت پیر من خواہد نمود و خواہم دید والا نہ چشم بد اس سو نخواہم کشود و ہمچنین

حضرت سلطان المشائخ فرمودہ کہ اگر فردا روز باز پرس جمال حق در نظر بصورت پیر من جلوہ خواہد نمود خواہم دید والا نہ رفتے از انجا خواہم گردانید۔ مخفی ماند کہ از اینجا معلوم میشود کہ رفیت حق تعالی در روز قیامت مریدان صادق را بصورت پیر انبیا خواهد بود بلکہ الحال ہم مریدان صادق را جمال حضرت رسالت پناہ و حضرت حق تعالی در آئینہ صورت پیر جلوہ گزست و نیز اس بیان معلوم شد کہ کسانیکہ نسبت و بندگی شیخ کامل و مکمل پیدا نہ کردہ یا بعد پیدا کردن اس نسبت بہ اعتقاد شیخ خود ثابت نہ اندہ اند ہر دو جہاں از رویت محروم اند (من کان فی غمہ اعمی) در شان این چنین مروجہ نازل گشتہ "اس عبارت کا کیا حاصل ہے۔ سوال تجلی کی بات ہے، کہ کیا باری تعالی کی زیارت بموجب عبارت مذکورہ ہر ایک ایک کو اپنے مرشد کی صورت میں ہوگی۔ کیا باری تعالی کی صورت انسانی نظر آئیگی۔ دوسرے جبکہ مرشد فقط وسیلہ باری تعالی تک پہنچانیکا ہے اور مقصود طالب کا زیارت باری تعالی ہے اور محبت بھی اصل میں باری تعالی کی ہے اور پیر جبکہ باری تعالی تک پہنچانیوالا ہے اس وجہ سے اسکی محبت اور اطاعت بھی مقصود ہے مگر اصل مقصود باری تعالی ہے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ کیا وجہ ہے کہ ان بزرگوں باری تعالی کی زیارت بھی پیر کی صورت میں طلب کی ہے اور بغیر اسکے دیکھنے کو ناپسند کیا ہے بلکہ نظر ہی نہ کر نیو لکھا ہے اور آخر عبارت میں یہ لکھا ہے کہ زیارت باری تعالی ہوگی بھی پیر کی شکل میں اس سے شبہ ہوا کہ جب مقصود باری تعالی ہے تو زیارت بھی باری تعالی کی اسی ہو جس باری تعالی ہی سمجھ یا نظر میں آئے اگر مرشد کی صورت میں زیارت باری تعالی کی ہوئی تو فقط مرشد ہی نظر آئیگا۔

**الجواب۔** اول چند مقدمات مہد کرتا ہوں اول شیخ اکبر کا قول ہے (جو مجھ کو خوب یاد ہے مگر اس وقت حوالہ کا مقام مجھ کو نہیں ملا) کہ جبکہ انسان پیدا کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کی رویت جس کو ہوئی ہے انسان کی صورت میں ہوئی ہے اور اصل دلیل تو اس قول کی کشف ہے لیکن ایک درجہ میں نصوص سے بھی اس کی تائید بدرجہ استیناس ہو سکتی ہے۔ حدیث میں ہے رأیت ربی فی احسن صورۃ اور قرآن میں ہے قولہ تعالیٰ صور کہ فقولہ تعالیٰ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم دونوں ملائیے وہ دعویٰ قریب بصحت ہو جاتا ہے۔ ثانی۔ انسان عام ہے خواہ معین معروف ہو جیسے کسی خاص شناسا کی صورت خواہ غیر معین و غیر معروف ہو جیسے نا آشنا کی صورت مگر حسب صورت مؤمن ہو۔ ثالث معروف میں جو صورت سب احسن ہوگی وہ احق ہوگی کہ اس میں رویت ہو۔ رابع۔ مرید کی نظر میں سب احسن اپنے شیخ کی صورت ہوگی جس کی وجہ محبت ہے اگرچہ حسن ظاہری کے اعتبار



سے وہ اکمل نہ ہو چنانچہ مشاہدہ ہے اور عشاق کی شہادت بھی ہے کما قال تائلہم ۵

اُس دل کہ رم نموت باخو بر وجواناں دیرینہ سال پیرے بروش بیک نگاہے

اور چونکہ مرید کو فیض باطنی اسی صورت کے واسطے سے ہوا ہے اس لئے احسنت اسکی نظر میں دو بالا ہو جاتی ہے اس کے انضمام مقدمات سابقہ اقرب اغلب اصل یہ ہے کہ اسکو شیخ کی صورت میں رویت ہوا کرے۔ الالعاظر حکمہ لیتقی ضدہ۔ خامس۔ اگر غیر صورت شیخ میں رویت ہو اور مرید اُس کے اعراض کرے تو اس اعراض کی بناء پر نہیں کہ وہ اس کے اعتقاد میں رویت حق ہے اور یہ محض اس بناء پر کہ غیر صورت شیخ میں ہے پھر اُس سے اعراض کرتا ہے بلکہ بناء پر ہے کہ وہ اس کے اعتقاد میں رویت حق ہی نہیں چنانچہ اقتباس کی یہ عبارت اس پر دل ہے "ازینجا معلوم میشود کہ رویت حق تعالیٰ سبحانہ در روز قیامت مرید ان عداوق بصورت پیر ایشان خواهد بود بلکہ احوال ہم مرید ان عداوق را جمال حضرت رسالت پناہ و حضرت حق تعالیٰ در آئینہ صورت پیر جلوہ گرست اھ جب ان حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ جب کبھی رویت حق ہوگی شیخ ہی کی صورت میں ہوگی تو ظاہر ہے کہ جب غیر صورت میں ہوگی تو وہ رویت حق نہ ہوگی پھر اس سے اعراض محل اعتراض و اشکال کیا ہو سکتا ہے اسکی نظر ایک طویل حدیث میں وارد ہے اُس کا ضروری اقتباس نقل کیا جاتا ہے۔ دوعی مسلم عن ابی سعید الخدریؓ مر فوعاً اخذوا ذالم یبق الا من کان یعبد الله تعالى من بروفاجرا تاھم رب العالمین فی ادنی صورة من التي راوه فیھاد ای عرفہ بھما کما فی لفظ ابی ہریرۃ وبقوھنہ الامۃ فیھما منافوھم فیأیتھم اللہ تعالیٰ فی صورة غیر صورة التي یعرفون الحدیث ای قبل ذلک فی الدنیا ویکونھن تجلیا مثالیما عو ظاھر مدلول لفظ الصورة قال فماذا تنظرون یتبع کل مۃ ما کانت تعبد قالوا یا ربنا فارقتنا الذل انما فقر ما کنا الیھم لم نصاحبھم فیقول انارکبھم فھو ذبا اللہ منک لا تشک باللہ شیئاً مرتین ادثلتا و فیہ فیقول هل ینکم وینہ ایتہ فتعرفونہ فیقولون نعم فیکشف عن ساق فلا یبقی من کان لیسجد اللہ من تلقاء نفسه الا اذ لہ بالسجود و فیہ ثم یرفعون رؤسھم و قد تحول فی صور التي راوه فیھما ادل مرة فقال انارکبھم فیقول لوز اللہ ربنا۔ اس میں تصریح ہے کہ مومنین نے ایک تجلی کے وقت اسے انکار کیا کہ وہ اُن کی صورت ذہنیہ حاصلہ فی الدنیا کی خلاف تھی اور اس پر پیکر نہیں کیا گیا بلکہ اُن کو معذور قرار دے کر دوسری بار صورۃ معروفہ حاصل فی الذہن میں تجلی فرمائی گئی۔ اور یہ تجلی مثالی جنت کی نہیں و ہاں رویت ذات کی ہوگی جسکی کتنے معلوم نہیں بلکہ یہ تجلی میدان قیامت کی ہے اور یہی محمل ہو سکتا ہے ان بزرگوں کے اقوال مذکورہ فی السؤال کا چنانچہ حضرت گنج شکرؒ کے قول میں تصریح ہے کہ اگر خدا تعالیٰ مر اور روز قیامت

جمال بالکمال خود بصورت پیر من خواہد نمود۔ خواہم دید والا نہ چشم بداراں سو خواہم کشود۔ اور اسی طرح حضرت سلطان المشائخ کے قول میں ہے اگر فردا روز باز پیرس جمال حق در نظرم بصورت پیر من جلوہ خواہد نمود خواہم دید والا نہ رفے از انجانب خواہم گردانید۔ اور جن بزرگوں کے کلام میں یہ قید نہیں ہے وہ مطلق اسی مقید پر محمول ہو گا جیسے حضرت شیخ محمد صادق کے اس قول میں بلکہ رویت حق تعالیٰ ہم اگر بصورت حضرت پیر و دیگر خواہد شد خواہم دید والا نہ آن را نیز بنخواہم۔ پس ان مقدمات کے بعد جواب ظاہر ہے حاجت تقریر نہیں البتہ بعض مقدمات غیر یقینیہ ہیں اس لئے حکم جازم کا اعتقاد جائز نہیں بلکہ بالکل اس حکم کا انکار بھی جائز بلکہ دلائل سے نفی و انکار راجح ہے لیکن قائلین پر بھی طعن و تشنیع جائز نہیں بلکہ ان کو مقدمات مذکورہ کی بنا پر معذور سمجھا جائیگا اور اس تقریر سے اس کا بھی جواب ہو گیا کہ ان اقوال سے شیخ کی مقصودیت کا ایہا ہوتا ہے حالانکہ مقصود ذات حق ہے۔ جواب کی تقریر ظاہر ہے کہ وہ اس رویت تکم فیہا کو خود حق تعالیٰ کی رویت ہی نہیں کہتے کہ اس سے اعراض مستلزم مقصودیت ذات شیخ ہو بلکہ حق کی رویت اُسی کو کہتے ہیں جو صورت شیخ میں ہو اور اس صورت کے غیر میں جو رویت ہو اُس کو رویت ہی نہیں کہتے تو مقصودیت شیخ کا شبہ کیسے ہو سکتا ہے اس کی نظیر وہ ہے جو مارفین محققین نے جن میں غالباً شیخ اکبر بھی ہیں فرمایا ہے کہ جو علوم بلا واسطہ حق سے فائض ہوں وہ مقصود نہیں اور جو بلا واسطہ رسل کے عطا ہوں وہ مقصود ہیں تو اس رسل کا مقصود ہونا لازم نہیں آتا بلکہ جو علوم بلا واسطہ ہوں اُن کا من الحق ہی ہونا مستتبہ ہے اس لئے اُن کو مقصود نہیں سمجھا گیا اور جن بزرگوں کے کلام میں علم بلا واسطہ کو مقصود بتایا گیا ہے جیسے مارف رومی فرماتے ہیں۔ ۵

علم کاں نبود ز حق بے واسطہ در نپاید بچو رنگِ ماشطہ

یہاں واسطہ سے مراد وحی رسل نہیں بلکہ دلائل فلسفیہ جو کہ سفسطہ ہوں مراد ہیں اب بحمد اللہ تعالیٰ مقام صفا ہو گیا۔ یہ تو توجیہ کی تقریر تھی لیکن اگر کسی کے دل کو یہ توجہات نہ لگیں اُس کیلئے اسلم یہ ہے کہ اُن بزرگوں کے غلبہ حال پر ان اقوال کو محمول کرے جس کو اصطلاح تصوف میں شطح کہتے ہیں اور معذور سمجھے نہ اُن کا اتباع کرے نہ اُن کیساتھ گستاخی کرے جتنے کہ مولانا اسماعیل شہید نے صراحتاً تقیم میں باب اول رکشہ باب چہارم کے حضرت شہید کا ترتیب دیا ہوا ہے جیسا کہ دیباچہ میں تصریح ہے) فصل اول کی دوسری ہدایت حب شعی کے آثار کے تیسرے اضافہ میں یہ قول نقل فرما کر اپنی کوئی رائے شدید ظاہر نہیں فرمائی جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان لوگوں کو معذور سمجھتے ہیں۔ اور میں نے اس تحریر کے نقب میں اسی جانب کی زیادہ رعایت کی ہے کہ تسویا السطح و تصفیہ بعض الشطح



لقب تجویز کیلئے۔ واللہ اعلم بالصواب واسلوا ربکم۔ ۲۸ شعبان ۱۳۵۷ھ

## رسالہ صائب الکلام فی حکم مناصب الحرام

السوال۔ ایک مسئلہ بہت زور سے دریافت کرنا چاہتا تھا آپ کے زبانی بھی موقع نہ ملا۔ وہ یہ ہے عدالتی عہدے خواہ تنخواہ دار ہوں مثلاً سب ججی، منصفی، ڈپٹی کلکٹر، تحصیل داری، خواہ بلا تنخواہ مثلاً آنریری ججسٹریٹ غیر مسلم حکومت تحت میں قبول کرنے جہاں فیصلے لا محالہ غیر اسلامی قانون کے مطابق کرنا پڑیں گے کہا تک جائز ہے۔ بظاہر تو صورت عدم جواز ہی کی معلوم ہوتی ہے لیکن اگر یہ عہدے سرے سے نہ قبول کئے جائیں تو امت اسلامیہ کے دوسرے مصالح فوت ہوتے ہیں جناب کی کسی تحریر میں کوئی قول اس باب میں نہیں دیکھا اور نہ الگ دریافت کر نیکی ضرورت نہ پڑتی۔

الجواب۔ میں نے اس کسبتیعلق لکھا تو ہے مگر اس وقت مقام مجھ کو بھی یاد نہیں سوائے اس وقت جو ذہن میں حاضر ہے مختصر عرض کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہیں لیکن ضرورت میں شرعاً ہی اُس کی اجازت دیدی جاتی ہے خواہ نصاً خواہ اجتہاداً جیسے اکل میتہ تناول خمر مخمضہ میں یا اگر وہ عیسائی یا اساعۃ لقمہ خاصہ کے لئے ایسے ہی افعال میں باقتضار قواعد یہ مناصب سوائے انہما بھی داخل کئے جاسکتے ہیں اگر صیغہ کوئی نقل جزئی اس وقت میری نظر میں نہیں مگر کلیات و نظائر سے تمسک ممکن ہے چنانچہ اسکی نظیہ فقہاء نے ذکر کی ہے۔ دفع النائبۃ والظلم عن نفسه ادلی القول دیو جرم قائم بتوزیعہم بالعدل وان کان الاخذ بالظلم قولاً دیو جرم قائم بتوزیعہم بالعدل ای بالمعادلۃ لکما غیر فی القنیۃ ای بان محمل کل واحد بقدر رطاقته لانہ لو ترک توزیعہم الى الظالم ربما یحمل بعضهم ما لا یطیق فیصیر ظالماً علی ظلم ففی قیاس العارف بتوزیعہم بالعدل تخیل للظلم فلذا یوجز وھذا الیوم کالکبریت الاحمر بل ہوا ندرامہ در مختار و در المختار قبیل باب المصروفہ کتاب الزکوۃ نظیر ہونا ظاہر ہے کہ مقصود کافی نفسہ غیر مشروع ہونا اور اہل کے ہاتھ میں ہونی سے اشد المفسدین کا اخف المفسدین سے متبدل ہو جانا دونوں میں مشترک ہے۔ البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے سوائے تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو میں ہیں ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی خواہ اپنی ہو یا غیر کی۔ دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کیساتھ۔ تحصیل منفعت کیلئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں مثلاً محض تحصیل قوت ولذت کیلئے دوائی حرام کا استعمال یا اجتماع الاستماع الوعظ کیلئے آلات ہو وغنا کا استعمال و مثل ذلک اور دفع مضرت

کیلئے اجازت ہے جبکہ وہ حضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد یہ سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے۔  
 مثلاً دفع مرض کیلئے دولے حرام کا استعمال جبکہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو کیونکہ بدن  
 اسکے ضرورت ہی کا تحقق نہیں ہوتا اور مثلاً مسئلہ منقولہ مذکورہ میں بضرورت دفع ظلم اشد کے توزیع کی کہ وہ  
 بھی ظلم اخف ہے اجازت دی گئی۔ پس یہی تفصیل واقعہ مسئول عنہا میں چھپنا چاہیے کہ یہ مناصب فی نفسہ شرعاً  
 حرام ہیں جس کی وجہ خود سوال میں بھی مذکور ہے اور اگر عمل کی ساتھ خاص یہ فساد عقیدہ بھی ہو کہ حکم قانونی کو  
 بمقابلہ حکم شرعی کے مستحسن و راجح سمجھا جائے تو کفر ہے جسکو میں بیان القرآن سورہ مائدہ آیت دمن لم یحکم بما  
 انزل اللہ فادلک ہم الکافرون کی تفسیر میں بیان بھی کیا ہے مگر اس وقت کلام صرف اس درجہ میں ہو جو محض  
 معصیت اور حرام ہے۔ پس فی نفسہ حرام ہونیکے بعد ان کو اگر حلیہ منفعت یا ایہ یا جاہیہ کی غرض سے اختیار کیا  
 جائے تو کسی حال میں جائز نہیں اور اگر دفع مضرت کی غرض سے اختیار کیا جائے کہ امت مسلمہ پر کفار کی طرف سے  
 جو مظالم اور مضرات پہنچتے ہیں اہل مناصب بقدر امکان ان کو اگر دفع نہ کر سکیں تو کم از کم تقلیل و تخفیف کر سکیں  
 تو اس صورت میں حکم جواز کی گنجائش ہے۔ واللہ اعلم۔

نوٹ ہیں یہ مسئلہ کسی نقل جزیئی سے نہیں لکھا استدلالت سے لکھا ہے جس پر مجھ کو اعتماد نہیں اسلئے مناسب بلکہ  
 واجب ہے کہ دوسرے علماء محققین سے بھی اطمینان کر لیا جائے اور پھر بھی عمل کرتے وقت حضرت امام مالکؒ کا ارشاد  
 فاعل و مستغفر کو معمول رکھیں۔ ۳ رمضان ۱۳۵۵ھ۔

## رسالہ المقالة المتماکلة فی تصور الحلیة المالکة

السؤال۔ گذشتہ شب بیدار ہونے پر احتلام کی حالت نظر آئی۔ گھڑی دیکھی تو رات نصف کے قریب باقی تھی  
 اسلئے سستی سے پھر لیٹ گیا۔ غنودگی آمیز بیداری میں روجہ متوقا کا استحضار ہوا جس میں قصد و اختیار شامل  
 تھا اسکی شکل کے استحضار سے استلذاذ کی نوبت آتی رہی غسل کیلئے جب اٹھا تو معاً خیال آیا کہ موت کی وجہ سے  
 نکلخ ہو چکا اب وہ اس دنیا کے اعتبار سے اجنبیہ ہو چکی۔ لہذا اسکا استحضار اجنبیہ کا استحضار اور اس

عند قلت و لعلہ یتاثر فیہ مجمل یوسف علیہ السلام تحت امرة فرعون و هو کافر و قانونہ الراجح کا خلاف دیتا اللہ  
 تعالیٰ یتغافل من قولہ تعالیٰ ما کان لیاخرہ اخاہ فی دین الملك الا یہ و مع ذلك اختیار یوسف علیہ السلام خدمت  
 العملان الاول ان یكون ذلك جائزاً فی شریعتہ ثم لیس فی شریعتنا بقولہ تعالیٰ دمن لم یحکم بما انزل اللہ الا یہ و انما  
 ان یوسف علیہ السلام اختاره لدفع المضرة عن الخلق لیس فیہم الرزق بالعدل و هو هذا المحل الصق بالقلب اللہ اعلم ۱۲ جمادی الثانی ۱۳۵۵ھ



استلذا دا جبہ سے استلذا ہو جو معصیت کبیرہ ہے۔ طبیعت سخت پریشان ہوئی غسل کے بعد توبہ و استغفار کیا تھوڑے عرصہ بعد پھر خیال آیا کہ اسکی شکل مستحضرہ تو حالت حیات کی تھی جو زمانہ حلت کا تھا لہذا اس شخص سے استلذا میں کیا معصیت ہوئی۔ اسکے بعد سے طبیعت میں تشویش و تردد ہے۔ اسی طرح اس سے قبل کئی مرتبہ ایسی نوبت آچکی ہے کہ کبھی کسی مناسبت سے اس متوقاۃ کا ذکر آگیا تو اسکے اعضاء مرئیہ کا مطالعہ نفس میں شروع ہو گیا جسمیں اختیار و قصد کی آمیزش ضرور ہوتی رہی ہے مگر کبھی تنبیہ نہیں ہوا۔ اب ناگاہ تنبیہ ہو تو فکر ہوا اسلئے مودبانہ عرض ہے کہ صحیح بات پر تنبیہ فرمایا جائے۔ نیز جو امر قابل تدارک ہے اس کا تدارک بھی ارشاد فرمایا جاوے۔

**الجواب۔** حالت نکاح کی حیثیت سے قبل نکاح یا بعد زوال نکاح عورت کے تصور سے تلذذ کی کئی صورتیں ہیں بعض کا حکم ظاہر ہے بعض کا قابل نظر ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ ایک عورت سے نکاح نہیں ہوا مگر یہ فرض کر کے کہ اگر اس سے نکاح ہو جاوے تو اس طرح سے متع حاصل کروں خواہ اس نکاح کا ارادہ ہو یا ارادہ بھی نہ ہو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ تلذذ حرام ہے اسلئے کہ اس تلذذ کا محل کبھی حلال نہیں ہو جس میں متع بالحلال کا شبہ ہو سکے اور فرض سے حلت نہیں ہوتی بعض لوگوں کو ایسا دھوکا ہو گیا جو مجھ سے بیان کیا گیا اور میرے جواب سے بفضلہ تعالیٰ رفع ہو گیا جواب کا حاصل یہ تھا کہ تصریح حدیث منی و اشتہا بالقلب زنا ہے گو درجات میں کچھ تفاوت ہو مگر نفس معصیت میں شتراک ہو اور اگر کوئی یہ فرض کر کے کہ اگر اس عورت سے نکاح ہو جائے تو اس طرح اس سے ہمبستر ہوں تو ہمبستری کر لے تو کیا یہ فعل حلال ہوگا اسی طرح وہ بھی حلال نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک عورت سے نکاح ہو چکا تھا مگر طلاق وغیرہ کے سبب اس کا نکاح زائل ہو گیا اور وہ زندہ ہے خواہ کسی سے نکاح کر لیا یا نکاح نہ کیا ہو اور اس کے تصور سے تلذذ حاصل کیا کہ جب یہ میرے نکاح میں تھی اس سے اس طرح متع کیا کرتا تھا یہ تلذذ بھی حرام ہے گو پہلی صورت سے اس میں یہ فرق ہے کہ یہ محال کسی وقت حلال بھی رہ چکا ہے اور اس لئے یہ تصور محض فرض ہی نہیں بلکہ اس کا وقوع بھی ہو چکا ہے لیکن اول تو کسی دلیل سے اس فرق کا حکم میں کوئی دخل نہیں۔ دوسری یہاں ایک دوسری علت بھی ہے یعنی خوف فتنہ کہ یہ تصور مفسدی ہو سکتا ہے اسکی تحصیل میں سعی کی طرف اور پھر غلبہ نفس کے وقت تحصیل میں حلال حرام کی قید نہیں رہتی۔ تیسری صورت یہ ہے کہ یہی دوسری صورت والی عورت کسی سے نکاح کر کے مگرئی خواہ اسکے نکاح میں مری خواہ اسکے طلاق یا وفا کے بعد مری اس کے تصور مذکور سے بھی تلذذ حرام ہے کیونکہ دوسرے نکاح کر نیکی وجہ سے وہ اس بالکل ایسے ہی بے علاقہ ہو گئی جیسے اس تصور کر نیوالو کے ساتھ نکاح کر نیکی قبل تھی یعنی اس کا کسی مانعی وقت میں محل حلت ہونا معتبر نہیں رہا اور اسلئے یہ صورت مثل صورت

اول کے ہو گئی بس اس حکم بھی وہی ہو گا جو صورت اول میں مذکور ہو ان تین کا حکم تو ظاہر ہے جیسا اول سے  
 معلوم ہوا۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ عورت اس شخص کے نکاح میں مر گئی اور اسی متعلق سوال کیا گیا ہو چونکہ  
 اسکی حالت ذہن اور بین میں ہے اسلئے اس حکم محل نظر ہے اگر اس پر نظر کیجاتی ہے کہ موت زوجہ و نکاح  
 باقی نہیں رہا اور وہ اجنبیہ ہو گئی تو اسکا تصور مثل تصور اس عورت کے ہے جس سے نکاح ہی نہ ہوا تھا جو  
 صورت اول ہے یا ہونیکے بعد منکوحہ کی حیات ہی میں زائل ہو گیا تھا جیسا صورت ثانیہ و ثالثہ میں ہے اس کا  
 مقتضایہ یہ کہ تصویر مذکور جائز نہ ہو چنانچہ فقہاء نے بھی حکم بجرمۃ المس الخسل میں اسکا اعتبار کیا ہے۔ کما  
 فی الدر المختار و مینع زوجہا من غسلها و مسها۔ اور اگر اس پر نظر کیجاتی ہے کہ کل حکام میں مثل اجنبیہ کے قرار  
 نہیں دی گئی چنانچہ خود فقہاء نے حکم مذکور کے بعد ہی لا من النظر الیہا علی الاصح بڑھایا ہے اور اجنبیہ محضہ کیلئے  
 یہ نظر بھی جائز نہیں رکھی گئی۔ نیز احادیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت خدیجہؓ کا آن کی وفات کے  
 بعد غایت محبت کیساتھ ذکر فرمانا اور حضرت عائشہؓ کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تقبیل و فعلتہ انا و  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک کا ذکر فرمانا جو کہ اجنبیہ اجنبی کے لئے جائز نہیں رکھا گیا تو یہ صاف دلیل اسکی  
 معلوم ہوتی ہے کہ یہ چوتھی صورت مثل صورت ثلثہ سابقہ کے نہیں اور خصوصیت کا دعویٰ محتاج دلیل مستقل  
 ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے فعل کا منشا تو لا تنکحوا ازواجہ من بعدہ ابد اکو احتمال کے درجہ میں کہہ بھی  
 سکتے ہیں۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں تو یہ بھی احتمال نہیں کیا کسی فقیہ سے منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ  
 وسلم کو آپ کی بی بی کی وفات کے بعد ان بی بی کی بہن سے نکاح جائز نہیں تو یہاں تو حضرت خدیجہؓ کو حکما بھی  
 منکوحہ نہیں کہہ سکتے تو ان کا ذکر یقیناً غیر منکوحہ کا ذکر ہے پھر اس کا جائز ہونا دلیل ہے کہ چوتھی صورت میں متوفی بی بی  
 کو کل احکام میں مثل اجنبیہ محضہ کے قرار نہ دینگے۔ اور جزئیہ فقہیہ مذکور متعلقہ نظریں اختلاف جیسا علی الاصح سے معلوم  
 ہوتا ہے عجب نہیں اسی تردد کی وجہ سے ہو اور علامہ شامیؒ نے جو اس جواز کی دلیل بیان کی دلع وجہ ان النظر  
 اخف من المس فجاء لشبهة الاختلاف۔ اور غالباً قائلین بالجواز کی نظر عدم احتمال فتنہ عادیہ پڑ گئی ہو پھر اس کے  
 بعد واللہ اعلم کہنا یہ سب ناشی اسی تردد سے ہو۔ یہ تو تردد کی تقریر تھی مگر میرے ذوق میں جواز کو ترجیح معلوم  
 ہوتی ہے کیونکہ تامل و تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ علت تحریم تصور کی علی سبیل مانعہ الخلود و امر میں ایک تمتع غیر  
 محل غلبہ و دوسرا خوف فتنہ۔ چوتھی صورت میں علت ولی تو یقیناً منتفی ہے اور علت ثانیہ بھی اس تفصیل سے  
 منتفی ہے کہ تصور میں تو یقیناً اور غیر تصور میں بطور انفساء کے ظنا۔ لیکن اگر اس پر انفساء محتمل ہو تو پھر حکم حرمت



کا کیا جاویگا۔ ان الحکم تابع للعلۃ۔ باقی میرا ذوق قابل اعتماد نہیں دوسرے علماء سے تحقیق کر لیا جاوے۔  
واللہ اعلم۔ ۸ رمضان ۱۳۵۵ھ۔ تمت رسالۃ المقالة المتماکۃ۔

## رسالۃ النعم المنادی فی تصحیح المبادی مستلبرۃ

### خط اول

حال۔ درستی اخلاق و معاملات کا حتی الامکان کوشا ہوں اسکی تفصیل یہ ہے کہ خصائل رذلیہ مثلاً حسد۔ کینہ۔ غصہ۔ عجب وغیرہ کا مادہ دل کے اندر چھپا ہوا موجود ہے۔ گو اسے مقتضایہ عمل نہیں کرتا ہوں۔ لیکن کبھی کبھی ذہول ہو جاتا ہے۔ خیال آنے پر قصد سے دفع کرتا ہوں۔  
تحقیق۔ پھر اور کیا چاہئے۔ صاف لکئے۔

حال۔ معاملات کہ متعلق عرض ہے کہ شروع ملازمت سے رشوت سے محتاط نہ تھا سال ہوئے میں اس سے توبہ کی۔ جن جن سے رشوت لی تھی یا قرض لیا تھا اُن سے معاف کرا تیا گیا یا اُن کو ادا کر نیر کا قصد کر لیا کئی شخصوں سے معاف کرا چکا ہوں۔ ایسے اشخاص کی جہانتک یاد اسکی فہرست بنائی ہے اور صمیم ارادہ ہے کہ اُن سے معاف کراؤ لگا یا ادا کر دوں گا۔ میرے اوپر سودی قرضہ بھی ہے۔ چہا تم نخواہ سے زیادہ اس میں ہر ماہ دیدتا ہوں۔ اللہ پاک سے دعا کرتا رہتا ہوں کہ مجھکو حقوق العباد سے نجات دے۔ حضور بھی دعا فرماویں۔  
تحقیق۔ دعا کرتا ہوں۔

حال۔ اصلاح کی حقیقت میری ذہن میں یہ ہو کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کی رضا جوئی کے جو طریقے ہیں یعنی تزکیہ نفس۔ تحقیق۔ اس کی کیا تفسیر ہے۔

حال۔ مامورات شرعیہ کی اخلاص سے تعمیل۔  
تحقیق۔ اس میں مصلح کا کیا دخل۔

حال۔ اور نہایت سے بیزاری ان پر استقامت کی توفیق عطا ہو جائے اور اللہ پاک کی یاد قلب میں مایاں گزیریں ہو جائے۔

تحقیق۔ (کسی بیزاری) عملی یا اعتقادی یا حالی۔

## خط دوم

حال۔ پچھلے خط میں میں نے عرض کیا تھا کہ خصالِ رذیلہ کا مادہ دل میں موجود ہے لیکن اسکے مقتضیات پر عمل نہیں کرتا۔ حضور ﷺ نے استفسار فرمایا ہے کہ ”پھر اور کیا چاہئے“ جواب میں عرض ہے کہ میں جانتا ہوں کہ رذائل کا ازالہ کلیتہً محال ہے اور ان کے مقتضیات پر عمل نہ کرنا کافی ہے بفضلہ اسکی توفیق اپنے میں پاتا ہوں گو قوی نہیں۔ اللہ پاک توفیق میں زیادتی فرمائے۔ باقی میرا یہ کہنا کہ رذائل کے مقتضیات پر عمل نہیں کرتا۔ میرے اپنے محسوسات کی بناء پر ہے۔ ایک عامی کی محسوسات ہی کیا۔ غالباً بہت اخلاقِ ذبیہ میں مبتلا ہوں گا لیکن مجھ کو ان کا احساس نہیں ہے۔

تحقیق۔ احساس ہونا چاہئے ورنہ اس کا علاج کیسے پوچھا جاوے گا خصوص جبکہ مصلح کے مشاہدہ سے بھی دور ہو ایسی حالتیں مصلح کے احساس کی بھی کوئی صورت نہیں اور ایسا کم ہوتا ہے کہ مصلح کو کسی واقعہ سے اطلاع دی اور اس نے اس واقعہ سے کسی خصلت کا استنباط صحیح کر لیا سو یہ کافی علاج کیلئے کافی نہیں لہذا خود طالب کو احساس کرنا چاہئے جسکی تدبیر یہ ہے کہ ایسے رسائل کا مطالعہ کیا جائے جیسے تبلیغ دین یا میرے مواعظ۔

حال۔ دوسرا استفسار حضور ﷺ کا یہ ہے کہ تزکیہ نفس کی تفسیر کیا ہے؟ جواب میں عرض ہے کہ تزکیہ نفس کی تفسیر یہ ہے کہ قلت کو ان اخلاقِ ذمیہ مثلاً۔ حسد۔ کینہ۔ تکبر۔ غصہ۔ خود پسندی۔ ریا۔ کذب۔ محبتِ جا۔ محبتِ مال۔ وغیرہ سے پاک کرے جو حق تعالیٰ کو ناپسند ہیں اور ان اخلاقِ حمیدہ مثلاً محبتِ خشیت۔ رجا۔ صبر۔ شکر۔ اخلاق۔ صدق۔ توکل۔ رضا بر قضا وغیرہ سے قلب کو آراستہ کرے جو حق تعالیٰ کو پسند اور محبوب ہیں تحقیق۔ ٹھیک ہے

حال۔ تیسرا استفسار حضور ﷺ کا یہ ہے کہ ”حصولِ اخلاص میں مصلح کو کیا دخل ہے“ جواب میں عرض ہے کہ اخلاص امر اختیار ہے اور امر اختیار کے حصول کا طریقہ استعمالِ اختیار اور مجاہدہ ہے لیکن ممکن ہے کہ مرضِ ریا جو اخلاص کی ضد ہے اس صورت سے ظہور کرے کہ طالبِ اصلاح خود احساس نہ کر سکے ایسی حالت میں وہ مصلح کا محتج ہو گا جو بعض اوقات ایسے امراض کی تشخیص اور طریقِ مجاہدہ تجویز کرتا ہے جو ان امراض کا علاج ہے۔ نیز مجھ کو بزرگوں کی دعا کے برکات اور توجہ کے فیض کا انکار نہیں ہے لیکن چونکہ یہ دونوں امور غیر اختیار ہے۔ میں نے حضور ﷺ سے اصلاح کی درخواست کرتے وقت اپنی اصلاح کیلئے ان ذرائع



سے امید وابستہ نہیں کی ہے تاکہ بعد کو توش اور پالوسی کا سامنا نہ ہو۔

تحقیق۔ سب اجزاء مضمون کے بالکل صحیح اور سلی بخش اور امید افزا ہیں۔

حال۔ آخر میں حضور والا نے منہیات سے بیزاری کمتعلق دریافت فرمایا ہے کہ بیزاری عملی یا اعتقادی یا عالی کونسی مراد ہے۔ جواب میں عرض ہے کہ صرف اعتقادی اور عملی درجہ مراد ہے۔ حالی امر غیر اختیاری ہے اور امور غیر اختیاریہ حصول رضا کی طرق نہیں ہو سکتے۔

تحقیق۔ بالکل صحیح۔ اب وقت آگیا کہ کیفیات اتفاق مجھ سے ایک ایک چیز کمتعلق پوچھا جائے اور میں جو عرض کروں اُس پر عمل کر کے پھر مجھ کو اطلاع کی جائے۔ اس طرح جب ایک چیز کمتعلق علمی تحقیق اور عملی رسوخ کا فیصلہ ہو جائے پھر دوسری چیز کا اسی طرح سلسلہ شروع کیا جائے اور ہر خط کیساتھ اُس پہلا خط بالالتزام رکھا جائے

### خط سوم

حال۔ حسب الارشاد تبلیغ دین اور حضرت والا کے مواعظ زیر مطالعہ ہیں۔ میں سمجھتا تھا کہ کبر و عجب پر بفضلہ غالب آچکا ہوں لیکن اس ہفتہ میں اپنے یہ فعل پر غور کیا تو مجھے توجہ رکھنے سے کئی مرتبہ مجھ کو اپنے اندر کبر و عجب کا احساں ہوا گو نفس نے ہر اس فعل کی جس پر مجھ کو کبر و عجب کا گمان ہوا تاویل پیش کر نیکی کوشش کی لہذا چند واقعات مع ان تاویلات کے جو نفس نے پیش کیں حضور والا کے فیصلہ کی غرض سے تحریر کرتا ہوں۔

(۱) ایک عالم صاحب نے میرے دماغ اور ذہانت کی مدح فرمائی جس کو سن کر مجھ کو نہایت مسرت ہوئی اور مدح کو سچ سمجھا۔ عقلی طور پر خوب ہنسنے لگا کہ میرا کوئی کمال میرا ذاتی نہیں ہے حق سبحانہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل سے بلا استحقاق عطا فرمایا اور جب چاہے واپس لے لے۔ مدح کو سچ سمجھنے کی بابت نفس نے یہ تاویل کی کہ جب تم اس کو اپنا کمال نہیں سمجھتے اور اللہ پاک کا انعام سمجھتے ہو تو اس خوبی کو خوبی نہ سمجھنا اللہ پاک کی ناشکری ہوگی۔

(۲) گھر میں گھی کی ضرورت تھی۔ ملازم کام کو گیا ہوا تھا مجھ سے کہا گیا کہ بازار سے گھی لے آؤ۔ میں نے ایک دیگچی ہاتھ میں اٹھائی اور جان بیکار ہو گیا۔ میری اہلیہ نے میرے ہاتھ میں ایک اٹھنی دی ۸ روپے کی دیگچی رکھ دی اور یہ کہا کہ ۸ روپے خریدنے میں مجھ کو شرم آتی ہے۔ یہ کہنے کے بعد فوراً خیال آیا کہ شرم کی وجہ تبصر ہے۔ نفس نے تاویل کی کہ اللہ پاک تم کو ملازم دیتے ہیں۔ دوسروں پر یہ مہوار کی خواہ ہے۔ یہ کاری عہدہ دار کیا ہے۔ اگر کوئی شخص ۸ روپے خریدنے کے لئے گاتو ذلت کی نگاہ سے دیکھے گا کہ اتنی تنخواہ ہے اور ۸ روپے خرید رہے ہیں۔ لیکن میں نے اس تاویل کو محض تاویل ہی سمجھا اور نفس کی تاویب کی غرض سے اس پر آمادہ ہو گیا کہ ۸ روپے نہیں بلکہ ۸ روپے گھی

خرید کر لاؤنگا اور دیکھی اٹھا کر چلا تو اب اس بات پر شرم آنا شروع ہوئی کہ ہم کے گھئی کیلئے آنا بڑا برتن لیجاؤنگا تو وہ کا ندر احمق سمجھے گا۔ ابھی سوچ ہی رہا تھا کہ ملازم آگیا اور میری اہلیہ نے برتن میرے ہاتھ سے لیکر اسکو دیدیا (۳) میں اپنے ایک ماتحت کو اشارہ سے بلایا اس نے دیکھا لیکن اپنے کام میں مشغول رہا مجھ کو اس کا کام چھوڑ کر فوراً نہ آنا طبعی طور پر ناگوار ہوا لیکن میں اس کے مقتضایہ عمل نہیں کیا۔ بعد کو خیال آیا کہ ایسے موقع پر تواضع کا برتاؤ کرنا سیاست اور انتظام میں نخل ہوگا۔ لہذا میں اپنے اوپر مصنوعی غصہ تاری کیا اور اس کے پاس جا کر اس کو تنبیہ کی۔ میری اس تنبیہ میں ظاہر انگبر کی سی شان تھی لیکن قلب بفضلہ تعالیٰ تجسس سے پاک تھا۔ حضور والا مطلع فرماؤ کہ ایسے موقع پر جہاں تواضع کا برتاؤ سیاست اور انتظام میں نخل ہونا معلوم ہوتا ہے اس انگبروں کا سا برتاؤ کرنے کی شرم غار حصت ہے یا نہیں۔

(۴) میرے ایک شناسا ہیں جو اکثر میرے اوپر پھتیاں کیا کرتے ہیں اور میری عیب جوئی کی فکر میں رہتے ہیں میں ان کیساتھ تواضع کا برتاؤ کرتا تھا جس سے وہ اور زیادہ جبری ہوتے تھے اور مجھ کو اور زیادہ دق کرتے تھے ان کے انداز گفتگو سے اکثر ان کا تکبر بھی ظاہر ہوتا تھا۔ میں نے ان سے نجات حاصل کرنے کا یہ طریقہ سوچا کہ ان کیساتھ سخت برتاؤ کروں اور انگبروں کیساتھ تکبر کر کے رخصت پر عمل کروں۔ لہذا ایک مرتبہ گفتگو کے سلسلہ میں انھوں نے مجھ سے پوچھا کہ کیا میں یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھ سے حضور کہہ کر خطاب کیا کریں۔ میں نے نہایت کراخت لہجہ میں انکو جواب دیا کہ ان کے ایسا کر نیسے میری شان میں کچھ اضافہ نہیں ہوگا۔ میرے ماتحت جن میں بارہ بارہ وہ انسپکٹر بھی شامل ہیں جنکی تنخواہ ڈیڑھ سو روپیہ ماہوار ہے ہر وقت مجھ سے حضور کہا کرتے ہیں یہ جملے ادا ہونے کے بعد طبیعت گھبرانی لگی اور نقلی تکبر صلی معلوم ہونے لگا اور میں نے توبہ اور استغفار کر لیا۔

تحقیق۔ خط حرفا حرفا پڑھا طلب اور انتہام اور فکر سے دل خوش ہوا دل سے دعا نکلی سب کا جواب یہ ہے کہ مبتدی کو ایسی کاوش نافع تو اس لئے ہے کہ اس سے نظر بڑھتی ہے مگر تحقیق کی فکر یا اس تحقیق پر اصلاح کو اس طرح مبنی کرنا کہ اگر نفس میں ردیہ ثابت ہو جائے تو اس کا مدار کریں ورنہ مطمئن ہو جاویں یہ ضرر ہے اس لئے کہ ایسی تحقیقات اکثر وجدانی ہوتی ہیں کہ ان میں دونوں جانب دلائل و کلام کی بہت گنجائش ہوتی ہے اگر ردیہ کو ثابت کیا جائے بعض اوقات غلو و تمیق ہو جاتا ہے پھر سر چیز میں ایسے سوالات پیدا ہونے لگتے ہیں جو ایک مستقل مشغلہ ہو جاتا ہے جو ضروری مقاصد سے مانع ہو جاتا ہے۔ اور اگر مطمئن کر دیا جائے تو نفس کو یہی عادت ہو جاتی ہے اور فکر کی چیزوں سے بھی بے فکر ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات خود صلی کی رائے بھی مشتبہ ہو جاتی



ہے اُس وقت طالب کو زیادہ شبہات پیدا ہونے لگتے ہیں۔ لہذا یہ طرق بجائے نافع ہونیکے مضر ہو جاتے ہیں اسلئے صحیح طریق یہ ہے کہ جس امر میں ذرا بھی شبہ ہو جائے اُس شبہ کو کو حقیقت سمجھ کر اُس کا تدارک عملی یعنی نفس کی مخالفت کی جائے اور اگر بہت نہ ہو یا کوئی امر صریح و بین طور سے خلاف مصلحت مشاہد ہو تو بجائے تدارک عملی کے استغفار اور جناب باری تعالیٰ سے دعا و التجا اصلاح کی بکثرت کریں پس یہی معمول رکھا جائے۔ اور جس امر کے قبیح ہونے میں کوئی اشتباہ نہ ہو اور تاویل کی گنجائش نہ ہو اُس میں بہت کر کے نفس کی مقلومت و مخالفت کی جائے اور رسمی و وہمی مصالح کی پروا نہ کی جائے۔ والسلام۔ تمت رسالہ نم المنادی فی تصحیح المبادی۔

## رسالہ اشکال علی ضرورتہ الشیخ مع وجود الاختیار فی الاعمال

حال۔ حضرت المخدم والمکرم ذوالمجد والمعظم حکیم الامت مجدد الملت مولانا الشاہ محمد اشرف علی صاحب امت فاضلہم  
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

بعدہ عرض ہے کہ بندہ نے حضرت والا کیساتھ اصلاح کا تعلق کیا ہے۔ حضرت نے یہ طریق تجویز فرمایا تھا کہ نفس کی ایک ایک حالت لکھو اور میرے بتائے ہوئے طریقہ پر عمل کرو۔ چنانچہ میں نے اپنے اندر امور دالہ علی الکبریا کی ان کی اصلاح کے متعلق درخواست کی تھی حضرت تحریر فرمایا سوال فرمایا تھا کہ یہ امور اختیاری ہیں یا غیر اختیاری میں نے جواب میں شیخ اول عرض کی تھی۔ حضرت والا نے جواباً تحریر فرمایا کہ اختیاری کی ضد بھی اختیاری ہے۔ اب کیا سوال باقی رہا۔ بحمد اللہ تعالیٰ میں نے وہ امور ترک کئے مگر گاہے گاہے خیال نہ رہنے کی وجہ سے مرتکب ہو جاتا ہوں جس کا تدارک بعد میں نہ امت اور توبہ سے کر لیتا ہوں اور ارادہ کرتا ہوں کہ آئندہ انشاء اللہ الغریز خیال رکھوں گا۔ اب میں حضرت والا سے ایک بات دریافت کرتا ہوں۔ سر اور دالہ اللہ العظیم واللہ الکبیم حاشائے کل اس اعتراض مقصود نہیں ہے بلکہ محض ایک شبہ جو کہ پیش آیا ہے اس کے حل کیلئے۔ اور وہ یہ کہ شریعت مقدسہ کے جمیع احکام اختیاری ہیں اور میرے اندر اور بھی امراض ظاہرہ و باطنہ متعلق اخلاق نہ کہ عقائد بفضلہ تعالیٰ عقائد تو درست ہیں پس وہ امور بھی اختیاری ہی ہیں۔ اب ان کو حضرت والا کے سامنے اظہار کر کے طریقہ ان کی اصلاح کا معلوم کرنیکے متعلق یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ چونکہ اس کا جواب ہی ہے جو کہ اوپر مذکور ہوا کہ اختیاری کی ضد بھی اختیاری ہے لہذا باوجود جواب معلوم ہونیکے پھر خواہ مخواہ حضرت والا کو تکلیف دینا یہ غیر مناسب معلوم ہوتا ہے اور اگر بایں وجہ مذکور اظہار امراض نہ کروں تو خود بخود اپنے

طور پر یہ خیال کر کے کہ یہ امر اختیاری ہے لہذا اس کو اظہار کر نیکی ضرورت نہیں (بوجہ جواب مذکور معلوم ہوئی بلکہ اپنے اختیار سے تو کائنات علی اللہ بہت کر کے اسکو ترک کروں گا اور اگر غیر اختیاری ہے (مثلاً و ساء من غیر) تو اس کا مواخذہ نہیں۔ لہذا اس کے بھی اظہار کی ضرورت نہیں ہے تو یہ خیال گلوگیر ہوتا ہے کہ پھر حضرت والا ہی جو اصلاح کیلئے تعلق کیا ہے تو اس کا تو سلسلہ ہی اب کیسے قائم رہ سکتا ہے حالانکہ اصلاح کا سلسلہ تو بہت طویل ہے اور بہت مدت تک خط و کتابت و عرض و حالت کے بعد اصلاح کا حصول ہوتا ہے۔ پس اس وقت یہی شبہ مستقر ہو کر اظہار امراض سے (توقفاً علی الجواب) مانع ہوا جناب اللہ سے متوقع ہوں کہ اس کا حل فرما کر احقر کو تسخنی بخش کر سہ فراز فرما دیں فقط والسلام مع الاکرام۔

تحقیق۔ السلام علیکم۔ نفیس سوال ہے جس کا بعونہ تعالیٰ سلیس جواب ہے مگر ایک خاص سوال کے جواب کی طرف متوجہ کر نیکی اس کی توضیح میں غانت کا دخل ہے اسلئے فی الحال اسی کو کافی سمجھتا ہوں وہ سوال یہ ہے کہ اگر کوئی کہے کہ طبعی کتابوں میں تمام اغذیہ و ادویہ کے منافع و مضار مصرحاً مذکور ہیں جس کا قبل لحوق مرض مطالعہ کر کے ہر شخص کا دل احتیاط کر سکتا ہے۔ جو کسی اتفاق سے مرض لاحق ہو جائے تو طبی کتابوں میں ہر مرض کی علامات دیکھ کر مرض کی تشخیص اور تدبیرات دیکھ کر مرض کا علاج کر سکتا ہے پھر طبیب کی طرف رجوع کر نیکی کیا ضرورت ہے سو اس سوال کا کیا جواب ہو گا اسی سے یہ سوال حاضر بھی حل ہو جائیگا۔ فقط۔

حال۔ احقر اس سال دورہ حدیث میں شریک ہے ایک عرصہ سے خط لکھنے کا خیال کر رہا تھا لیکن ایک عارض مانع بنا رہا وہ یہ کہ احقر کو آپ کے مصنفات و ملفوظات دیکھنے کا بے حد شوق ہے چنانچہ بحین سے اب تک برابر دیکھتا رہا بحمد اللہ بہت مستفید ہوا ان سے ایک خاص بات معلوم ہوئی وہ یہ کہ مامورات شرعیہ سب کے سب اختیاریہ ہیں چونکہ مامورات اختیاریہ ہیں اسلئے جہاں رکنے کا امر ہے وہ بھی اختیاری ہوئے اسلئے سارے امراض کا علاج یہی ہے کہ اپنے اختیار سے رکنے کے اب اپنے متعلق بھی ہمیشہ ہی تقریر جاری کرتا رہا اب سوال یہ ہے کہ مشائخ طریقت سے اس قاعدہ کے معلوم ہونیکے بعد کیا سوال اور علاج کرنا چاہئے میری یہی سمجھ میں نہیں آتا کہ بہت عرصہ سے اس امر پر غور کر رہا ہوں امید کہ جناب والا مطلع فرمائیں گے تاکہ احقر اسی پر عمل کرے۔ آخر اس قاعدہ کلیہ کے علم کے بعد علاج و شلح کی ازالہ مرض میں کیا حاجت باقی رہتی ہے۔ امید کہ اگر کوئی غلطی ہو گئی ہو تو مطلع فرمائیں گے تحقیق۔ مامورات و نہیات سب اختیاری ہیں پس مامورات کا ارتکاب اور نہیات سے اجتناب بھی سب اختیاری ہیں لیکن اس میں کچھ غلطیاں ہو جاتی ہیں کبھی تو یہ کہ حاصل کو غیر حاصل سمجھ لیا جاتا ہے کبھی اس کا



عکس شمس ایک شخص نے سارے میں شروع کا قصد کیا اور وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے عمل ہو گیا مگر ساتھ ہی ساتھ  
 وساوس و خطرات کا هجوم بھی ہوا رہا یہ شخص اسکو شروع کا مقصد سمجھ کر شروع کو غیر حاصل سمجھایا ابتداء عبادت میں  
 وساوس غیر اختیاری تھے مگر اسی سلسلہ میں وہ وساوس اختیار یہ کی طرف منحرف ہو گئے اور یہ ابتداء کے دھوکے میں  
 رہ کر شروع کو باقی سمجھا حالانکہ وہ زائل ہو چکا اور کچھ غیر راسخ کو راسخ سمجھ لیا جاتا ہے مثلاً دو چار خفیف حادثوں  
 میں رضا بالقضا کا احساس ہوا یہ سمجھ گیا کہ یہ ملکہ راسخ ہو گیا پھر کوئی بڑا حادثہ واقع ہوا اور اس میں رضا نہیں ہوئی  
 یا درجہ مقصود تک نہیں ہوئی مگر اسی دھوکے میں رہا کہ اس میں رسوخ ہو چکا ہے اب بھی رضا معدوم یا ضعیف نہیں ہے  
 اور حاصل کو غیر حاصل سمجھنے میں یہ خرابی ہوتی ہے کہ شکستہ دل ہو کر اس کا اہتمام چھوڑ دیتا ہے پھر وہ سچے زائل ہو جاتا ہے  
 اور اس کے عکس میں یہ خرابی ہوتی ہے کہ اس کا اہتمام ہی نہیں کرتا اور محروم رہتا ہے اور غیر راسخ کو راسخ سمجھنے میں بھی  
 وہی خرابی عدم اہتمام تکمیل کی ہوتی ہے کبھی یہ غلطی ہوتی ہے کہ حاصل راسخ کو زائل سمجھ لیتا ہے مثلاً شہوت حرام کی  
 مقاومت اور وہ زمانہ غلبہ تارذکر کا تھا اسلئے داعیہ شہوت حرام کا ایسا مصل ہو گیا کہ اسکی طرف التفات بھی نہیں ہوتا  
 پھر ان آثار کا جوش و خروش کم ہونیسے طبعی التفات کو درجہ ضعیفہ میں سہی ہونے لگا یہ شخص یہ سمجھ گیا کہ مجاہدہ بیکار  
 گیا اور شہوت حرام کا ردیلہ پھر عود کر آیا پھر اصلاح سے مایوس ہو کر سچ مح بطالت و خلعت میں مبتلا ہو گیا۔ یہ  
 چند مثالیں ہیں غلطیوں کی اور ان کے مضار کی اگر کسی شیخ سے تعلق ہو اور اس پر اعتماد ہو تو اسکو اطلاع کر نیسے  
 وہ اپنی بصیرت و تجارب کے سبب حقیقت سمجھ لیتا ہے اور ان اغلاط پر مطلع کرتا ہے اور یہ ان مغز توں محفوظ رہتا  
 ہے اور فرضاً سالک اگر ذکاوت و سلامت فہم کے سبب خود بھی مطلع ہو سکے مگر نا تجربہ کاری کے سبب مطمئن نہیں  
 ہوتا اور مشوش ہونا مقصود میں نخل ہوتا ہے یہ تو شیخ کا اصلی منصبی فرض ہے اور اس سے زیادہ اس کے ذمہ نہیں لیکن  
 تبرعاً وہ ایک اور بھی خدمت کرتا ہے وہ یہ کہ مقصود یا مقدمہ مقصود کے تحصیل میں اور اسی طرح کسی ضعیف یا مقدمہ ضعیف  
 کے ازالہ میں طالب کو مشقت شدید پیش آتی ہے گو تکرار مباشرة اور تکرار مجاہدت سے وہ مشقت اخیر میں مبدل  
 بہ تسیر ہو جاتی ہے لیکن شیخ تبرعاً کبھی ایسی تدابیر بتا دیتا ہے کہ اول مرہ سے مشقت نہیں رہتی یہ ایک اجمالی تحقیق  
 تقریباً فہم کیلئے ہے باقی ضرورت شیخ کا مشاہدہ اس وقت ہوتا ہے جب کام شروع کر کے اپنے احوال عزیمت کی اس کم  
 بالاتر از اطلاع کرتا ہے اور اس کے مشورہ کا اتباع کرتا ہے اور یہ قبل ع کامل اسوقت ہو سکتا ہے جب اس پر اعتماد  
 ہو اور اس کے ساتھ تعلق انقیاد ہو اس وقت حتماً معلوم ہوگا کہ بدوین شیخ کے مقصود کا حاصل ہونا عادتاً متعذر ہی  
 الا نادراً والنادر کا معدوم پھر اس ضرورت میں تفاوت فہم و استعداد کے اعتبار سے تفاوت بھی ہوتا ہے یہی وجہ ہے

کہ متقدمین کو کم ضرورت تھی۔ مدت رسالت حل الاشکال۔

## رسالہ التحقیف فی الاختیار الضعیف

حال۔ حضرت یہ امور افتخاریہ کا جو مسئلہ ہے۔ اس کی نسبت اکثر ایک دوسو سو یہ ہو ا کرتا ہے خصوصاً اپنے ہی حالات پر نظر کر نیے کہ کیا جسمانی امراض خاص کر ضعف قلب و دماغ اور مسلسل خلاف طبع حالات کے پیش آتے رہتے ہیں یہ اختیار بھی ضعیف و مضحل نہیں ہو جاتا ہے اور کیا پھر اس حد تک یہ اختیار امور غیر اختیار یہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ نیز ارادہ و اختیار میں اور نیت میں کیا فرق سمجھوں مثلاً اگر نماز میں خشوع و خضوع کی ہر وقت نیت رکھتا ہوں۔ اور پھر بھی یہ اس درجہ تک کا بھی نہ حاصل ہوتا ہو جس کو حضرت امر اختیار میں فرمایا کرتے ہیں تو ایسی نیت معتبر نہ ہوگی۔

تحقیق۔ خشوع نیت مطلق سکون اور شرعاً سکون جو اس کی حقیقت ظاہر ہے اور سکون قلب کی حقیقت حرکت فکریہ کا انقطاع ہے اور جس طرح سکون جوارح کی تکلیف بقدر ضرورت ہے مثلاً عیج قوی سوئی اسپر قادر ہے کہ نماز میں کوئی حرکت زائدہ علی الصلوٰۃ صادر نہ ہو نیت وہ اسی کا مکلف ہو گا اور میں حمد و جع غلبہ و جع کے وقت اس پر قادر نہیں جب دروٹھے گا وہ بچہ ہو کہ بیچ و تاب کھائے گا اس لئے وہ اس درجہ سکون کا مکلف نہ ہو گا۔ البتہ جب دروٹ نہ ہو پھر وہ اس سکون کی تجدید کا مکلف ہو گا اسی طرح سکون قلب کی تکلیف بھی بقدر قدرت ہوگی مثلاً جو شخص تمام اسباب مشوشہ سے محفوظ ہو وہ حرکات فکریہ و انقطاع کلی پر قادر ہے وہ اسی کا مکلف ہو گا اور جو اسباب مشوشہ میں مبتلا ہو وہ ایسے جمع خاطر پر قادر نہیں رہے وہ اس درجہ کا مکلف بھی نہ ہو گا البتہ جتنا وقت تشویش سے سکون کا یہ ہو گا یعنی وہ تشویش تخیل پر غالب نہ ہو اس وقت میں اس کا مکلف ہو گا۔ یہ تو کلام کلی ہے اب اس مقام پر ایک دقیق جزئی ہے وہ زیادہ قابل اعتناء ہے اور اس میں زیادہ بصیرت کی ضرورت ہے اگر صاحب معاملہ کو ایسی بصیرت نہ ہو تو کسی مصلح حکیم تجربہ کار سے مشورہ کی حاجت ہے وہ یہ ہے کہ اس قطع حرکت فکریہ کا طریق کیا ہے کیونکہ یہ قطع براہ راست حاصل نہیں ہوتا۔ کما عموماً لھذا بلکہ طریق اس کا یہ ہے کہ اپنے قلب کو کسی محمود چیز کی طرف قصداً متوجہ کر دیا جائے جو وضع صلاہ کی خلاف نہ ہو مثلاً ذات حق کی طرف برابر متوجہ ہے اگر خیال نہ چمنے کی وجہ سے اسپر قادر نہ ہو تو یہ تصور کرے کہ میں کعبہ حسنا کی طرف رخ کئے ہوئے ہوں یا نماز میں جو اذکار و قرأت پڑھ رہا ہے ان کی طرف توجہ



رکھے کہ میں یہ الزام پڑھ رہا ہوں یا ان کے معافی کی طرف توجہ رکھے چونکہ نفس ایک آن میں دو طرف متوجہ نہیں ہوتا اسلئے یہ توجہ مانع ہو جائے گی دوسرے خطرات کے آئینے یہ ہے وہ طریق اب اس میں ایک غلطی ہوتی ہے وہ یہ کہ ہر شخص کی استعداد جدا ہے کسی شخص کیلئے ایک تصور نافع ہے۔ دوسرے شخص کیلئے دوسرا تصور بعض اوقات حسب معاملہ بوجہ عدم بصیرت و عدم تجربہ کے اپنے لئے ایک طریق کو اختیار کرتا ہے اور وہ طریق اسکی طبیعت کے مناسب نہیں ہوتا اسلئے اس مقصود حاصل نہیں ہوتا اور بار بار کی ناکامی سے مایوس ہو کر اس غلط گمان میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ مشروع فعل اختیاری نہیں اسلئے بالکل اس کا اہتمام چھوڑ بیٹھتا ہے اور اس مایوسی کی برکت سے محروم رہتا ہے اس لئے اپنے مناسب طریق کی تعیین کے لئے سخت اہتمام کی حاجت ہے۔ دوسری غلطی اس اشد یہ ہوتی ہے کہ تعیین کے بعد جس طریق کو اختیار کیا گیا ہے اس میں کاوش زیادہ کرنے لگتا ہے اور اس کا منتظر اور متوقع رہتا ہے کہ دوسرا کوئی خیال اسلئے نہ آنے پائے اور اسکے لئے طبیعت پر زور ڈالتا ہے حتیٰ کہ نوبت کمال و طام کی پیش آتی ہے جس کا نتیجہ وہی یا اس کے بعد ترک کر دینا ہے سو اس لئے ضرورت ہے ترک کاوش کی بس دوسری معتدل توجہ کافی ہے اگر اس توجہ کیساتھ دوسرا کوئی خطرہ آجائے وہ غیر اختیاری ہوگا اور مضر نہ ہوگا جیسے کسی خاص صفحہ میں سے کسی خاص لفظ پر قصد نظر کیا جائے تو یقینی بات ہے کہ وہ شعاعیں بلا قصد دوسرے کلمات پر بھی پہنچ جاتی ہیں مگر وہ نظر قصدی نہیں ہوتی اور ایک غلطی ہے بڑھ کر ہوتی ہے کہ دوسرے خیال کے آنیکے ساتھ یہ سوچنے لگتا ہے کہ یہ خیال قصداً آیا یا بلا قصد سو فیصلہ محض یہ کہ ہے اگر فرضاً ہی تحقیق ہو جائے کہ قصداً آگیا تو اب گزشتہ کا تو اعدام ہو نہیں سکتا۔ آئندہ کیلئے تدارک کیا ہی جائیگا سو اگر اس فیصلہ کے بدن بھی اس تدارک میں مشغول ہو جائے تو کیا ضرر ہے اور وہ تدارک بغور تنبیہ کے تجدید ہے اس توجہ مقصود کی اور نیت و ارادہ جو کہ مترادف ہیں قبل اختیار ہوتے ہیں جو بدون اختیار کئے ہوئے مامور بہ کے کافی نہیں جیسے نماز کی نیت کرے مگر فعل صلوٰۃ کو اختیار نہ کرے ناکافی ہے لیکن جن اشکالات کا مخلص اس فرق کی تحقیق کو سوچا تھا اب وہ بدون اس تحقیق کے بھروسہ حل ہو گئے یعنی ذوق ہونے پر بھی اور نیت کے کافی نہ ہونے پر بھی اشکال نہیں رہا۔ کیونکہ اختیار کے درجات میں ایسی گنجائش نکل آئی کہ کس نہ میں بھی خلجان اور مشقت کا احتمال نہیں رہا۔ واللہ الحمد۔

(نوٹ) مضمون کی اہمیت پر نظر کر کے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسکو التحفیف فی الاختیار الضعیف

ملقب کر دیا جائے فقط۔

(نوٹ) - تہذیبی ذیل کا خط بھی اسی سلسلہ کا ہے۔

حال - الحمد للہ سلسلہ امور اختیاریہ کی نسبت بھی حضرت کے نسخے نے کامل شفا بخشی اور شرح اسباب کے ساتھ بخشی احوال اللہ تعالیٰ رحمہ اللہ ہے۔

اب صرف ایک بات اور باننا چاہتا ہوں کہ حضرت نے حرکت فکریہ کے قطع کی جو سورتیں تحریر فرمائیں ان میں سے ایک حدیث جو یہ ہے کہ زیادہ کوثر و مناسب حضرت کے نزدیک ہو وہ بھی تحریر فرمائی جائے۔

میں خود تو جو کچھ نمازیں پڑھتا ہوں اسی کے معنی پر توجہ دینے کی کوشش کرتا ہوں مگر اس میں کامیابی اتنی کم ہوتی ہے چاہتا ہوں کہ کم از کم جس وقت اھل ذالصلوٰۃ المستقیم زبان سے ادا ہوتا ہے اسی کو معنی پر توجہ ہو مگر اکثر اتنا بھی نہیں ہوتا یا آگے نکل جائیکے بعد خیال آتا ہے مقتدری ہو نیکی صورت میں پاس نفاس کا لحاظ رکھنا چاہتا ہوں اس میں بھی زیادہ کامیاب نہیں ہوتا اصل یہ ہے کہ حضرت بس حدیث نفس کا بہت غلبہ رہتا ہے۔

بہر حال اب حضرت جو صورت تجویز فرمائیں۔ حق تعالیٰ کی طرف توجہ دینے کی جو صورت حضرت نے لکھی ہے اس کی کچھ تفصیل کا محتاج ہوں۔

تحقیق - اس سوال سے اسلئے دل خوش ہوا کہ ایسا سوال علامت ہے کام کر نیکی اور جو شخص کام کرے گا اس کو یہ سوال پیش آئے گا تو اللہ تعالیٰ نے آپ کو اسکے حل کا ذریعہ بنایا جس سے آپ بہت سے طالبین کے رفع پریشانی کو سبب ہو گئے دل محمد اللہ علی ذلک۔ اور خط سابق لکھنے کے وقت میرا دل چاہتا تھا کہ یہ سوال کیا جائے اور کئے جانے کی امید بھی تھی۔ اب جواب عرض کرتا ہوں۔ اصل میں جو توجہ خطرات کی قاطع ہے وہ دو قسم کی ہو ایک مع الخوض اگرچہ اشیاء مختلفہ کی طرف ہو۔ دوسری شے دھار کی طرف اگرچہ بلاخوض ہو اب جس شخص کو آیات و اذکار کے معانی بلاخوض ذہن میں آجاتے ہوں وہاں نہ خوض ہے نہ فایہ الفکر شے واحد ہے اسلئے کوئی قسم توجہ کی نہ پائی گئی پس وہ قاطع خطرات بھی نہ ہوگی بخلاف اس شخص کے جسکو سوچنے سے معنی یاد آتے ہوں اس شخص کی توجہ قاطع خطرات ہوگی اس لئے آپ کو اس تدبیر میں کامیابی نہیں ہوئی کہ آپ کو خوض کی حاجت نہیں ہوتی پس ایسے شخص غیر محتاج الی الخوض کیلئے دوسری توجہ کی ضرورت ہوگی یعنی توجہ الی اشیاء الواضحوہ وہ شے واحد کچھ ہوا ذات حق ہو یا رویت حق للبعد یا نظر الی الکعبہ یا کچھ اور۔ اور جس توجہ الی الحق کی تفصیل آپ نے دریافت فرمائی ہے وہ یہی ہے کہ یا ان کی ذات کا اجمالاً تصور کہ جس طریق سے بے تکلف ذہن میں آجائے



جس پر ہر شخص قادر ہے زیادہ کاوش کی حاجت نہیں یا ان کے کسی فعل کا تصور رکھے مثلاً وہ بکودیکہ سب سے ہیں توجہ الی انشی الواحد کا ایک طریق میں تجویز کیا ہے جو نہایت درجہ پہل بھی ہے اور حید نافع بھی ثابت ہوا وہ یہ کہ اپنی تمام طاعات صلوٰۃ و تلاوت و اذکار بلکہ افعال مباحہ میں بھی اس کا تصور رکھے کہ یہ سب غنقریب حق تعالیٰ کے اجلاس میں پیش ہونگے تو ان میں کوئی ایسا اختیار می نہ ہو جس سے پیشی کے قابل نہ ہوں پس تنہا ہی تصور کافی ہے ابتداء میں مختصر ضعیف ہوگا مگر مارت کے بعد اس ستحضار میں دوام پیدا ہو جاوے گا چونکہ یہ غچہ کو نافع ہوا اور کئی موقعوں پر آپ کی طبیعت کا تناسب اپنی طبیعت کیساتھ مشاہدہ کر چکا ہوں امید ہے کہ آپ کیلئے بھی انشاء اللہ تعالیٰ نافع ہوگا اور اس محبت کے متعلق جو تنبیہات رقمیہ سابقہ میں عرض کر چکا ہوں وہ سب میں بھی ملحوظ رہیں۔ واللہ الموفق۔ امید ہے کہ سب اجزاء سوال پر بقدر ضرورت کلام ہو چکا ہے اگر کچھ رہ گیا ہو پھر متنبہ فرما دیا جائے۔ والسلام فقط۔

## المتالات المفیدہ فی حکم اصوات الآلات الجدیدہ

(مشتل بر دو فتوے)

تمہید۔ ریڈیو کے متعلق خانقاہ امدادیہ سے اول کسی نے ایک استفتاء کر کے جواب حاصل کیا تھا چونکہ اس میں کچھ شبہ پیدا ہوا تھا اسلئے احقر نے دوسرا استفتاء کیا دونوں استفتے مع جواب ذیل میں منقول ہیں۔

استفتاء اول۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ آجکل ریڈیو کا رواج بہت ہو رہا ہے جس میں خبریں بھی ہوتی ہیں اور تقریریں بھی اور گانا بجانا بھی اور بعض اوقات خوش الحان قاریوں کا قرآن بھی اس میں سنایا جاتا ہے اور جو قاری خوش الحان ریڈیو پر قرآن پڑھتے ہیں ان کو مقبول معاوضہ دیا جاتا ہے۔ پس بایں صورت ریڈیو گھر میں لگانا یا اس کا کسی طور سے سننا یا اس پر قرآن پڑھنا اور معاوضہ لینا یا ریڈیو سے قرآن سننا جائز ہے یا نہیں۔ بینوا توجرو۔

الجواب۔ اگر کوئی ریڈیو ہو و لعب اور گانے بجانے بالکل پاک ہو یعنی اسکے کسی پروگرام میں بھی بیخراشت نہ ہوں اور اس میں صرف کسی واعظ یا مقرر اسلام کی تقریر ہو یا خبریں ہوں تو ایسے ریڈیو پر قرآن پڑھنا اور اس سے قرآن سننا فی نفسہ جائز تھا گو قرآن پڑھنے کا معاوضہ لینا عرام ہی ہوتا اور جس ریڈیو میں گانا بجانا بھی ہو تو اس میں تو کسی طرح بھی نہ قرآن پڑھنا جائز ہے نہ سننا۔ بلکہ اس پر قرآن پڑھنا یا سننا قرآن کی بخرشتی

کا سبب ہے کہ قرآن کیساتھ تاعبت یہ تو اس کافی نفسہ کم تھا جب تک تفصیل مذکور تھی لیکن عوام الناس کا حدود میں رہنا عادت قریباً ممکن ہے اس لئے علی الاطلاق اس پر قرآن مجید سننے کو روکنا واجب ہے اور انسی میل سے ریڈیو کو گھر پر لگانے اور کسی طور سے اس کے سننے کا حکم بھی معلوم ہو گیا کہ قسم اول کا لگانا اور سننا فی نفسہ جائز اور قسم دوم کا حرام ہے مگر چونکہ قسم اول کا تحقق ہے ہی نہیں عام طور سے صرف قسم دوم ہی کا تحقق ہے اس لئے اس کا لگانا اور سننا علی الاطلاق حرام ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

### الجواب صحیح

دستخط

(مولانا) ظفر احمد عفا عنہ از تھانہ بھون خانقاہ اندامیہ ۲۲ رمضان ۱۳۵۶ھ + اشرف علی عفی عنہ۔ ۲۳ رمضان ۱۳۵۶ھ

### استفتاء ثانی

سوال وجواب مندرجہ بالا کے مطالعہ کے بعد گزارش ہے کہ شاید جواب تحریر فرماتے وقت یہ ذہن میں تھا کہ ریڈیو مثل گراموفون کے ریکارڈ کے ہے جس میں ہر قسم کی آواز محفوظ ہو سکتی ہے اور جب چاہیں اس ریکارڈ کو کام میں لاسکتے ہیں اور ایسے ریکارڈ تیار ہو کر فروخت ہو سکتے اور خریدے جاسکتے ہیں اسلئے ضرورت اس امر کی ہوئی کہ ریڈیو کا مفہوم اور اس کی حقیقت بیان کر دی جائے اسکے بعد جو شرعی حکم ہو وہ تحریر فرما دیا جائے۔ ریڈیو کی حقیقت مثل ٹیلیفون کے ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ ٹیلیفون کی آواز صرف ایک شخص سن سکتا ہے اور ریڈیو کی آواز جتنے سننے والے وہاں موجود ہوں سن سکتے ہیں۔ گراموفون ایک کمپنی کے انتظام میں ہے جسکی غرض صرف تجارت ہے خواہ اس کے ریکارڈ ہو ورنہ بک گانے بجلنے ہنسی مذاق کھیل تماشا کے ہوں یا علمی مضامین یا قرآن شریف کی آیات ہوں لیکن ریڈیو کا محکمہ گورنمنٹ کے انتظام میں ہو اس میں جو کام ہوتا ہے فنی ترقی یا سننے والوں کی دلچسپی کی غرض سے خواہ وہ ہر قسم کا گانا بجانا ہی کیوں نہ ہو۔ اس میں یکم مرتبہ جو آواز سنائی دیتی ہے وہ دوسری مرتبہ نہیں سنائی جاسکتی اس میں سناتے وقت سنا نیوالے کا موجود رہنا اور اپنی زبان سے سنانا لازمی ہے اور یہ کلام دوسری مرتبہ قائم نہیں رہ سکتا۔ اس میں قرآن شریف ہو یا حدیث وید کے اشلوک ہوں یا رامائن کا کوئی باب یا اس کا کوئی ٹکڑا۔ علمی۔ فنی۔ جذباتی۔ افادہ مضامین ہوں یا تمدنی اور شعرو سخن کے غرض ہر قسم کا مضمون خواہ کسی قسم کا ہو اور کسی زبان کا ہو۔ نشر ہو یا نظم سنایا جاسکتا ہے محکمہ ایسے لوگوں کو جو محنت کرتے اور سناتے ہیں ایک مقررہ معاوضہ دیتا ہے اور ان کی قدر کرتا ہے یہ مختصر حقیقت ہو ریڈیو کی۔ ایسی حالتیں ریڈیو لگانا، ریڈیو سننا، خواہ کسی قسم کا مضمون ہو یا اجرت پر کوئی مضمون پڑھنا اور سنانا



جس میں قرآن شریف اور قسم کے مضامین نظم و نثر شامل ہیں جائز ہے یا نہیں۔ بنیوا تو جروا۔  
 الجواب۔ سوال میں جن تین آلات کا ذکر ہے وہ اپنی تین اغراض کے اعتبار سے قابل تحقیق ہیں۔ وہ تین  
 آلات یہ ہیں۔ گراموفون۔ ٹیلیفون۔ ریڈیو اور تین اغراض یہ ہیں اصوات مباحہ۔ اصوات محرمہ۔  
 اصوات طاعات۔ اور ان تینوں اصوات کے بعض احکام مشترک ہیں۔ اور بعض مخصوص غیر مشترک۔ احکام  
 مشترکہ یہ ہیں کہ اصوات مباحہ مباح۔ اور اصوات محرمہ حرام۔ اور اصوات طاعات کی نفس ذات کا تفتناتو  
 اشتراک حکم ہی تھا مگر ایک عارض کے سبب اس میں تفصیل ہو گئی اور وہ عارض ان آلات کا لہو کیلئے موضوع ہونا  
 یا نہ ہونا ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ جو آلہ تلہی کیلئے موضوع ہے ان اصوات طاعت استماع کیلئے اس کا استعمال  
 ناجائز ہے اور جو تلہی کیلئے موضوع نہیں اس کا استعمال ان اصوات طاعت کیلئے جائز ہے۔ اب اس کی تعیین  
 باقی رہی سو دو کی حالت تو ہمیں پہلے سے معلوم ہے یعنی ٹیلیفون کا تلہی کیلئے موضوع نہ ہونا اور گراموفون کا تلہی کے  
 لئے موضوع ہونا۔ سو ان کا حکم بھی ظاہر ہے کہ ٹیلیفون کا استعمال ان اصوات طاعت میں جائز ہے اور گراموفون  
 کا ناجائز۔ اور قواعد سے حکم ظاہر ہے مگر تبرعاً ایک خاص حدیث بھی اسکی تشبیہ و تائید کیلئے مع تقریر استدلال  
 نقل کئے دیتا ہوں۔ حدیث یہ ہے۔ فی مشکوٰۃ۔ باب اعلان النکاح الفصل الاول بروایۃ البخاری عن الربیع  
 بنت معوذ بن ہفراء قالت جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدخل حین بنی علی مجلس علی فراشی فجلسا منی وجعلت  
 جویریات لنا یضربن بالی فویند بن من قتل من ابائی یوم بدر اذ قالت احلھن و فینا بنی اعلم ما فی غل۔  
 فقال دعھن و قولی بالذی کنت تقولین۔ قال الشیخ الحدادی فی اشعۃ اللغات فی شرح الحدیث و گفتہ اند کہ  
 منع آن حضرت ازین قول بجهت آنست کہ در مے اسناد علم غیب است بآنحضرت پس آن حضرت رانا خوش  
 آمد و بعضے گویند بجهت آنست کہ ذکر شریف مے در اثنائے اہو مناسبتا شد احد میں کہتا ہوں کہ گو اس حدیث  
 کی توجیہ میں دونوں احتمال ہیں اور غور کرنیے توجیہ ثانی راجح بھی معلوم ہوتی ہے کیونکہ اگر احتمال اول اسکی بنا  
 ہوتی تو ممانعت شدید زجر کے صیغہ سے ہوتی لیکن اس ترجیح سے قطع نظر کر کے بھی علماء امت کا دونوں کا تجویز  
 کرنا واضح دلیل ہے دونوں بناؤں کے فی انفسہ صحیح ہونیکے گویہاں متحقق ایک ہی ہو۔ پس دوسری توجیہ پر تقریر  
 استدلال یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف مجلس اہو میں ذکر طاعت پر نکیر فرمایا حالانکہ یہاں آں  
 ذکر یعنی زبان اہو کیلئے موضوع نہیں صرف قرآن فی المجلس کو منع میں مؤثر قرار دیا۔ سو جہاں خود آلہ ان اذکار  
 کا لہو کیلئے موضوع ہو وہاں توجیح و شاعت بہت زیادہ ہو گی۔ اس تقریر سے گراموفون اور ٹیلیفون میں قرآن مجید

اور دیگر اذکار طاعت تعبیریہ کے استماع کا حکم معلوم ہو گیا کہ اول میں اس علت مذکورہ کی بناء پر عدم جواز ہے اور ثانی میں جواز جبکہ اور کوئی علت منع کی نہ ہو۔ سو ان دونوں کی حالت تو سبکو پہلے سے معلوم ہے اسلئے اگر حکم بھی معلوم ہے باقی ریڈیو کی حالت اب تک معلوم نہ تھی اسلئے قبل تحقیق تو اس کے حکم میں تحقیق ہوگی یعنی اگر وہ گراموفون کے مشابہ ہے تو اس کا حکم گراموفون کے مثل ہے اور اگر وہ ٹیلیفون کے مشابہ ہے تو اس کا حکم ٹیلیفون کے مثل ہے۔ پہلے فتوے کی تصدیق کئے ہوئے مدت ہو گئی یا نہیں اس کی کیا بننا ہوگی مگر غالباً اس وقت ذہن میں یہی ہو گا کہ وہ گراموفون کے مشابہ ہے جیسا کہ جواب کی بعض عبارات سے مفہوم بھی ہوتا ہے۔ اب دوسرے سوال میں اس کی حالت ٹیلیفون کے مشابہ ظاہر کی گئی ہے سو اگر ایسا ہے تو اس کا حکم ٹیلیفون کی مثل ہو گا یعنی اس میں اصوات طاعت تعبیریہ کے استماع کا جواز۔ البتہ اگر باوجود آلتہ ہی نہ ہونیکے کوئی کوئی دوسرا عارض مانع جواز ہو گا تو اس عارض کے سبب پھر منع کیا جائے گا۔ مثلاً قاری کو اجرت دینا یا مسیح یا مسیح کا غیر طاعت کے قصد سے سنایا سنا جیسا فقہائے نے تصریح فرمائی ہے کہ تاجر کا فتح متلے کے وقت ترویج سلعہ یا ترغیب شترین کی غرض سے درود شریف پڑھنا یا عارض کل ایفاظ ناہمین کی غرض سے تہلیل کا چکر کرنا ان سب عوارض کی وجہ سے ممانعت کا حکم کیا جائے گا۔ یہ تفصیل اس بناء پر ہے کہ ریڈیو ہو کیلئے موضوع نہ ہو۔ لیکن اگر کسی وقت میں باوجود موضوع التلہی نہ ہونیکے عام طور پر یا غالب طور پر ہو کیلئے مستعمل ہونے لگے تو اس وقت بھی اس کا حکم مثل موضوع التلہی کے ہو جائے گا کیونکہ اہل شر کے اعتیاد بدرجہ لزوم تشبہ کو بھی فقہاء نے احکام میں موثر مانا ہے بعض اہل خبرت سے سنا گیا ہے کہ اب اس کی حالت ایسی ہی ہو گئی ہے سوال کے بعض الفاظ سے بھی اس کا تشبہ ہوتا ہے سو اسکو اہل استعمال تدین کیساتھ خود دیکھ لیں اور یہ سب احکام میں آلات مذکورہ سوال کے ان کی مناسبت اور ضرورت و قریب ایک چوتھے آلہ کا حکم بھی لکھ دینا ضروری معلوم ہوتا ہے گو اس سوال میں اس کا ذکر نہیں مگر دوسرے سائلین اس کے متعلق بھی سوال کرتے ہیں اور وہ آلہ ہے لاڈ اسپیکر یعنی مکبر الصوت جس میں آواز بڑھ جاتی ہے اس کا اجمالی حکم یہ ہے کہ تقریبات میں اس کا استعمال جائز ہے اور عیین و جمعہ کے خطبہ میں بدعت اور تکبیرات صلوٰۃ میں اس کا اتباع منفسد صلوٰۃ۔ اس وقت سب کے دلائل کی گنجائش نہیں اور تکبیرات صلوٰۃ کے حکم مذکور کے دلائل میں احقر کا ایک مستقل سالہ ہے در تحقیق الفرید فی آلہ تقریب الصوت البعید اس کا ملاحظہ کافی ہے یہ سب تحقیقات اپنے معلومات کی موافق لکھی گئیں اگر کسی کو اس سے زیادہ یا اس کی خلاف تحقیق ہو وہ رہی تحقیق پر عمل کرے اور اگر ہم کو بھی مطلع کر دے



تو ماجور ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ تہنیت ولاحکم۔ تمت رسالۃ المقالات المفیدہ۔

کتبہ اشرف علی تھانہ بھون ۱۵ محرم الحرام ۱۳۵۶ھ

## رسالۃ الشق الغین عن حق علی وحسین

سوال۔ حضرت سیدنا و مولانا دامت برکاتہم۔ السلام علیکم ورحمت اللہ وبرکاتہ۔  
معروضات ذیل کا جواب ارقام فرما کر منوں فرمایا جائے۔

(۱) حضرت مولانا حسین احمد صاحب و مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب (مدظلہما) کو حضرت والا کیساتھ تھے ہیں اور کیا اپنے مخصوص معلوم سیاسی معتقدات کے باوجود یہ حضرات لائق احترام ہیں۔

(۲) جو افراد یا اخبارات ان حضرات کی شان میں بے باکانہ کلمات استعمال کرتے ہیں مثلاً شیخ الاصفہانی، شیخ الہندو۔  
اجودھیاباشی اور لالہ اور ہاشمہ وغیرہ وغیرہ انکو حضرت کیساتھ تھے ہیں اور وہ شرعی مجرم ہیں یا نہیں۔

(۳) حضرت والا ان حضرات کو سیاسیات میں اختلاف رائے کے باوجود نیک نیت اور دیانت دار سمجھتے ہیں یا بد نیت اور فاسق۔ اور ان حضرات کی سیاسی جدوجہد کیا حضرت کے نزدیک اخلاص اور ملت کی خیر طلبی پر مبنی ہے یا کسی خود غرضی اور خود مطلبی پر۔ والسلام۔ محمد منظور نعمانی بریلی۔

الجواب (الملقب بشق الغین عن حق علی وحسین) بعد الحمد و صلوة۔ اس قسم کے سوالات چند بار پہلے بھی مجھے سے کئے گئے ہیں۔ لیکن چونکہ اب تک اکثر سائلین غیر اہل علم تھے جنکی غرض سوال بھی قابل اطمینان نہ تھی اور جوابات بھی واضح تھے اسلئے سوال میں اہمیت نہیں سمجھی گئی۔ نیز بعض سوالات دوسری جانب سے بھی ایسے آئے جنہیں واقعات اس کیخلاف ظاہر کئے گئے اور ان کی تحقیق کا کوئی ذریعہ نہ تھا سو ان کا جواب ان سوالوں کے جواب کا مضاد ہوتا ان اشکالات کی وجہ سے دونوں قسم کے سوالوں میں جمالی جواب پر اکتفا ہوتا رہا مگر اب اہل علم کی طرف سے سوال کیا گیا ہے جنکی غرض بھی تہم نہیں اسلئے ایک مرتبہ جو مفصل جواب ملے گا مرفوع ہو گیا۔ اور دوسرے ملنے کے رفع کی یہ صورت ذہن میں مناسب معلوم ہوئی کہ جواب عموماً کیساتھ دیا جائے جو بلا تخصیص ہر قسم کے سوال پر اور ہر مسئلہ غنہ پر منطبق ہو سکے حتیٰ کہ خود مسئلہ یعنی مجیب پر بھی جیسا کہ تحریر ہذا کے لقب میں اصل مسئلہ غنہ کے نام کیساتھ خود مسئلہ کے نام کی طرف بھی اشارہ ہے۔

اب اس تہید کے بعد وہ جواب عام عرض کرتا ہوں۔

الدلائل لمامن الآيات فالأول قال الله تعالى والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً.

والثاني قال الله تعالى والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون الى قوله ولهم انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل.

والثالث قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا يسخر قوم من قوم الى قوله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضاً.

واما من الروايات فالرابع قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق متفق عليه والخامس قال صلى الله عليه وسلم ليس المؤمن بالطعان ولا باللعان ولا الفاحش البذي. رواه الترمذي والبيهقي في شعب الايمان.

والسادس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في علامات النفاق واذا خلاصم فخر متفق عليه في المرواة اي شتم كلهما من المشكوك.

واما من الروايات فالسابع في احياء العلوم فلعن الاعيان فيه خطر لان الاعيان تنقلب في الاحوال.

والثامن فيه ايضا اعلم ان المرخص في ذكر مساوي الغير هو غرض صحيح في الشرع لا في الفكر التوصل اليه الابه فيرفع ذلك اثر الغيبة وهي ستة امور الى قوله تحذير المسلم من الشر.

والتاسع فيه ايضا وكل هذا يرجع الى استحقاق الغير والضحك عليه استهانة واستصغار.

واما من الحكايات فالعاشر روى البخاري في كتاب التفسير عن سعد بن جبير قال قلت لابن عباس ان نوحا البكالي يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس هو موسى صاحب

بقا سراييل فقال ابن عباس كذب عدو الله الخ في الحاشية عن الكرماني قاله تغليظا في حالة الغضب والا فهو كان مومنا مسلما حسن الايمان والاسلام وايضا في الحاشية في كتاب العلم

باب ما يستحب العالم الخ على قوله عدو الله قال لعلماء هذا على سبيل الزجر والا كان مومنا اماما اهله مشق قال ابن التين لم يرد ابن عباس خراج نوح عن ولاية الله ولكن قلب العلماء تنفرا اذا سمعت غير الحق فيطلقون امثال هذا الكلام لقصد الزجر وحقيقته غير مرددة اهـ.



المسائل ان دلائل عشرہ سے یہ مسائل ثابت ہوئے۔

اول۔ بدون محبت شرعیہ کے کسی کی طرف خصوص مومن کی طرف کسی قول یا فعل قبیح کا منسوب کرنا بہتان اور صریح گناہ ہے اور خصوص در خصوص کسی امربطن مثل نیت وغیرہ پر حکم کرنا حدیث ھلا شتقت قلبہ سے اسی پر تنبیہ ہے۔

دوم۔ بعد ثبوت شرعی بھی بدون ضرورت شرعیہ اُس کا تذکرہ کرنا جب کہ منسوب الیہ کو ناگوار ہو غیبت حرام اور معصیت ہے۔

سوم۔ البتہ ضرورت شرعیہ سے اسکی اجازت ہے اور منجملہ ان ضرورتوں کے کسی مسلمان یا مسلمانوں کو غرض سے بچانا بھی ہے خواہ وہ ضرر دنیوی ہو یا دینی۔

چارم۔ لیکن اس ضرورت مذکورہ سے بھی تذکرہ میں یہ واجب ہے کہ لعن و طعن و تمسخر و اتہار اور دشنام اور کلمش الفاظ سے خصوص ایسے کلمات سے جو عرفاً گفار و فجار کے حق میں استعمال کئے جاتے ہیں احتراز کیا گیا جائے اگر دلیل شرعی سے کسی قول و فعل پر رد اور نکیر کرنا ہو تو حدود شرعیہ کے اندر علی عبارات کا استعمال کرے مثلاً فلاں امر بدعت ہے معصیت ہے باطل ہے و امثالہا جیسے میں کانگریس کی شرکت بہتیت کذا ایسے کو معصیت اور اس کے اجتہادی ہونے کو باطل کہا کرتا ہوں جس کی بالکل اخیر میں کسی قدر تفصیل بھی معروض ہے۔ پنجم۔ البتہ انتقام میں یہ بھی جائز ہے دو شرط سے ایک یہ کہ بالمثل ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ امر مافل کسی مستقل دلیل علی الاطلاق سے ناجائز نہ ہو مثلاً زید نے عمر کے والد یا استاذ یا شیخ کو بُرا کہا تو عمر کو انتقام کے وقت یہ جائز نہیں کہ وہ زید کے بزرگوں کو بُرا کہے۔

ششم۔ لیکن اگر غضب للدين کے غلبہ میں احیاناً بلا اعتیاد کوئی ایسا لفظ نکل جائے تو معذور سمجھا جائے گا۔ جیسے حضرت بن عباس نے نوف بکالی کو عذ واللہ کہہ دیا۔

ہفتم۔ معصیت ہر حال میں معصیت ہے حسن نیت دافع معصیت نہیں ہوتی یعنی تحسین نیت سے وہ مباح یا طاعت نہیں ہو جاتی۔ آیات و روایات مرقومہ بالا کا اطلاق اس کی کافی دلیل ہے۔ مگر اس کی تنویر کے لئے حضرت مولانا گنگوہی کی ایک ارشاد فرمودہ مثل یاد آگئی کہ اگر کوئی شخص ناچ و رنگ کی محفل اس نیت سے منعقد کرے کہ نمازی اذان سن کر تو آتے نہیں ناچ دیکھنے کے واسطے جمع ہو جائیں گے۔ پھر سب کو مجبور کر کے نماز پڑھادوں گا۔ تو کیا کوئی شخص اس نیت سے ناچ کرانے کو جائز کہہ سکتا ہے بلکہ معصیت میں طاعت

کی نیت قواعد شرعیہ کی رو سے زیادہ خطرناک ہے جیسے حرام چیز پر سہم اللہ کہہ کر کو فقہار نے قریب بکفر کہا ہے۔  
تفریع - امید ہے کہ ان کلیات سے سب جزئی سوالات کا جواب ہو گیا۔ الحمد للہ ان جوابوں میں اس آیت  
پر عمل نصیب ہو گیا و قل لعلہ یقولوا القی ہی احسن الایہ۔

ازالہ شبہ موعودہ مسئلہ جہاں - حامیان کانگریس میں سے بعض حضرات اس اشتراک کو استاذی حضرت  
مولانا دیوبندی کا اتبع قہجہتے ہیں اور بعض اصحاب اس اختلاف کو مثل اختلاف حنفی شافعی کے خیال کرتے ہیں  
سو میرے نزدیک یہ دونوں خیال محض غلط ہیں۔ حضرت مولانا کا اشتراک مصالحت تھا نہ کہ متابعت یعنی اس  
وقت تحریک خلافت نہایت قوت پر تھی جس سے حضرت مولانا کو قوی امید تھی کہ حکم اسلام کا غالب ہو گا۔  
اور ہم لوگوں کو خیال قرآن اور وجدان سے اس کا عکس تھا سو یہ اختلاف محض رائے کا اختلاف تھا اور مثل اختلاف  
حنفی شافعی کے اجتہادی تھا۔ اس اشتراک میں متابعت کے شائبہ کا وہم بھی نہ تھا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی وقت کسی شعار  
اسلامی کے ضعیف یا کسی شعار کفر کی قوت کا ذرا شبہ بھی ہوتا تھا فوراً اس پر نکیر شدید فرماتے چنانچہ شاہدہ تواترہ  
اس کا شاہد ہے بخلاف اس وقت کی حالت کہ اب کانگریس کی قوت سے کفر و شرک کا حکم غالب ہے اس کی ہر تجویز سے نفقت  
و مہنت کی جاتی ہے اس وقت کا اشتراک بصورت ادغام بالکل متابعت ہے جو کہ ناجائز ہے اس لئے مسلمانوں کو اپنی  
تقویت اور تنظیم مستقل لازم ہے تاکہ اسکے بعد جو اشتراک ہو وہ مصالحت ہو متابعت نہ ہو۔ غلامیہ یہ کہ اشتراک  
ایک لفظ مشترک ہے مگر اسکے دو فردوں کا یعنی مصالحت و متابعت کا حکم جدا جدا ہے پس حقیقی امتیاز کے بعد  
محض لفظی اشتراک سے استنباط نہ ہونا چاہیے۔ و فی مثل هذا قال المعادف الرومی ۵

کار پا کاں را قیاس از خود گیر	گرچہ بماند در نوشتن شیر و شیر
ہر دو گون زہور خوردند از محل	ایک شندانیش و زراں دیگر محل
ہر دو گون آہو گیا خوردند آب	زیر کے سر گیس شد و زراں شک ناب
ہر دو نے خوردند از یک آب خور	آں کے خالی دآں پر از شر
صد ہزاراں چنیں اشباہ ہیں	فرق شاں ہفتاد سالہ راہ ہیں
جز کہ حب زوق نشناسد طحوم	شہد را نا خوردہ کے دانند ز موم

والسلام خیر ختام - تمت رسالہ شوق الغین دار صفحہ ۳۵۳ -



# رسالہ الاختلاف للاعتراف در سطح افراط و تفریط در انساب

یعنی الانساب ۱۲ یعنی شناختن لفظی انساب ۱۳

بعد الحمد والصلوة - مجھ سے مختلف مسلمان اقوام کے متعلق جن میں بعض قومیں دوسری قوموں کی متقیص و تحقیر کرتی ہیں اور بعض قومیں اپنے کو بلا دلیل دوسری قوموں میں داخل کرتی ہیں پوچھا گیا کہ یہ دونوں فعل شرعی قاعدہ سے کیسے ہیں۔ اس کا جواب عرض کرتا ہوں کہ یہ دونوں فعل شرعاً قبیح ہیں۔ پہلا تفریط - اور دوسرا افراط - تفصیل اس کی یہ ہے کہ نصوص شرعیہ اس باب میں ظاہراً دو قسم کے ہیں ایک مثبت مساوات و تماثل - ایک مثبت تفاوت و تفاضل - چنانچہ حدیث جاننے والوں کو معلوم ہے اور ظاہر ہے کہ نصوص میں تعارض نہیں ہو سکتا لہذا دونوں کے لئے جدا جدا محمل قرار دیا جائے گا۔ پس نصوص مساوات تو احکام متعلقہ آخرت کے باب میں ہیں یعنی آخرت کی نجات کے لئے ایمان و اعمال صالحہ کے مدار ہونے میں سب برابر ہیں۔ اسی طرح اسلامی حقوق میں اور دینی کمال حاصل کرنے کے بعد تقدم میں سب برابر ہیں مثلاً سلام و تسمیت عالم و عبادت - و شہود جنازہ میں کہ حقوق اسلامیہ ہیں یا تحصیل و صاف استحقاق امامت کے بعد یا تحصیل علوم دنیویہ کے بعد یا تحصیل کمالات باطنیہ کے بعد امام یا استاد یا شیخ بنانے کے استحقاق میں سب برابر ہیں چنانچہ مدعیان شرافت عرفیہ بھی سب قوموں کے چھپے نماز پڑھتے ہیں اُن سے ملوم حاصل کرتے ہیں اُن سے بیعت ہوتے ہیں اُن کو بطور خلافت طریق بیعت و تلقین کی اجازت دیتے ہیں چنانچہ خود احقر ایسے حضرات کا شاگرد بھی ہے اور بعض میری طرف سے مجاز طریقت بھی ہیں پس نصوص مساواة کا تو یہ محمل ہے اور نصوص تفاوت احکام راجعہ الی المصلح الدنیویہ کے باب میں ہیں جیسے شرف نسب یا نکاح میں کفایت تھے کہ جو اقوام عرفاً اعلیٰ طبقہ کے مشہور ہیں خود ان میں بھی باہم گرا اس تفاوت کا شرعاً اعتبار کیا گیا ہے۔ قریش میں بنی ہاشم کا شرف نسبی بقیہ قریش پر نفس میں وارد ہے۔ کفایت میں قریش کا شرف غیر قریش پر گو وہ بھی عربی ہوں دلائل شرعیہ سے ثابت ہے۔ اکب نصوص میں کوئی تعارض نہیں۔ پس اس تفاضل کے یہ معنی نہیں کہ کوئی قوم اپنے کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو حقیر سمجھے بلکہ صرف بعض احکام میں جن کا بیان اوپر گذر چکا اس تفاضل پر عمل کی اجازت ہے پس جو لوگ اپنے کو بڑا اور دوسروں کو اعتقاداً یا عملاً حقیر سمجھتے ہیں یا بلا دلیل شرعی بڑی قوموں میں داخل ہونے کی کوشش کرتے ہیں یہ دونوں افراط و تفریط میں مبتلا ہیں۔ پہلی جماعت کا تکبر تو کھلا ہوا ہے کہ دوسروں کو علانیہ حقیر سمجھا مگر دوسری جماعت ولے بھی عند التامل تکبر کا ارتکاب کر رہی ہیں

کیونکہ جب ایک قوم سے نکل کر بلا دلیل شرعی دوسری قوم میں داخل ہونے کی کوشش کی تو جس قوم سے نکلنا چاہا ان کو حقیر سمجھا اور نہ اس نکلنے کی کوشش کیوں کرتے اور علاوہ تکبر کے نسب کے بدلنے کے گناہ کا بھی ارتکاب کرتے ہیں جس پر حدیث میں سخت وعید وارد ہے۔ بہر حال ان احکام کے علم کے بعد دونوں جماعتوں پر واجب ہے کہ افراط و تفریط سے توبہ کر کے اتباع نصوص کے تحت میں حدود شرعیہ کے اندر رہیں اور باہم ایک دوسرے کے حقوق کا لحاظ رکھیں اور کمالات دینیہ حاصل کریں کہ اصلی شرف یہی ہے ورنہ دوسرے اسباب شرف آخرت میں نافع نہ ہوں گے جو کہ مسلمان کا اصل مقصود ہے واللہ الموفق۔ اور یہ سب مضمون مع اجزاء آیت یا ایھا الناس انما خلقناکم من ذکر و انشی رانی قولہ تعالیٰ ان الکریم عند اللہ اتقواکم میں مذکور ہے۔ احکام آخرت میں مساواة تو صراحتہ (فی قولہ تعالیٰ) ان الکریم عند اللہ اتقواکم پس تقویٰ کے مدار اگر میت ہونے میں سب مساوی ہیں اور احکام دنیویہ میں تفاوت قریب بصراحت (فی قولہ تعالیٰ) وجعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا تقریر دلالت یہ ہے کہ اختلاف شعوب و قبائل کی غایت تعارف و تماثر کو فرمایا اور ظاہر ہے کہ تعارف و تماثر احکام دنیویہ میں سے ہے اور خود مقصود بالذات نہیں بلکہ ادائے حقوق خاصہ کے لئے مقصود ہے اور جو حقوق تعارف و تماثر پر متفرع ہوتے ہیں وہ سب احکام متعلقہ بالمصلح الدنیویہ ہیں پس اس طرح یہ دلالت حاصل ہو گئی۔ واللہ الحمد علی ما علم وفہم و ہدانا لی الطریق الاقوم۔

کتبہ نقلم اشرف علی عفی عنہ

فی کانپور یوم الخد من العقد مو من کانفرنس

۱۶ رجب المرجب ۱۳۵۷ھ



# فہرست رابع البدائع

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نوٹ رسالہ ہذا یعنی "بوادیر النوار" میں جس شان کے یہ تین سو مضمون ہیں جو آپ کے سامنے ہیں ان کے بعد تین سو مضمون اور بھی اسی شان کے جمع کئے گئے ہیں جن ہر مضمون کی سرخی بدیعہ اور مجموعہ کا لقب بدائع تجویز کیا گیا۔ اس وقت اس کی طباعت کی گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے صرف فہرست شائع کی جاتی ہے تاکہ مستقل شائع ہونے تک صرف فہرست کی مدد سے ان مضامین کو تلاش کیا جاسکے۔ پھر اس کے بعد اگر پانچویں فہرست کی تیاری کا اتفاق ہو جائے اس کی سرخی لطیفہ لکھی جائے اور مجموعہ کا لقب لطائف ہو اور اس کے بعد کے لئے اہل نظر جو سرخی مناسب سمجھیں مثل حقائق و معارف و نکات و دقائق و بصائر وغیرہ۔ پھر ان مضامین کی معندہ مقدار جمع ہونے پر اگر ان کو شائع کیا جائے وہ بوادر کا دوسرا تیسرا حصہ ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ اب سہولت کے لئے کہ آئندہ انتخاب مضامین کن کن تالیفات سے ہو یہ لکھا جاتا ہے کہ بوادر میں موجودہ تین سو مضامین میں کس کس تالیف سے انتخاب ہو چکا ہے تاکہ پھر ان کے علاوہ سے انتخاب کیا جائے اور بدائع کی چونکہ صرف فہرست مضامین ہی شائع ہو رہی ہے اس لئے اس کے مضامین کے ماخذ کی فہرست الگ شائع نہیں کی جاتی کہ اسی فہرست سے ماخذ کا انتخاب آسانی سے ہو سکتا ہے۔

**البدائع** یعنی چوتھی فہرست یکصد مضامین کی مضامین عجیبہ سے مؤلفہ حضرت اقدس و شائع شدہ در تصانیف و مواعظ جس کی پہلی فہرست غرائب دوسری حکم اور تیسری نوادر ہے۔

اس فہرست میں مواعظ سلسلہ التبلیغ کے ۱۷ سے ۱۸ تک سے انتخاب کیا گیا ہے۔ اور تصانیف میں سے النور جلدی الاخری ۱۳۵ھ سے ذی الحجۃ ۱۳۶ھ تک سے اور الطراف حصہ سوم سے اور کلید تنویری لصف اول و دوم از دفتر اول و بیان القرآن سے مضامین لئے گئے ہیں۔

اور سابق فہرستوں میں مندرجہ ذیل کتابوں سے انتخاب ہوا ہے۔

الامداد۔ جلد ۱۱۔ ج ۱۔ ۱۳۳ھ۔ ۲۔ شعبان ۱۳۳ھ۔ ۳۔ رمضان ۱۳۳ھ۔ ۴۔ شوال ۱۳۳ھ۔ ۵۔ صفر ۱۳۳ھ۔ ۶۔

ربیع الثانی جلد ۲۔ ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱۳۵





پندرہواں بدلیہ - تحقیق قبض۔

سولہواں بدلیہ استعمال فطریہ اول و مقدم بالمترہ و سلسلہ  
سترہواں بدلیہ - در رفع تعارض متعلق تاریخ و قانیہ  
اٹھارہواں بدلیہ - در تحقیق غرہ و غارہ فصل سی و نهم -  
انیسواں بدلیہ - تتمہ رسالہ تنزیہ علم الرحمن -

بیسواں بدلیہ - رفع اشکال متعلق دعلے محال  
اکیسواں بدلیہ - رفع اشکال متعلق تقدیر متعلق و مرم

بائیسواں بدلیہ - تحقیق وضع تبرکات در قبر۔

تیسواں بدلیہ - رفع اشکال متعلق فاقہ۔

چوبیسواں بدلیہ - ایصال ثواب بنیت و مصل فیض۔

پچیسواں بدلیہ - رفع تعارض در تکریر بر مقام و مقام مقام

چھبیسواں بدلیہ - در طریق انہار عیوب بر شیخ

ستائیسواں بدلیہ - در قصد حرکت کشف ذنوب غیر عمد آثار و الباقی

اٹھائیسواں بدلیہ - تحقیق احکام روح و معنی حدیث

ان اللہ خلق آدم علی صورۃ۔

انتیسواں بدلیہ - تطبیق حدیث لا یلدغ و حدیث

المومن عظیم۔

تیسواں بدلیہ - ذیل محمود و مذموم۔

اکیسواں بدلیہ - تاویل لطیف نہی لا تقربوا الخ

بیسواں بدلیہ - تقسیم اولیاء باہل ارشاد اہل حقین

النور شعبان ۱۳۵۹ھ ۲۱ سال تا صلا ۲۲ ذی قعدہ  
پھر النور رمضان ۱۳۵۹ھ ۲۱ سال تا صلا ۲۱ العلام

حصہ سوم طرائف مندرجہ النور بیع الاول ۱۳۶۱ھ ۱۲

طرائف حصہ سوم مندرجہ النور بیع الاول ۱۳۶۱ھ ۱۱

النور صفر ۱۳۶۱ھ ۱۱ سال تا صلا ۱۲

النور جمادی الاخری ۱۳۶۱ھ ۱۱ سال تا صلا ۱۲

النور ذی الحجہ ۱۳۶۱ھ ۱۱ سال تا صلا ۱۲

النور ذی الحجہ ۱۳۶۱ھ ۱۱ سال تا صلا ۱۲

خیر البحر ۱۳۶۱ھ ۱۱ سال تا صلا ۱۲

النور محرم ۱۳۶۱ھ ۱۱ سال تا صلا ۱۲

صفر ۱۳۶۱ھ ۱۱ سال تا صلا ۱۲

النور بیع الثانی ۱۳۶۱ھ ۱۱ سال تا صلا ۱۲

النور شعبان ۱۳۶۱ھ ۱۱ سال تا صلا ۱۲

النور ذی قعدہ ۱۳۶۱ھ ۱۱ سال تا صلا ۱۲

طرائف حصہ سوم مندرجہ النور بیع الاول ۱۳۶۱ھ ۱۱

طرائف حصہ سوم مندرجہ النور بیع الاول ۱۳۶۱ھ ۱۱

کلید ثنوی جلد نصف اول ۱۳۶۱ھ ۱۱ سال تا صلا ۱۲

پھر ہر چند کہ تا صلا ۱۲ سال تا صلا ۱۲

کلید ثنوی جلد نصف اول ۱۳۶۱ھ ۱۱ سال تا صلا ۱۲

مضمون تا صلا ۲۵ - منوری سمجھے۔

کلید ثنوی جلد نصف اول ۱۳۶۱ھ ۱۱ سال تا صلا ۱۲

۱۳۶۱ھ ۱۱ سال تا صلا ۱۲

تین تیسواں بدیعہ تحقیق علم آدم ونفی علم عیسیٰ از انبیاء

خوتنیسواں بدلعی شریعت کٹر اٹھیا بہ نچ فریب

۳۵  
پہنچا سوال بالعم - تحقیق معنی میراثا برت غنوبی قطع معنی

چغتیسوان بدیعہ ترجیح استفادہ از شیخ زندہ بر اہل قبور

سینتیسواں بدیعہ۔ توسیع حقیقت خلق و فعل قطع

شہادت متعلق تقدیر۔

ارٹھیوں بل یعزوت انسان کے اصلاح انسان و عدم کفالمک جن

انتالیسواں بدیعہ طریق سہولت حضور قلب مسلوۃ

پیالہ یسواں بذلیعہ بعض احکام سے توہینات

اكتالیسواں بدریجہ - تفسیر عجیب لتعلم

۴۲  
بیابان سوار بدیعہ فغٹبہ براستراق سمع و بر شہاب

نزول آب از سموات

تنہا کیسوال بدلتے کہتے کہ قسم بخلاق و منعمش مراے مکلف

حوالیسوں کے لیے فرق درمیان حال زینت و تکبر و فخر

سنتا کیسواں بدلعہ تحقیق عجیب حرکت و سکون ماضی۔

۴۶  
کھسایسوان بدیعہ دفعہ فضیلت علم بالہنر بر علم شریعت

سینتالیسوان بلایعہ تحقیق عجیب دیواریاں جوج و ما جوج

ارتا لیسواں بدلیعہ معنی ان الصلوۃ تہی۔

انجاسواں بدیعہ شریعت و طریقت

پچاسواں بدیعہ علاج دس دس

کیا ان لوگوں کی تعلیم انبیاء و خواص پر استوار نعمت و مصیبت کا اثر

کلیه ششوی جلد نصف دوم سلاسل انکو (یعنی آدم علیه السلام)

(کو) تاح ۱۱۴ ۲۶ مرتفع ہو گئے۔

کلیثنیوی قبلہ نصف دوم ۱۴۲۱ھ ۱۴۲۲ھ ۱۴۲۳ھ ۱۴۲۴ھ ۱۴۲۵ھ ۱۴۲۶ھ ۱۴۲۷ھ ۱۴۲۸ھ ۱۴۲۹ھ ۱۴۳۰ھ ۱۴۳۱ھ ۱۴۳۲ھ ۱۴۳۳ھ ۱۴۳۴ھ ۱۴۳۵ھ ۱۴۳۶ھ ۱۴۳۷ھ ۱۴۳۸ھ ۱۴۳۹ھ ۱۴۴۰ھ ۱۴۴۱ھ ۱۴۴۲ھ ۱۴۴۳ھ ۱۴۴۴ھ ۱۴۴۵ھ ۱۴۴۶ھ ۱۴۴۷ھ ۱۴۴۸ھ ۱۴۴۹ھ ۱۴۵۰ھ ۱۴۵۱ھ ۱۴۵۲ھ ۱۴۵۳ھ ۱۴۵۴ھ ۱۴۵۵ھ ۱۴۵۶ھ ۱۴۵۷ھ ۱۴۵۸ھ ۱۴۵۹ھ ۱۴۶۰ھ ۱۴۶۱ھ ۱۴۶۲ھ ۱۴۶۳ھ ۱۴۶۴ھ ۱۴۶۵ھ ۱۴۶۶ھ ۱۴۶۷ھ ۱۴۶۸ھ ۱۴۶۹ھ ۱۴۷۰ھ ۱۴۷۱ھ ۱۴۷۲ھ ۱۴۷۳ھ ۱۴۷۴ھ ۱۴۷۵ھ ۱۴۷۶ھ ۱۴۷۷ھ ۱۴۷۸ھ ۱۴۷۹ھ ۱۴۸۰ھ ۱۴۸۱ھ ۱۴۸۲ھ ۱۴۸۳ھ ۱۴۸۴ھ ۱۴۸۵ھ ۱۴۸۶ھ ۱۴۸۷ھ ۱۴۸۸ھ ۱۴۸۹ھ ۱۴۹۰ھ ۱۴۹۱ھ ۱۴۹۲ھ ۱۴۹۳ھ ۱۴۹۴ھ ۱۴۹۵ھ ۱۴۹۶ھ ۱۴۹۷ھ ۱۴۹۸ھ ۱۴۹۹ھ ۱۵۰۰ھ ۱۵۰۱ھ ۱۵۰۲ھ ۱۵۰۳ھ ۱۵۰۴ھ ۱۵۰۵ھ ۱۵۰۶ھ ۱۵۰۷ھ ۱۵۰۸ھ ۱۵۰۹ھ ۱۵۱۰ھ ۱۵۱۱ھ ۱۵۱۲ھ ۱۵۱۳ھ ۱۵۱۴ھ ۱۵۱۵ھ ۱۵۱۶ھ ۱۵۱۷ھ ۱۵۱۸ھ ۱۵۱۹ھ ۱۵۲۰ھ ۱۵۲۱ھ ۱۵۲۲ھ ۱۵۲۳ھ ۱۵۲۴ھ ۱۵۲۵ھ ۱۵۲۶ھ ۱۵۲۷ھ ۱۵۲۸ھ ۱۵۲۹ھ ۱۵۳۰ھ ۱۵۳۱ھ ۱۵۳۲ھ ۱۵۳۳ھ ۱۵۳۴ھ ۱۵۳۵ھ ۱۵۳۶ھ ۱۵۳۷ھ ۱۵۳۸ھ ۱۵۳۹ھ ۱۵۴۰ھ ۱۵۴۱ھ ۱۵۴۲ھ ۱۵۴۳ھ ۱۵۴۴ھ ۱۵۴۵ھ ۱۵۴۶ھ ۱۵۴۷ھ ۱۵۴۸ھ ۱۵۴۹ھ ۱۵۵۰ھ ۱۵۵۱ھ ۱۵۵۲ھ ۱۵۵۳ھ ۱۵۵۴ھ ۱۵۵۵ھ ۱۵۵۶ھ ۱۵۵۷ھ ۱۵۵۸ھ ۱۵۵۹ھ ۱۵۶۰ھ ۱۵۶۱ھ ۱۵۶۲ھ ۱۵۶۳ھ ۱۵۶۴ھ ۱۵۶۵ھ ۱۵۶۶ھ ۱۵۶۷ھ ۱۵۶۸ھ ۱۵۶۹ھ ۱۵۷۰ھ ۱۵۷۱ھ ۱۵۷۲ھ ۱۵۷۳ھ ۱۵۷۴ھ ۱۵۷۵ھ ۱۵۷۶ھ ۱۵۷۷ھ ۱۵۷۸ھ ۱۵۷۹ھ ۱۵۸۰ھ ۱۵۸۱ھ ۱۵۸۲ھ ۱۵۸۳ھ ۱۵۸۴ھ ۱۵۸۵ھ ۱۵۸۶ھ ۱۵۸۷ھ ۱۵۸۸ھ ۱۵۸۹ھ ۱۵۹۰ھ ۱۵۹۱ھ ۱۵۹۲ھ ۱۵۹۳ھ ۱۵۹۴ھ ۱۵۹۵ھ ۱۵۹۶ھ ۱۵۹۷ھ ۱۵۹۸ھ ۱۵۹۹ھ ۱۶۰۰ھ ۱۶۰۱ھ ۱۶۰۲ھ ۱۶۰۳ھ ۱۶۰۴ھ ۱۶۰۵ھ ۱۶۰۶ھ ۱۶۰۷ھ ۱۶۰۸ھ ۱۶۰۹ھ ۱۶۱۰ھ ۱۶۱۱ھ ۱۶۱۲ھ ۱۶۱۳ھ ۱۶۱۴ھ ۱۶۱۵ھ ۱۶۱۶ھ ۱۶۱۷ھ ۱۶۱۸ھ ۱۶۱۹ھ ۱۶۲۰ھ ۱۶۲۱ھ ۱۶۲۲ھ ۱۶۲۳ھ ۱۶۲۴ھ ۱۶۲۵ھ ۱۶۲۶ھ ۱۶۲۷ھ ۱۶۲۸ھ ۱۶۲۹ھ ۱۶۳۰ھ ۱۶۳۱ھ ۱۶۳۲ھ ۱۶۳۳ھ ۱۶۳۴ھ ۱۶۳۵ھ ۱۶۳۶ھ ۱۶۳۷ھ ۱۶۳۸ھ ۱۶۳۹ھ ۱۶۴۰ھ ۱۶۴۱ھ ۱۶۴۲ھ ۱۶۴۳ھ ۱۶۴۴ھ ۱۶۴۵ھ ۱۶۴۶ھ ۱۶۴۷ھ ۱۶۴۸ھ ۱۶۴۹ھ ۱۶۵۰ھ ۱۶۵۱ھ ۱۶۵۲ھ ۱۶۵۳ھ ۱۶۵۴ھ ۱۶۵۵ھ ۱۶۵۶ھ ۱۶۵۷ھ ۱۶۵۸ھ ۱۶۵۹ھ ۱۶۶۰ھ ۱۶۶۱ھ ۱۶۶۲ھ ۱۶۶۳ھ ۱۶۶۴ھ ۱۶۶۵ھ ۱۶۶۶ھ ۱۶۶۷ھ ۱۶۶۸ھ ۱۶۶۹ھ ۱۶۷۰ھ ۱۶۷۱ھ ۱۶۷۲ھ ۱۶۷۳ھ ۱۶۷۴ھ ۱۶۷۵ھ ۱۶۷۶ھ ۱۶۷۷ھ ۱۶۷۸ھ ۱۶۷۹ھ ۱۶۸۰ھ ۱۶۸۱ھ ۱۶۸۲ھ ۱۶۸۳ھ ۱۶۸۴ھ ۱۶۸۵ھ ۱۶۸۶ھ ۱۶۸۷ھ ۱۶۸۸ھ ۱۶۸۹ھ ۱۶۹۰ھ ۱۶۹۱ھ ۱۶۹۲ھ ۱۶۹۳ھ ۱۶۹۴ھ ۱۶۹۵ھ ۱۶۹۶ھ ۱۶۹۷ھ ۱۶۹۸ھ ۱۶۹۹ھ ۱۷۰۰ھ ۱۷۰۱ھ ۱۷۰۲ھ ۱۷۰۳ھ ۱۷۰۴ھ ۱۷۰۵ھ ۱۷۰۶ھ ۱۷۰۷ھ ۱۷۰۸ھ ۱۷۰۹ھ ۱۷۱۰ھ ۱۷۱۱ھ ۱۷۱۲ھ ۱۷۱۳ھ ۱۷۱۴ھ ۱۷۱۵ھ ۱۷۱۶ھ ۱۷۱۷ھ ۱۷۱۸ھ ۱۷۱۹ھ ۱۷۲۰ھ ۱۷۲۱ھ ۱۷۲۲ھ ۱۷۲۳ھ ۱۷۲۴ھ ۱۷۲۵ھ ۱۷۲۶ھ ۱۷۲۷ھ ۱۷۲۸ھ ۱۷۲۹ھ ۱۷۳۰ھ ۱۷۳۱ھ ۱۷۳۲ھ ۱۷۳۳ھ ۱۷۳۴ھ ۱۷۳۵ھ ۱۷۳۶ھ ۱۷۳۷ھ ۱۷۳۸ھ ۱۷۳۹ھ ۱۷۴۰ھ ۱۷۴۱ھ ۱۷۴۲ھ ۱۷۴۳ھ ۱۷۴۴ھ ۱۷۴۵ھ ۱۷۴۶ھ ۱۷۴۷ھ ۱۷۴۸ھ ۱۷۴۹ھ ۱۷۵۰ھ ۱۷۵۱ھ ۱۷۵۲ھ ۱۷۵۳ھ ۱۷۵۴ھ ۱۷۵۵ھ ۱۷۵۶ھ ۱۷۵۷ھ ۱۷۵۸ھ ۱۷۵۹ھ ۱۷۶۰ھ ۱۷۶۱ھ ۱۷۶۲ھ ۱۷۶۳ھ ۱۷۶۴ھ ۱۷۶۵ھ ۱۷۶۶ھ ۱۷۶۷ھ ۱۷۶۸ھ ۱۷۶۹ھ ۱۷۷۰ھ ۱۷۷۱ھ ۱۷۷۲ھ ۱۷۷۳ھ ۱۷۷۴ھ ۱۷۷۵ھ ۱۷۷۶ھ ۱۷۷۷ھ ۱۷۷۸ھ ۱۷۷۹ھ ۱۷۸۰ھ ۱۷۸۱ھ ۱۷۸۲ھ ۱۷۸۳ھ ۱۷۸۴ھ ۱۷۸۵ھ ۱۷۸۶ھ ۱۷۸۷ھ ۱۷۸۸ھ ۱۷۸۹ھ ۱۷۹۰ھ ۱۷۹۱ھ ۱۷۹۲ھ ۱۷۹۳ھ ۱۷۹۴ھ ۱۷۹۵ھ ۱۷۹۶ھ ۱۷۹۷ھ ۱۷۹۸ھ ۱۷۹۹ھ ۱۸۰۰ھ ۱۸۰۱ھ ۱۸۰۲ھ ۱۸۰۳ھ ۱۸۰۴ھ ۱۸۰۵ھ ۱۸۰۶ھ ۱۸۰۷ھ ۱۸۰۸ھ ۱۸۰۹ھ ۱۸۱۰ھ ۱۸۱۱ھ ۱۸۱۲ھ ۱۸۱۳ھ ۱۸۱۴ھ ۱۸۱۵ھ ۱۸۱۶ھ ۱۸۱۷ھ ۱۸۱۸ھ ۱۸۱۹ھ ۱۸۲۰ھ ۱۸۲۱ھ ۱۸۲۲ھ ۱۸۲۳ھ ۱۸۲۴ھ ۱۸۲۵ھ ۱۸۲۶ھ ۱۸۲۷ھ ۱۸۲۸ھ ۱۸

۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱

۲۴۱ ۱۱ باطنی نفع تمام ۲۴۱ ۹ خیر من الواحد

بیان القرآن جدید جلد ۶ - افضل خلق کی تمام ۶ - ۲۶

مالک کو اختیار ہے مع ماشہ

بیان القرآن علیہ السلام ۱۹ تحقیق مقام تامہ ۲۰۲۵ مطبوعہ مولانا

۲۸ آیت انہا تا جعون پھر ۲۹ تا ۳۰

۵۵۵ سحر کے فضائل ۵۵۵ ۱۲ صبح ہے۔

۱۱ ص ۱۱ آیت و ما جعلنا آت غیب مع ترجمہ پھر

۸۷۔ ۱۷ ایک تقریر نامہ ۸۸۔ ۱۸ نہیں ہوا۔

بیان القرآن جدید ج ۶ ص ۱۷۱ استراق سمع تامہ ۲

۲۹۔ استراق کرتے ہیں۔

بیان القرآن ج ۶ ص ۳۱۹ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ۳۲/۲۲ واجب کیا گیا

۳۶ ملا فرق یہ ہے تمام ۳۶ حرام ہے۔

جديد ج ٣٤ ص ٣٤٠ آيت والقي تاتيدكم مع ترجمه

پھر ۳۸ سہ پہاڑاں تا ۳۸ سے ۲۶ کلام ہے

ہریان القرآن حیدر ص ۱۳۲ بعض کو دھوکہ دیا کہ ۱۳۲ یہ سنا نہیں۔

” ۱۳۵۰ جانا چاہئے تاہم ۱۳۵۱ قلم یقین ہے آہ

” جلد ۱۳۳ آیت ان الصلوة تا المنکر ص ۱۳۳ ۲۲ ۲۶

بیشک نماز تمام ۱۳ نازیا پھر ۱۴ ف تا ص ۱۵ واقع ہو

وعظ رفع المانع ۱ تبليغ ۲ مس ۳ شریعت ۴ طریقت ۵ امام ۶ تنافی نہیں

” ملا سنا اکثر لوگ تامل سے ہی لگانے کا

۹۲۹ شغل مع غیر الشتام۱۹ ختم شعر نیزم



باونواں بدیع غلطی و تقصیر بعض انبیاء بعض۔

ترینواں بدیع شہر برحمت بودن حضور مع جواب

چونواں بدیع فرق در مجاہدہ حق و باطل

چھینواں بدیع غلطی در معنی احسان و معنی صحیح

چھینواں بدیع تقلیل طعام کی حقیقت اور وزہ

ستاونواں بدیع دفع شہرہ از فی حوال طیر

اٹھاونواں بدیع دفع اختلاف امام صاحب و امام

اشعری مدنا من استار اللہ تعالیٰ۔

اسٹھواں بدیع زہد اور حضور کا تعدد ازواج

ساتھواں بدیع اصل مجاہدہ حکیمہ یعنی ترک مہلات

اکٹھواں بدیع شہرہ بر حدیث نافی حنظل و جواب

باستھواں بدیع شرح حدیث انہ لیغان علی قلبی

ترستھواں بدیع روح در جمادات۔

چونسٹھواں بدیع کراہت یعنی ناپسندیدگی ترک

سنن زوائد و مستحبات معمولہ

پنیسٹھواں بدیع حکمت تولی الی بیت اللہ و جواب شہادت

چھیاسٹھواں بدیع درجہ شرافت نسبت تبرکات

سرسٹھواں بدیع تعارض دلیان آیات و اقوال متعارضہ و ساوا

ارستھواں بدیع دفع شہرہ پریشانی اہل جنت

انھترواں بدیع عینیت تفویض و اسلام۔

سترواں بدیع تصنیف صحیح یا اسحق علیہما السلام

اکترواں بدیع تحقیق تقصیر میں الانبیاء

بہترواں بدیع تحقیق معنی ظن۔

شکر الشکر تسلیم صحت کجی حضور تامہ ۲۰ ہونے لگے۔

۲۱ صحت حدیث ایک شہرہ تامہ ۲۲ قابل تسلیم ہے۔

تقلیل طعام تسلیم صحت والذین تامہ ۲۳ غلطی نہیں ہو سکتی

۲۴ صحت حدیث آجکل تامہ ۲۵ وعدہ نہیں۔

۲۶ صحت حدیث زہد تامہ ۲۷ اجران کو بھی ملے گا

ترجیح الاخرۃ تسلیم صحت بعض طالب علم کو تامہ ۲۸ خوب سمجھ لو

زکوۃ نفس تسلیم صحت امام اشعری نے تامہ ۲۹

۳۰ بطور اقرار بالایمان کے ہو۔

تقلیل الکرام تسلیم صحت میں نے تامہ ۳۱ مجاہدہ نہیں۔

تقلیل الاختلاف تسلیم صحت مجاہدہ کی دو قسم تامہ ۳۲ مقتضی ہیں

۳۳ مجاہدہ حکیمہ تامہ ۳۴ معتبر نہیں مع ما شہ

۳۵ آثار العبادہ تسلیم صحت حدیث شریف تامہ ۳۶ کجی کجی ہو گئی

۳۷ صحت حدیث از نیغان تامہ ۳۸ ہونا حکمت ہے۔

اسرار العبادۃ تسلیم صحت فعال ہوا تامہ ۳۹ ختم ہو گیا پھر صحت اور

حقیقت الصبر تسلیم صحت سنن زوائد

۴۰ صحت حدیث غتاب ہو گا۔

تحصیل المرام تسلیم صحت غائب کی طرف تافتہ مستحکم ہو جاتا ہر مع شہ

تفصیل المدین ۴۱ صحت حدیث بیان دلیل تامہ ۴۲ قبیل سے ہیں۔

کوثر العلوم ۴۳ صحت حدیث میں تو تامہ ۴۴ عام تھا

۴۵ پھر صحت حضور تامہ ۴۶ نہیں ہو سکتا۔

الدوام الاسلام تسلیم صحت بعض کوتاہ نظر تامہ ۴۷ دنیا میں ہیں

۴۸ صحت حدیث اس وقت میں تامہ ۴۹ مطلع کرنا ہوا

تکمیل الانعام ۵۰ صحت حدیث اس علم تامہ ۵۱ تسلیم علیہ السلام میں

۵۲ تحصیل دلائل ۵۳ صحت مقاصد صوفیہ تامہ ۵۴ معنی نہیں۔

۵۵ اجر الصیام ۵۶ تسلیم صحت ارشاد تامہ ۵۷ واقع نہ ہو گا پھر

تہتر واں بدلیعہ - جواب شبہ بر غلو ال جنت

جو تہتر واں بدلیعہ غلطی در ذنی وعدۃ الوجود -

پچتر واں بدلیعہ - غلطی در قصود بیت -

چتر واں بدلیعہ - جواب دلیل عدم مقصود بیت طہران

ستتر واں بدلیعہ - رد محمول دلایل بر انبیا -

اٹھتر واں بدلیعہ - علاج امراض کثیرہ براقبہ صرف حق

اناسی واں بدلیعہ - بر آیت او میں الی ام سوی مع جواب

اسی واں بدلیعہ - رفع اشکال زایت ربنا آتانی الدنیا

اکیاسی واں بدلیعہ - اقسام علب جنت

بیاسی واں بدلیعہ - رفع تعارض میان آیت محمد شعلی

تراسی واں بدلیعہ - دفع اشکال بر بعض مباحات

چوراسی واں بدلیعہ - اختلاف حقیقت و تشبہ

پچاسی واں بدلیعہ - شبہ بر آیت یتاق مع جواب

چھاسی واں بدلیعہ - در تفسیرات موفیہ -

ستاسی واں بدلیعہ - رفع اشکال تحقیق امر اخص طالب

اٹھاسی واں بدلیعہ - جواب شبہ بر حد المر فی الصلوۃ مادام مستظر

نواسی واں بدلیعہ - انواع مرابطہ نفوس

نویں واں بدلیعہ - وجہ قول امام صاحب اموات

الوعید تبلیغ ص ۳۲ تا ۳۳ بہر حال تاہ ص ۳۱ مبادی حکم ہے

اج الصیام دوم تبلیغ ص ۳۳ ہر عمل کا ثواب ص ۳۱ شینا پھر ص ۳۱

اس کے کو تاہ ص ۳۱ سفیدہ ہو پھر ص ۳۱ بہر حال مادامت تاہ ص ۳۱

بزرگمال ہو پھر ص ۳۱ اور دو سر جواب تاہ ص ۳۱ علامت ہے -

اج الصیام حصہ دوم تبلیغ ص ۳۳ تا ۳۴ قل یا عبادی تا

ص ۳۵ تیر نظر نہیں -

التواصی بالصبر تبلیغ ص ۳۵ ایک تعلق ایسا تاہ ص ۳۱ فی الفت المعانی

پھر ص ۳۶ الغرض آج کل تاہ ص ۳۱ علماء نے فرمایا -

بعض و الافعال تبلیغ ص ۳۵ بعض ہاں لائل تاہ ص ۳۱ رعایت نہیں کی گئی

ص ۳۵ انتہی پر گاہ گاہ تاہ ص ۳۱ ہلک بھی ہو جائے -

التعرف بکفر ص ۳۵ اللہ تعالیٰ کو کچھ حقوق تاہ ص ۳۱ انہیں آتا

اجہل ص ۳۲ واو میں الی ام سوی تاہ ص ۳۱ اب کیا ہو گا -

فناء النفوس تبلیغ ص ۳۲ ارشاد ہے تاہ ص ۳۱ ملقت نہیں

ص ۳۱ محققین تاہ ص ۳۱ کیا فرق ہے -

افعال المحبوب تبلیغ ص ۳۴ اللہ کے بارے تاہ ص ۳۱ شمس کو شمس سے

الورن فصل ص ۳۴ فرق حیات ایک اشکال تاہ ص ۳۲ رفع ہو گئے

ص ۳۴ مسلح و مرسیں کا تاہ ص ۳۲ محض بیکار ہے -

غایۃ النجائح ص ۳۴ ایک اعراہی تاہ ص ۳۴ تفصیل موجود ہے -

ص ۳۴ حضرات صوفیہ تاہ ص ۳۴ ہاں ہو کائن محسوس

پھر ص ۳۴ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تاہ ص ۳۴ اچھی طرح سمجھ لو -

الجمعین تبلیغ ص ۳۹ جن سوویوں نے فتویٰ تاہ ص ۳۴ معافی ہیں

پھر ص ۳۴ اب سمجھئے تاہ ص ۳۴ حجت نہیں -

المراۃ تبلیغ ص ۳۴ حضور کا ارشاد ہے تاہ ص ۳۴ حضور ارشاد ہے

ص ۳۴ ارشاد ہے ورا بطوا تاہ ص ۳۴ معلوم ہوتی ہیں -

الجزر بالصبر تبلیغ ص ۳۴ جس نے کو تاہ ص ۳۴ ملحوظ فرمایا ہے پھر



۱۹۱ سالہ امام صاحب نے تاملہ ۱۱۱۱ تک بیت الحمد رکھو۔  
الحج تبلیغ ۱۱۱۱ تک یہدم ماکان قبلہ تاملہ ۱۱۱۱ قاعدہ مذکورہ  
۱۱۱۱ تاملہ تبلیغ ۱۱۱۱ تک کل وغضبتا ۱۱۱۱ سندان بافتن  
۱۱۱۱ تاملہ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ایک جہادت تاملہ ۱۱۱۱ عطا فرمائی گئے۔  
۱۱۱۱ تاملہ تبلیغ ۱۱۱۱ تک دعا قبول ہوئی تاملہ ۱۱۱۱ مزید عنایت ہے۔  
۱۱۱۱ تاملہ تبلیغ ۱۱۱۱ تک اعمال صالحہ میں تاملہ ۱۱۱۱ کی ضرورت  
۱۱۱۱ تاملہ تبلیغ ۱۱۱۱ تک بعض علوم قرآن تاملہ ۱۱۱۱  
سینہ بسینہ بتلایا ہے پھر ۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ فرمودہ سبائیہ نے تا  
۱۱۱۱ تاملہ فی القرآن۔

۱۱۱۱ تاملہ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱ مصیبت کی ہی تاملہ ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تک واسطے بھی آئی ہے۔

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱ ارشاد ہے دانی  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تک لگا رہتا ہے۔

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱ رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم تاملہ ۱۱۱۱ تک دونوں برابر ہو سکتے ہیں  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱ امراض کے درجات  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تک مذمت ہو گئی۔

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱ محمد مصطفیٰ  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱

## فہرست البدائع و تہامہ

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱

۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ تاملہ ۱۱۱۱ تبلیغ ۱۱۱۱ تک ۱۱۱۱

# انتخاب بخاری

(آرہد و تشریح)

تخریج احادیث  
امام بحاری قدس اللہ سرہ العزیز ۲۵۶ھ

عملی شرح

شماره ۱۰۰

زیر نگرانی  
حکیم الامت مولانا شرف علی تھانوی  
۱۳۶۲ھ

حضرت مولانا طاهر احمد عثمانی

علامہ ابن ابی حاتم و ماکی

اعادیت شریف سے مسائل سلوک و تصوف، مسائل اخلاق و آداب و مسائل فقہ کے استنباط پر وہ گناہی کتاب جو ہر دین خواہ مسلمان، شریف، اور دیندار حضرات کی توجہ کا مستحق طور پر مرکز رہی ہے۔ بخاری شریف کی منتخب احادیث کی بے غرض شرح

الحمد لله

ادارة اسلاميات<sup>۱۹</sup> انارکلی ○ لاہور

۴۰. انواع پرستش علوم و معارف قرآنی کا بشیوعا و خیرہ

الْأَقْبَلُ  
فِي عِلْمِ الْقُرْآنِ

اردو

فہم شدہ آن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

تالیف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

491

[illegible]

آذَانُ الْأَمِيَّةِ لَا يَسْمَعُ

خواب نامہ کبیر اردو صحہ کامل المتعبد علی

تعبیر ویا

خوابِ اُس کی تعبیر سے متعلق سب سے جامع کتاب

مشاورین

علامہ ابن سیرین

اور

ایں راویا اہم کی بکلیاتی ہوئی خواب کی تعبیر ہے

1

نام: **ادارہ اسلامیات** ○ انارکلی لاہور نمبر ۲

تَقْلِيدِ أَمِّهِ وَرِثَاقِ الْوَحِيفَةِ

تقلیدِ ائمہ کی وجہ ضرورت، اُس کے دلائل اور مقامِ امامِ عظم  
ابو حنیفہ کا مفصل بیان اور آپ کے سوانحِ حیات

جناب مولانا محمد اسماعیل سنبھلی رحمتہ اللہ علیہ

C

ادارۃ اسلامیات لاہور

۱۹۰- انارکلی



ہا میں کے نامور محقق عالم علامہ حسین آفندی کی جدید علم کلام پر  
مشہور تصنیف الرسالة المحمدیہ کا اردو ترجمہ

## سنن اور اسلام

ترجمہ مولانا سید محمد الحق علی صاحب مدد جامع العلوم کا پڑ  
ریختی حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ

## سنن اور اسلام

از حضرت مولانا قاری محمد طیب رحمۃ اللہ علیہ مہتمم دارالعلوم دیوبند

## ادارۃ اسلامیات لاہور

## کینیات

مولانا زکی کینی مرحوم کا مجموعہ کلام

دلگداز نعتیں۔ فکر انگیز غزلیں۔ پیراثر نظمیں

حضرت زکی کینی کی خدمت خیال اور سخن بیان کا شاہکار ہے۔  
ایلائے فکر بیان کے اچھوتے لباس میں جلوہ گر ہے۔ اور  
اُس کی ہر آواز دل کی آواز معلوم ہوتی ہے۔

○ فکر و فن کے ایسے عجیبے کبھی کبھار نمود میں آتے ہیں: (مثلاً: ہندو جہم)  
○ زکی کینی کی شاعری دیکھ کر اس بات کا احساس یقین میں بدل جاتا ہے کہ انسان کے  
معدود جسم میں ان دھیمی لائے ہوئے طاقت ہے: (مفت مسان دانش)

ایک دل پر سوز کا پیم جس میں زبان کا رنماؤ، اظہار و بیان کا رکھ رکھاؤ، اور  
تغزل کا بناؤ سنگھار اپنی فوری رعنائیوں کے ساتھ نظر افروز ہے +

و نیز آئینہ ہر پریشانی سرگد جاہل اور نفس کثارت و سبب بندی کے ساتھ

قیمت مجلد اعلیٰ ایڈیشن — ۳۰/- روپے

ادارۃ اسلامیات ۱۹۰- انارکلی۔ لاہور

## اسلام کا اقتصادی نظام

اسلام کے نظام معاشی کا مکمل خاکہ جس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ دنیا کے تمام  
اقتصادی و معاشی نظاموں میں اسلام کا نظام اقتصادی ہی ایسا نظام ہے  
جس نے سرمایہ و محنت کا صحیح توازن قائم کر کے اعتدال کا راستہ پیدا کیا ہے

تالیف

حضرت مولانا محمد حفیظ الرحمن سیوہاروی مدظلہ العالی



## ادارۃ اسلامیات

۱۹۰- انارکلی ○ لاہور

## بوادیر النواذیر

حکیم الامت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی تھانوی مدرسہ  
تفسیر حدیث فقہ علم کلام اور تصوف کے نامور محدثین و مفسرین حضرت کی آخری تصنیف

○

السلامت لاہور

۱۹۰- انارکلی

تاریخ اسلام کا گرانقدر ذخیرہ

## سیر الصحابہؓ (کامل)

صحابہ کرام (رضی اللہ عنہم) تابعین، تبع تابعین اور نامور ائمہ کرام (رحمہم اللہ) کے مستند حالات زندگی پر اردو میں جمع الہ جات سے فزین سب سے اہم جامع اور مفصل سلسلہ کتب جو چودہ حصوں میں تحریر کیا گیا تھا اب مجلد آٹھ جلدوں میں دستیاب ہے

### جلد ۱

حصہ اول : خلفائے راشدین (چاروں خلفاء راشدین کے حالات و کمالات)

### جلد ۲

حصہ دوم : مہاجرین، حصہ اول (عشرہ مبشرہ اکابر قریش اور فتح مکہ سے پہلے اسلام لانے والے ۳۸ حضرت صحابہؓ کے حالات)  
حصہ سوم : مہاجرین، حصہ دوم (بقیہ ۱۰۱ مہاجر حضرت صحابہؓ کے حالات جو فتح مکہ سے پہلے اسلام لائے)

### جلد ۳

حصہ چہارم : انصار، حصہ اول (۵۱ جلیل القدر انصار کرام صحابہؓ کے حالات)  
حصہ پنجم : انصار، حصہ دوم (بقیہ ۶۲ انصار کرام اور خلفاء انصار صحابہؓ کے حالات)

### جلد ۴

حصہ ششم : (چار صحابہؓ حضرت امام حسنؓ، حضرت امیر معاویہؓ، حضرت امام حسینؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے حالات)  
حصہ ہفتم : (فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کرنے والے یا صغیر السن ۱۵۰ صحابہؓ کے حالات کا مرقع)

### جلد ۵

حصہ ہشتم : اُسوۃ صحابہؓ اول (صحابہ کرامؓ کے عقائد، عبادات، اخلاق، حسن معاشرت اور طرز معاشرت)  
حصہ نہم : اُسوۃ صحابہؓ دوم (صحابہ کرامؓ کی سیاسی، مذہبی، علمی خدمات کی تفصیل اور مجاہدانہ کارنامے)

### جلد ۶

حصہ دہم : سیر الصحابیاتؓ (ازواج مطہراتؓ بنات طاہراتؓ اور اکابر صحابیاتؓ کے سوانح زندگی)  
حصہ یازدہم : اُسوۃ صحابیاتؓ (صحابیاتؓ کے مذہبی، علمی، اخلاقی، معاشرتی واقعات اور دینی خدمات)  
حصہ وازدہم : (۹۳ اہل کتاب صحابہؓ، صحابیاتؓ اور تابعینؓ و تابعاتؓ کے سوانح اور کارنامے)

### جلد ۷

حصہ سیزدہم : تابعین (۹۶ اکابر تابعینؓ کے سوانح زندگی، علمی، اصلاحی خدمات، مجاہدانہ کارنامے)

### جلد ۸

حصہ چہار دہم : تبع تابعین (۱۹ جلیل القدر تبع تابعینؓ بشمول مشہور ائمہ کرامؓ کے حالات و کمالات)

— فوراً اپنی طلب مطیع فرمائیں، پانچ ہزار کے لگ بھگ صفحات، عمدہ کاغذ، ڈائی وائر مضبوط ۸ جلدوں میں —

نشر: اِذْ اِسْلَامِیَّات ۱۹۰ - انارکلی لاہور ۶۳۲۵۳